مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة تصدرها جامعة الوادي ـ الجزائر
العدد الخامس عشر ـ السنة العاشرة ـ ربيع الأول 1434 هـ ـ يناير 2013 م

من موضوعات هذا العدد :

- الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم: مظاهره وأدواره
  - د/ علي علان (جامعة البلقاء التطبيقية ـ الأردن)
- تفسير القرآن الكريم بالمغرب العربي والأندلس: « دراسة تحليلية في تفاسير القرآن »
  - د/ عبد الرحمن تركي (جامعة الوادي ـ الجزائر)
- المسؤولية المدنية للمحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره وفقا لقانون المعاملات المدنية الإماراتي وقانون ممارسة مهنة المحاماة « دراسة مقارنة»
  - د/ بشار طلال المومني ود/ فايز محمد النصير (جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا ـ الإمارات العربية المتحدة)
- المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل التعديل الدستوري
  - د/ مليكة خشمون (جامعة أم البواقي ـ الجزائر)
- المقومات الاستراتيجية لنجاح السياحة الصحراوية الجزائرية
  - د/ أحمد عيساوي (جامعة باتنة ـ الجزائر)
- الأثر العباسي في الآراء النقدية لصاحب الفارياق
  - د. عمر وفيق صابر (كلية العلوم التربوية والآداب ـ UN ـ عمان ـ الأردن)
- النورمان والحوض الغربي للمتوسط في عهد الكونت روجر الأول (توفي عام 494 هـ/ 1101م)
  - د/ رشيد تومي (جامعة الجزائر 2)

ISSN 1112 - 4958

منشورات جامعة الوادي

مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة تصدرها جامعة الوادي ـ الجزائر

العـــدد الخامس عشـــر ـ السنـــة العاشرة

ربيع الأول 1434 هـ ـ يناير 2013 م

ISSN 1112 – 4958

الرئيس الشرفي

أ. د. الطاهر سعد الله

رئيس التحرير

د. إبـراهيـــم رحمـــاني

هيئة التحرير

أ. د. إسمـاعيل لعيـــس
د. أحمـــد زغـــب
د. عبد الرحمن تركي
د. محمد رشيد بوغزالة
د. عـــادل محـــلـو
د. محمد السعيد عقيـب
د. المكـــي دراجـــي
أ. عبد القـادر حـــوبه

توجه جميع المراسلات باسم السيد:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات ـ جامعة الوادي

ص. ب : 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.

فاكس : 04 30 22 032

Email : Bouhouth_d@yahoo.fr

www.univ- eloued.dz

من أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية *

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

---

* . ترتيب ألفبائي.

المحتويات

العدد الخامس عشر ـ السنة العاشرة ـ ربيع الأول 1434 هـ / يناير 2013م

الموضوع	رقم الصفحة
▣ الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم: مظاهره وأدواره. د/ علي علان (جامعة البلقاء التطبيقية ـ الأردن)	09
▣ القرآن الكريم بالمغرب العربي والأندلس: «دراسة تحليلية في تفاسير القرآن». د/ عبد الرحمن تركي (جامعة الوادي)	33
▣ مقاربة النص القرآني بين التفسير والتأويل. أ. كمال بن عمر (جامعة الوادي)	55
▣ الفتاوى الهوائية: مآخذ وحلول. أ. عبد القادر مهوات (جامعة الوادي)	79
▣ المسؤولية المدنية للمحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره وفقا لقانون المعاملات المدنية الإماراتي وقانون ممارسة مهنة المحاماة «دراسة مقارنة». د/ بشار طلال المومني ود/ فايز محمد النصير (جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا ـ الإمارات العربية المتحدة)	101
▣ حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة « دراسة تحليلية في ضوء الاتفاقيات الدولية ». أ/ عبد القادر حوبه (جامعة الوادي)	135
▣ عالمية حقوق الإنسان بين الحقيقة والخيال. د. المكي دراجي (جامعة الوادي)	157
▣ المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل التعديل الدستوري. د/ مليكة خشمون (جامعة أم البواقي)	171

■ عناصر الخطورة الإجرامية في جرائم التخريب والإرهاب مقارنة بجريمة الحرابة.

أ. عبد الكريم تافرونت (جامعة خنشلة) 185

■ نظرات شرعية على نظرية القانون الطبيعي: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

د. موفق طيب شريف (جامعة أدرار) 199

■ المقومات الاستراتيجية لنجاح السياحة الصحراوية الجزائرية.

د. أحمد عيساوي (جامعة باتنة) 225

■ الأثر العباسي في الآراء النقدية لصاحب الفارياق.

د. عمر وفيق صابر (كلية العلوم التربوية والآداب ـ UN ـ عمان ـ الأردن) 247

■ السمات الحضارية للعصر الحجري القديم الأوسط في بلاد المغرب.

د. محمد رشدي جراية (جامعة الوادي) 271

■ النورمان والحوض الغربي للمتوسط في عهد الكونت روجر الأول (توفي عام 494 هـ/ 1101م).

د. رشيد تومي (جامعة الجزائر2) 301

■ ابن حيان الأندلسي والفتنة القرطبية.

أ. سليم حاج سعد (جامعة الوادي) 311

■ أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنيين 12 و14 الهجريين.

أ. مبارك جعفري (جامعة أدرار) 305

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

قواعد النشر في المجلة

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

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

- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه ثلاث نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحقّ للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.

◘ الأعداد الصادرة من المجلة ◘

- العدد (1) : ربيع الأول 1425 هـ أفريل 2004م
- العدد (2) : جمادى الأول 1426هـ جوان 2005م
- العدد (3) : جمادى الأول 1427هـ جوان 2006م
- العدد (4) : محرم 1428 هـ يناير 2007م
- العدد (5) : جمادى الثاني 1428 هـ جويلية 2007م
- العدد (6) :جمادى الثاني 1429 هـ جوان 2008م
- العدد (7) : محرم 1430 هـ يناير 2009م
- العدد (8) : رجب 1430 هـ جوان 2009م
- العدد (9) : محرم 1431 هـ يناير 2010م
- العدد (10) : رجب 1431 هـ جوان 2010م
- العدد (11) : صفر 1432 هـ يناير 2011م
- العدد (12) : رجب 1432 هـ جوان 2011م
- العدد (13) : صفر 1433 هـ يناير 2012م
- العدد (14) : شعبان 1433 هـ جوان 2012م
- العدد (15) : ربيع الأول 1434 هـ يناير 2013م

الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم
مظاهره وأدواره

بقلم
د/ علي علان (*)

ملخص

هذه دراسة في وجه الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم، تضمنت بيان أقوال السادة العلماء السابقين والمحدثين فيه، والجديد في الدراسة: بيان مظاهر الإعجاز التشريعي انطلاقاً من أقسام التشريع الإسلامي ومزاياه، وبيان دور التشريع القرآني في الإعجاز البياني، كما تضمنت نماذج في ذلك.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن الله خلق الناس لعبادته، وأرسل فيهم رسلاً مبشرين ومنذرين، يدعونهم إلى عبادته، ويهدونهم إلى صراطه المستقيم، وأيّدهم بمعجزات تدل على صدقهم، وكانت معجزة سيدنا محمد ﷺ القرآن الكريم.

فاستفرغ العلماء جهدهم وأفنوا أعمارهم -جيلاً بعد جيل- في دراسة وبيان، كل ما له صلة بالقرآن الكريم، وإن رأس هذه العلوم وأعرقها أصلاً، وأعظمها شأناً، وأعلاها قدراً، وأبعدها أثراً، وأولاها دراسة، إعجاز القرآن الكريم!!

ولست- في هذه العجالة- موضحاً لوجوه إعجاز القرآن الكريم، مبيناً أقوال السادة العلماء فيه، فهو بحر لا ساحل له، في عمقه الجواهر الثمينة، لا يغوص فيه إلا صاحب علم وحجة ومنطق وروية، حيث إن أمواجه مخيفة، تسكن لصاحب العلم فيغوصه مستخرجاً، وتتلاطم

(*) جامعة البلقاء التطبيقية ـ الأردن.

لغيره فتلفظه بعيداً، فإما يستسلم للحق وإما يكابر بغير حق.

فهذه دراسة في وجه الإعجاز التشريعي في القرآن، بينت في التمهيد أقسام التشريع الإسلامي ومزاياه، ثم مظاهر الإعجاز التشريعي وأقوال العلماء السابقين والمحدثين فيه ثم رأيي، ثم بينت دور التشريع القرآني في الإعجاز البياني، ثم ذكرت نماذج للتشريع القرآني في ذلك، والله أسأل أن يجزي شيخنا وأستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور فضل عباس خير ما جزى شيخاً عن تلامذته، وسائر مشايخنا، والله ولي التوفيق.

تمهيد

القرآن هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية المحققة لهداية العباد "إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ"[1]، فاشتمل القرآن على كل أبوابها وأصولها وأسبابها، والشريعة في اصطلاح الأصوليين: هي ما شرعه الله لعباده من الدين، فالشريعة والدين عندهم بمعنى واحد[2]، واستدل لهم بقوله تعالى﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ...﴾[3].

والذي يعنينا في دراستنا هذه، الأحكام العملية التي شرعها الله، لأن العلماء عندما يطلقون الشريعة وأحكامها يدخلون فيها العقيدة فهي عندهم تقابل الدين- كما قلت- فمثلاً: يقول الراغب الأصفهاني: "والأحكام التي تشتمل عليها الشرائع ستة: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمشهّيات والمزاجر والآداب الخلقية"[4]، وأرى أن العقائد لا تدخل في الإعجاز، لأن غايته هي الإيمان بعقيدة الإسلام كما دلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾[5]، ولأنه لا يتصور قبول التحدي والمعارضة للعقيدة الربانية بعقيدة بشرية، لذلك تعنينا الأحكام المنوطة بالمكلفين من العباد الشاملة المنظمة لجميع جوانب حياتهم الفردية والمجتمعية، حيث إنه يمكننا تلمس مظاهر الإعجاز التشريعي فيها كلها بجميع أقسامها، والتي اصطلح عليها كثير من العلماء بالأحكام الفقهية، أو الأحكام العملية.

أقسام الأحكام الشرعية (الفقهية):

مما تميز به التشريع الإسلامي شموله لجميع جوانب حياة المكلفين فردية أو مجتمعية سواء

كانت حافظة للضروريات أو محققة للحاجيات والتحسينيات من مصالح العباد، وأقسامها هي:

– فقه العبادات وهي التي تنظم صلة العبد بربه، وفقه المعاملات كالبيوع والإجارة ... والتي تنظم علاقة العبد بغيره من أفراد المجتمع، وفقه الأسرة أو الأحوال الشخصية والتي تنظم علاقة العبد بزوجه وأبناءه وأصوله، وفقه الأحكام السلطانية أو السياسية الشرعية وهي التي تنظم علاقة أفراد المجتمع الإسلامي بالحاكم والساسة، وفقه العقوبات وهي التي تحقق أمن أفراد المجتمع، وفقه الأحكام الدولية أو العلاقات الدولية وهي التي تنظم علاقة المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات والدول –ويصطلح عليه بعض الفقهاء بفقه السِّير[6]– وفقه الأخلاق وذلك لتحقيقها التحسينات من مصالح العباد، وعند بعض المحدثين[7] يجعلون من أقسام الأحكام فقه القضاء: وهي الأحكام المتعلقة بالدعوى والشهادة واليمين وإن كانت عند السابقين تندرج تحت الأحكام السلطانية.

هذه هي مواضع ومباحث الإعجاز التشريعي التي يمكننا أن نتلمس فيها مظاهره، كما أنها تؤكد شمولية التشريع الإسلامي من جهة أخرى.

مزايا التشريع الإسلامي:

دراستنا لمزايا التشريع الإسلامي تساعدنا في الوقوف على مظاهر الإعجاز التشريعي، ولا أذكرها حصراً وتفصيلاً وإنما إجمالاً لأهمها:

– أولاً: التشريع الإسلامي مظهر اليسر الرباني، ورفع الحرج عن المكلفين[8]، دلّ على ذلك قوله تعالى:﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[9]، وقوله–تعقيباً على حكم الصيام–: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[10]، ومن مظاهر ذلك الرخص الشرعية في الأحكام.

– ثانياً: العدالة والمساواة[11] بين جميع المكلفين على اختلاف الجنس واللون واللسان وهذا جلي في كل الأحكام الشرعية، ولا أدل على ذلك من قول النبي ﷺ :«وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[12]، ولو استعرضت أحكام الجاهلين في الذبائح كما وصفتها سورة الأنعام[13] لظهر لك كيف كانوا يفرقون بين الذكر والأنثى فيها.

– ثالثاً: الشمولية: واتضحت عند الحديث عن أقسام الأحكام التشريعية التي تناولت الضروريات والحاجيات والتحسينيات من مصالح العباد.

– رابعاً: الواقعية: حيث يمكن تطبيقه بالواقع، فليس هو من الفروض أو المحتملات

مستعصية التطبيق والإمكان، وكانت هذه العلة التي من أجلها لم تنزل الأحكام والأنظمة التشريعية في جلها إلا بعد الهجرة وقيام الدولة، ونبه إلى هذا سيد قطب رحمه الله في مقدمة سورة الأنعام[14].

– خامساً: عدم قبول التشريع الرباني التجزئة فهو يؤخذ كلاً متكاملاً دل على ذلك الإنكار على أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ﴾[15]. وكان هذا تعقيباً على عدم التزامهم أحكام الأسرى وقال سبحانه وتعالى:﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[16]. تعقيباً على أحكام الفيء.

ولعل هذه الميزة من أهم المزايا؛ لأن بها يتلمس الناس إيجابية التشريع الرباني وخلوه من كل سلبية وتوازنه، مما يؤكد كماله وجماله.

ولعلك تستشرف هذا المعنى بفعل عمر ﷺ[17] عندما أوقف حدّ السرقة بحق من سرق في عام المجاعة؛ لعدم قدرة الدولة على الوفاء للناس بحاجاتهم.

ومن هنا قد يُشكل على بعض الناس بعضاً من أحكام الإسلام، ويثير بعض المستشرقين والمستغربين شبهات عليها، لأنهم نظروا إليها بمنظار التجزئة، ولم ينظروا إليها مع غيرها من الأحكام الأخرى المكملة لها، أو الممهدة والمؤسسة لها أو المتظافرة معها ... ولم يعوا صورة الإسلام الشاملة المتكاملة.

– سادساً: الصلاحية عبر الزمان وفي كل مكان والمرونة في الأحكام بمعالجة المستجدات وذلك لاشتماله على أصول وقواعد كلية[18] وعلل يمكن معها الاجتهاد والقياس.

يقول الراغب الأصفهاني:"فذكره تعالى أصولاً منطوية على فروع بعضها بينه النبي عليه السلام وبعضها فوض استنباطه إلى الراسخين في العلم تشريفاً لهم وتعظيماً لمحلهم لكي يقرب منزلة علماء هذه الأمة من منزلة الأنبياء في استنباطهم بعض الأحكام ولاختصاص هذه الأمة بهذه المنزلة الشريفة ..."[19] ومن مظاهر صلاحيتها لكل زمان ومكان تحقيقها مصالح العباد.

– سابعاً: انسجام التشريع مع الفطرة الإنسانية وطبيعتها والعقل السليم، مثاله الصوم الذي يعني الامتناع الجزئي في اليوم عن الشهوات إذا ما قارنته بصيام البوذيين[20] الذي يعني الامتناع الكلي، ومثاله أيضاً تحريم الرهبانية، وما هي عند النصارى إلا بدعة لم يأمرهم بها الله، قال

سبحانه:﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ﴾[21] لأنها لا تتوافق وطبيعة الإنسان وما أودع الله فيه من شهوة.

- ثامناً: اقتضاء التشريع الإسلامي الحكمة[22] في كل حكم من أحكامه لأن أقوال الله وأفعاله وأحكامه لا تصدر عبثاً ولهواً يقول تعالى:﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَـٰعِلِينَ ﴿١٧﴾... ﴾[23].

- تاسعاً: تحقيق التشريع الإسلامي البعد التربوي (الفردي والمجتمعي) عند المكلفين، وهذا جلي في جل الأحكام، فهذا الصيام ينمي الشعور الإنساني وهذه الصدقة والزكاة تكافل اجتماعي ... وهذه الصلاة استقامة، قال تعالى:﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[24] ومما يؤكد هذه الميزة النسخ والتدرج في التشريع الإسلامي.

- عاشراً: عدم تناقض هذه الأحكام التشريعية وعدم الاختلاف فيما بينها لقوله تعالى عموماً عن القرآن بما فيه من أحكام وغيرها ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾[25]، بل يرى الإمام الرازي أن عدم الاختلاف والتناقض في القرآن وجه إعجاز قائم بذاته وتصديق لرسول الله ﷺ حيث يقول:" دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ من ثلاثة أوجه، أولاً: فصاحته، وثانياً: اشتماله على أخبار الغيوب، وثالثاً: سلامته من الاختلاف."[26].

وهذا ما لا يتوفر في كل الشرائع الأرضية التي لا ينفك أصحابها عن تعديلها، إما لتناقضها واختلافها مع ما لا يكون في حسبان المشرعين عند وضع تلك الأحكام مع ما يستجد حياة الناس وتطورها، وإما لقصورها.

- تلكم جملة من مزايا التشريع الإسلامي، التي يمكن من خلالها تحديد مظاهر الإعجاز التشريعي.

المبحث الأول
مظاهر الإعجاز التشريعي، وأقوال العلماء:

إن أبرز مظاهر الإعجاز التشريعي صلاحية الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان، ومرونتها التي تسمح بمعالجة كل المستجدات في حياة الأنام، وشموليتها لكل جوانب حياة المكلفين بها، واشتمالها على الحِكم التي تحقق مصالحهم، كل هذا مع أمية سيدنا رسول الله ﷺ، وخلو الشرائع القائمة آنذاك

عن مثل هذه المزايا والمظاهر وحتى يومنا هذا.

وهذه المظاهر يمتنع تحققها في الشرائع الأرضية ويستحيل، وذلك لقصور نظر الإنسان وعجز العقل البشري.

ثم تأتي في المرتبة الثانية بعض المظاهر الأخرى كالمساواة بين المكلفين بالأحكام الشرعية وعدالتها وتوازنها وواقعيتها وانسجامها مع الفطرة والعقل السليم وعدم تناقضها واختلافها، والتي يصعب تحققها في الشرائع الأرضية وما زالوا يعجزون.

كل هذه المظاهر مجتمعة مع كثرة الأحكام وسعة التشريعات، وحِكمها البالغة، وعللها وأسبابها الباقية الفاعلة، وقواعدها القابلة للتفريع عليها لكل ما يجد في حياة الناس إلى يوم القيامة، والتي يستحيل عادة صدورها عن بشر ولو كان من أحكم الحكماء بل لو كانت عن جملة عقلاء وحكماء جيل، إنها لدلائل الإعجاز على صدق سيدنا الرسول ﷺ في دعواه وعلى مصدر القرآن الكريم الرباني إنه الوحي الإلهي.

وكما تتجلى هذه المظاهر واضحة شاهدة على نفسها بالتميز والانفراد، عند المقارنة بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأرضية.

أقوال السابقين في الإعجاز التشريعي:

بعد الاستقراء لأقوال السابقين في الإعجاز- في مظانه، وفي كتب التفسير- لم أقف على قول صريح في الإعجاز التشريعي إلا قول الإمام القرطبي.

قول الإمام القرطبي(671هـ)

قال الإمام القرطبي:" ووجوه إعجاز القرآن الكريم عشرة... ومنها ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام جميع الأنام في الحلال والحرام، وفي سائر الأحكام والحِكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي، والتناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف..."[27]. فترى أنه يقرر ثلاثة مظاهر للإعجاز التشريعي: شموليته لكل ما فيه قوام حياة الأنام، ولحكمه البالغة، وسلامته من الاختلاف والتناقض، فهذا هو القول الوحيد الصريح للسابقين في الإعجاز التشريعي.

ولكنك تجد علماء سابقين أشاروا إلى إعجاز القرآن البياني وما اشتمل عليه من المعاني والعلوم ومنها التشريعات على العموم.

- فهذا الإمام الخطابي (388هـ) يجعل قوام الإعجاز باللفظ والمعنى والنظم حيث يقول:" واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح

المعاني، من توحيد له عزت قدرته... وبيان بمنهاج عبادته من تحليل وتحريم وحظر وإباحة ومن وعظ وتقويم..."[28].

– وهذا الإمام الراغب الأصفهاني (502هـ) يجعل المعجزات على قسمين الثاني منها العقلي: وهو ما يدرك بالبصيرة كالأخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً، والإتيان بحقائق العلوم التي حصلت من غير تعلم"[29].

– والإمام ابن عطية (546هـ) يرى أن التحدي إنما وقع في نظمه وصحة معانيه– على عمومها– وتوالي فصاحته"[30] إلى غير ذلك من الأقوال.

من أقوال العلماء المحدثين في الإعجاز التشريعي:

اهتم المحدثون في دراسة وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وجل اهتمامهم توجه إلى الإعجاز البياني والعلمي ونال الإعجاز التشريعي نصيباً من الدراسة غير المستقلة[31].

فمن المحدثين ممن قال بالإعجاز التشريعي السيد محمد رشيد رضا (1354هـ):

ففي تفسيره لآية التحدي في سورة البقرة عقد فصلاً بعنوان "وجوه الإعجاز بمنتهى الاختصار والإيجاز" حيث ذكر سبعة وجوه قال في الوجه الخامس منها" اشتماله على العلوم الإلهية، وأصول العقائد الدينية وأحكام العبادات وقوانين الفضائل والآداب وقواعد التشريع السياسي والمدني والاجتماعي الموافقة لكل زمان ومكان، وبذلك يفضل ما سبقه من الكتب السماوية ومن الشرائع الوضعية ومن الآداب الفلسفية، كما يشهد بذلك أهل العلم المنصفون من جميع الأمم الشرقية والغربية، من آمن منهم بكونه من عند الله تعالى أنزله على رسوله الأمي، ومن لم يؤمن بذلك، حتى كبراء السياسيين من خصوم الدول الإسلامية كلورد كرومر عميد الدولة البريطانية بمصر... ولا شك أن هذا الوجه من أظهر وجوه الإعجاز، فإن علوم العقائد الإلهية والغيبية والآداب والتشريع الديني والمدني والسياسي هي أعلى العلوم، وقلما ينبغ فيها من الذين ينقطعون لدراستها السنين الطوال لا الأفراد القليلون، فكيف يستطيع رجل أمي لم يقرأ ولم يكتب ولا نشأ في بلد علم وتشريع أن يأتي بمثل ما في القرآن منها تحقيقاً وكمالاً، ويؤيد بالحجج والبراهين بعد أن قضى ثلثي عمره لا يعرف شيئاً منها، ولم ينطق بقاعدة ولا أصل من أصولها، ولا حكم بفرع من فروعها إلا أن يكون ذلك وحياً من عند الله تعالى؟[32].

وترى السيد محمد رشيد رضا جعل مظاهر الإعجاز التشريعي في شموليته التشريع (الديني[33] والسياسي والمدني والاجتماعي) وموافقته لكل زمان ومكان مع أمية النبي ﷺ وبهذا يفضل تشريع الكتب السابقة والشرائع الوضعية والآداب الفلسفية.

ومن المحدثين ممن قال بالإعجاز التشريعي الأستاذ سيد قطب (1387هـ):

ففي تفسيره لآية التحدي في سورة يونس قال:" وقد ثبت هذا التحدي، وثبت العجز عنه، وما زال ثابتاً ولن يزال، والذين يدركون بلاغة هذه اللغة، ويتذوقون الجمال الفني والتناسق فيها، يدركون أن هذا النسق من القول لا يستطيعه إنسان، وكذلك الذين يدرسون النظم الاجتماعية، والأصول التشريعية، ويدرسون النظام الذي جاء به هذا القرآن، يدركون أن النظرة فيه إلى تنظيم الجماعة الإنسانية ومقتضيات حياتها من جميع جوانبها، والفرص المدخرة فيه لمواجهة الأطوار والتقلبات في يسر ومرونة، كل أولئك أكبر من أن يحيط به عقل بشري واحد، أو مجموعة العقول في جيل واحد في جميع الأجيال، ومثلهم الذين يدرسون النفس الإنسانية ووسائل الأصول إلى التأثير فيها وتوجيهها ثم يدرسون وسائل القرآن وأساليبه.

فليس هو إعجاز اللفظ والتعبير وأسلوب الأداء وحده، ولكنه الإعجاز المطلق الذي يلمسه الخبراء في هذا وفي النظم والتشريعات والنفسيات وما لها.

والذين زاولوا فن التعبير، والذين لهم بصر بالأداء الفني، يدركون أكثر من غيرهم مدى ما في الأداء من إعجاز في هذا الجانب، والذين زاولا التفكير الاجتماعي والقانوني والنفسي والإنساني بصفة عامة يدركون أكثر من غيرهم مدى الإعجاز الموضوعي في هذا الكتاب أيضاً، ومع تقدير العجز سلفاً عن بيان حقيقة هذا الإعجاز ومداه والعجز عن تصويره بالأسلوب البشري ومع تقدير أن الحديث المفصل عن هذا الإعجاز- في حدود الطاقة البشرية- هو موضوع كتاب مستقل..."[34].

وترى الأستاذ سيد قطب قد جعل مظهر الأعجاز التشريعي: في تنظيم حياة المجتمعات الإنسانية بالتشريعات وشموليتها لمقتضيات الحياة في جميع جوانبها والمرونة التي تسمح بمواجهة الأطوار والتقلبات ويعجز عن مثل هذا عقل بشري.

وهذا الإمام أبو زهرة (1394هـ) يكتب مقالاً[35] يتحدث فيه عن الإعجاز التشريعي:

حيث يقول" ونحن نرى أن كل ما ذكره العلماء سبباً لإعجاز القرآن هو بلا ريب من أسبابه، غير أن سبباً واحداً لم نر العلماء قد ذكروه[36]، ونراه من أقوى الأسباب أو يعدل أقواها إن لم يكن أقواها جميعاً، وبه القرآن يكون معجزاً لكل الناس، لا للعرب وحدهم ولا لجيل من الأجيال بل يكون معجزاً للأجيال كلها، ألا وهو شريعة القرآن.

فما اشتمل عليه القرآن من أحكام سواء ما كان منها يتعلق بالأسرة، وما يتعلق بالمجتمع، وما يتعلق بالعلاقة الدولية، فريد في بابه لم يسبقه شرع سابق، ولم يلحق بها وصل إليه شرع لاحق،

وإذا ما كان ذلك كله قد جاء على لسان أمي لا يقرأ ولا يكتب ولا يتعلم قط... إن ذلك لهو الإعجاز الذي تتيه العقول في تعرف سببه إلا أن يكون ذلك من عند الله..."[37].

تراه يجعل مظهر الإعجاز التشريعي اشتماله على الأحكام التي لم تسبق ولم تلحق في شريعة بمثلها مع أمية النبي ﷺ، ثم كان قد تحدث رحمه الله عن الكيفية التي يدرك بها الإعجاز التشريعي وذلك بمقارنة الشريعة الإسلامية بالشرائع الأخرى الأرضية، وأخذ يقارن بين الشريعة الإسلامية والشريعة الرومانية التي امتد العمل بها قبل الإسلام مئات السنين ومن الأمثلة التي ذكرها تخفيف شريعة القرآن لعقوبة الرقيق ومضاعفة الشريعة الرومانية لعقوبة الضعيف...[38].

وفي كتابه المعجزة الكبرى يرى أن وجوه الإعجاز تنقسم إلى قسمين " أولاهما ما يتعلق بالمنهاج البياني... والثاني الإعجاز بما اشتمل عليه من ذكر لأخبار السابقين والأخبار المستقلة والتي وقعت كما ذكر، واشتماله على علوم كونية وحقائق لم تكن معروفة... وكذلك ما اشتمل عليه من شرائع أثبت الوجود الإنساني أنها أصلح من غيرها وأنها وحدها العادلة، وأن هذا النوع معجزة للأجيال كلها وهو يحتاج في بيانه إلى مجلدات ضخام..." وقال أيضاً: وأن القرآن فيه الشريعة الباقية الخالدة وهو يخاطب الأجيال كلها والأجناس كلها العرب والعجم، والأبيض والأسود والأحمر والأصفر، فليس ما فيه من الإعجاز خاصاً بالعرب، وإنما إعجاز يعم الجنس البشري كله لأنه يخاطب الجميع ويطالب الناس قاطبة بأحكامه، وفيه البينات المثبتة لكل جنس"[39]

ويرى أن العرب في وقت نزول القرآن لم يدركوا هذا الوجه من الإعجاز: حيث قال" ولكن نرى أن الله تحدى العرب أن يأتوا بمثله ولو مفترى، فكان التحدي للعرب ابتداءً بالمنهج البياني للقرآن، وهو الذي استرعى ألبابهم، ولعله لم تكن بلغت مداركهم العقلية والقانونية أن يعرفوا مدى ما في أحكام القرآن من تنظيم سليم للمجتمع، فيه المصلحة الإنسانية العالية التي تعلو على تفكير البشر..."[40].

ولست مع الإمام في أنهم لم يدركوا هذا الوجه مطلقاً، ولكن انبهارهم بالبيان القرآني استحوذ على تفكيرهم حيث تحداهم بنحو ما برعوا به، وخصوصاً أنهم أدركوا قصور تشريعاتهم الجاهلية بعد نزول القرآن الكريم، ويشهد لذلك حديث أبي سفيان[41] في حواره قبل إسلامه مع هرقل الذي تعرض فيه إلى سمو التشريع الإسلامي وحديث جعفر[42] مع النجاشي.

وترى الإمام أبو زهرة قد أضاف إلى المظهر السابق- اشتمال التشريع الإسلامي على أحكام فريدة في بابها لم تسبق ولم تلحق بمثلها شريعة مع أمية النبي ﷺ - مظهراً آخراً وهو: عدالة

التشريع الإسلامي وعمومها الجنس البشري.

هذا وبعد عرض مظاهر الإعجاز التشريعي- السابقة الذكر- والاستدلال عليها وذكر أقوال العلماء في ذلك مع النظر إلى أمية الرسول صلى عليه وسلم وخلو الشرائع القائمة آنذاك عن مثل هذه المزايا والمظاهر وحتى يومنا هذا، وامتناع تحققها في الشرائع الأرضية لقصور نظر الإنسان وعجز العقل البشري، فإنها تحقق الغاية المرادة من المعجزة في أن القرآن كلام الله وتثبت صدق من أرسل به وأنزل عليه، والذي يحقق الإيمان بكل معانيه وأبعاده، وهذه الغاية أوضحها الله نتيجة للتحدي في قوله:﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾[43]، ولهذا عدّ كثير من العلماء هذه المظاهر في التشريع الإسلامي التي جاء بها القرآن، وجهاً من وجوه إعجازه.

رأي الباحث:

القرآن الكريم هو مصدر التشريع الإسلامي الأول، والسنة الشريفة هي مصدره الثاني بما اشتملت عليه من تأسيس للأحكام أو تبيين وتفصيل لتشريع القرآن- وهو الغالب- قال تعالى:﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[44]، وتلك المزايا التي ذكرتها للتشريع الإسلامي تثبتت له سواء كان مصدره القرآن أو السنة بما أسست من أحكام، والمظاهر التي ذكرتها فيه- مع النظر إلى أمية النبي ﷺ وخلو الشرائع عن مثلها آنذاك، وحتى يومنا هذا، وامتناع تحققها في أي تشريع أرضي لقصور نظر الإنسان وعجز العقل البشري- تحقق الغاية المرادة من المعجزة، وهي في التشريع القرآني والنبوي سواء.

وعليه فإن هذه المظاهر في التشريع الإسلامي وجه إعجاز في القرآن الكريم، ودليل مصدره الرباني، وأنه كلام الله الذي لا يشابه كلام، ودليل صدق المرسل به المنزل عليه، وأسلوب دعوة إلى القرآن بالقرآن، كما أنها تثبت أن السنة النبوية وحي رباني[45]- ابتداءً أو انتهاءً[46]- قال سبحانه:﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[47].

ولكن على فرض التسليم به وجهاً من وجوه إعجاز القرآن الكريم فإنه ليس كالإعجاز البياني المتحدى به- وهو وجه إعجاز مستقل للقرآن دون السنة_ لأن الله أضاف التحدي إلى

كل سورة من سور القرآن الكريم قال الله تعالى: "قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ"[48]، مما يعني أن وجه الإعجاز القرآني المتحدى به متحقق في كل سورة من سوره، وليس كذلك التشريع القرآني، فإن سوراً تخلوا منه وخصوصاً السور المكية، فإن قلت: تحدى الله في المرحلة الأخيرة بعد الهجرة ببعض مثلية لقوله تعالى في سورة البقرة: "وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ"[49]، قلت: هذا لا ينقض إضافة التحدي والوجه المعجز به إلى كل سورة من سوره، وإنما غاية الأمر أنه يتحداهم ببعض مثلية في وجه الإعجاز البياني العام في سور القرآن، وفي هذا قوة التحدي وغايته، وبنحو من هذا ناقش الإمام الخطابي قول من قال بأن القرآن معجز بما اشتمل عليه من الكوائن المستقبلة[50].

ولو افترضنا في غير الإعجاز البياني تحدياً للزم من ذلك أن يكون في وجوه الإعجاز المتحققة في السنة- كالتشريعي والعلمي- تحدياً وهذا مما لا يقول به أحد، إنما هو دليل مصدر للسنة وتصديق للنبي ﷺ والدعوة للتمسك بها والعمل بمقتضاها[51].

المبحث الثاني
دور التشريع القرآني في الإعجاز البياني

الدور الأول:

إن كتابة الكلام المنظوم البليغ في المعاني المألوفة المتداولة بين المتكلمين دون الكتابة في المعاني المبتكرة المستحدثة التي يصعب معها تخير الألفاظ فضلاً عن نظمها وفصاحتها.

وهذا القرآن الكريم يأتي بأرقى درجات النظم إحكاماً وأعلى طبقات البلاغة بهاءً، وأفصح الألفاظ اتفاقاً، في معانٍ مبتكرة جديدة من اعتقاد وتشريع... وما هذا إلا قوة في الإعجاز البياني في القرآن الكريم.

وأشار إلى هذا الإمام الباقلاني حيث يرى أن جملة وجوه الإعجاز ثلاثة، الثالث منها بديع النظم عجيب التأليف متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، ثم فصل القول في هذا الوجه، وذكر فيه عشرة معاني، قال في المعنى السابع منها: " وهو أن ورود تلك المعاني التي يتضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام والاحتجاجات في أصل الدين والرد على الملحدين على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر... ويمنع ذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعانٍ مبتكرة - وأسباب مؤسسة مستحدثة، فلو برع اللفظ في

المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر والأمر المتقرر المتصور، ثم إن انضاف إلى ذلك التصرف البديع، في الوجوه التي تتضمن تأييد مما يبتدئ تأسيسه ويراد تحقيقه، بأن التفاضل في البراعة والفصاحة، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وفقها لا يفضل أحدهما على الآخر، فالبراعة أظهر، والفصاحة أتم"[52]. فهذا هو الدور الأول للتشريع القرآني في الإعجاز البياني الذي يزيده قوة.

وأما الدور الثاني:

فأقول: مما تميز به الأسلوب البياني في القرآن الإيجاز، وأراء العلماء بين عد الإيجاز صفة غالبة في آيات القرآن، وبين عدّه كله إيجازاً[53].

ومما يعظم شأن الإعجاز البياني، أن الآيات المشتملة على الأحكام التشريعية جاءت- في كثير منها[54]- غاية في الإيجاز، قصداً في الألفاظ، ووفاء بالمعاني المحملة بها، على صورة أصول وكليات تشهد مرونتها على صلاحيتها عبر الزمن وفي كل مكان، وهذا مما تعجز عن مثله بلاغة البشر، فالإيجاز والتشريعات البشرية لا يلتقيان، وملاحقها أكثر من أصولها.

وأما الدور الثالث:

فأقول: الناظر في الأحكام التشريعية يرى أنها تسهم في إثراء ألفاظ اللغة بالمعاني والدلالات، حتى عُدّت ظاهرة، إنها ظاهرة التوسع الدلالي لألفاظ القرآن المعجز بما حملته من المعاني الجديدة تشريعية أو عقدية... فألفاظ عربية جعل لها القرآن المعاني الشرعية الاصطلاحية، كلفظ الصلاة والصوم...[55].

وأخيراً أقول: إن الاستجابة للتشريعات هي البعد العملي للإيمان ودليل تحققه في القلب، لذا اشتملت آيات التشريع القرآني على ظاهرة التأثير القرآني وذلك بتعقيب القرآن على الأحكام الشرعية بذكر الآخرة في ترغيب أو ترهيب واستثارة للعاطفة والعقل وتقوى القلوب، لضمان أداء العمل، فيما يمكن أن يعد من مظاهر وجه الإعجاز النفسي أو التأثيري في القرآن عند القائلين به[56]، ومثاله في استثارة العقل قوله تعالى:﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[57]، ومثاله استثارة العاطفة تعقيباً على النهي عن أخذ شيء من مهر امرأة عند طلاقها حيث قال سبحانه:﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[58] وفي التعقيب على إعطاء المرأة المطلقة قبل المس نصف فريضتها قال سبحانه:﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ

بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٧﴾﴾[59]، ومثال التذكير بالآخرة، ما جاء تعقيباً على قول المتخلفين عن القتال في غزوة تبوك﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّاۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾﴾[60]، والأمثلة في ذلك كثيرة.

وهنا نرى التباين بين التشريع الرباني والتشريعات الأرضية، فالباعث على الالتزام في التشريع الرباني وجداني ذاتي من داخل الإنسان مكللاً بالرضا والتسليم ومحاطاً بالرقابة الإلهية، مندفعاً إليه رغبة برضا الله والثواب ورهبة من غضبه والعقاب، بينما ترى الباعث على الالتزام بالتشريعات الأرضية خوف عقوبة القانون وشرطيه فإذا ما غاب غاب.

المبحث الثالث
نماذج من التشريع الإسلامي

النموذج الأول: من فقه العبادات(الزكاة):

إن الناظر في فريضة الزكاة، يرى فيها مظاهر ومزايا عدة، تثبت لك ربانية مصدر التشريع الإسلامي، فحِكمها التي تحقق مصالح العباد جلية واضحة، فهي تضرب سهماً في حفظ وتحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات.

فمن حكمها: على مستوى المجتمع التكافل الاجتماعي الذي ينهض بضعفاء المجتمع الإسلامي ومحتاجيه، بما يحفظ عليهم نفوسهم وأبدانهم و يحقق جانباً من حاجياتهم ورغباتهم، كما أن هذا التكافل الاجتماعي يقوي صلة أفراد المجتمع الإسلامي فتتآلف القلوب والأبدان وتتلاقى المشاعر والعواطف حتى تكون لحمة بين الأفراد كأعضاء الجسد الواحد، فهي تزيل أسباب الضغينة والحسد والحقد من نفوس أفراد المجتمع، وترسي أسباب المحبة والتقارب بين أفراده، ولذا نهى الله الغني أن يمن على الفقير مراعاة لمشاعره، وعدّ المن مبطلاً للصدقة، قال تعالى:﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ...﴾[61]، فإن كان الغني سبب نعمة الفقير في الدنيا، فإن الفقير سبب النعمة الأبدية الخالدة للغني في الآخرة، ويكون بذلك كله المجتمع أيضاً مجتمعاً مستقراً خالياً من الطبقية.

ومما تحققه في جانب التحسينات على مستوى الفرد– إضافة إلى إزالة أسباب الضغينة وتقوية الصلات– في أنها تنمي وتربي رغبة العطاء والكرم عند الإنسان فيخرج من دائرة الشح، وتقطع الأنانية وحب الذات، وتنمي الحس والشعور النفسي مع الآخرين، كما أنها طهرة وتزكية لصاحبها، قال تعالى:﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[62]، ومما يؤكد دور

الصدقة التربوي: فرض الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ تخفيفاً على النبي ﷺ إذ أثقل الصحابة عليه في المناجاة، فلما تحقق البعد التربوي نسخ الله هذا الحكم(63)، فحق أن نقول: الزكاة عبادة فردية بأدائها، جماعية في أثرها، فهذا المظهر الأول والمزية الأولى في فريضة الزكاة التي تثبت مصدرية التشريع الرباني في ما اشتملت عليه من حِكم تحقق مصالح العباد عبر الزمان وفي كل مكان.

ومن مظاهرها ومزاياها: العدالة: ومما يؤكد العدالة في هذه الفريضة أن الله جعل حق الفقير على الغني في زكاة المزروعات العشر إذا كانت تسقى بماء السماء حيث لا جهد ولا نفقة على زارعها في سقايتها، ونصف العشر في المزروعات التي بذل زارعها فيها مشقة وكلفة مادية في سقايتها، فهذه صورة من صور عدالة التشريع الإسلامي في فريضة الزكاة، كما أنه راعى بذلك معنى الواقعية فلم يشق على المكلفين بالزكاة وبين هذا بقوله سبحانه: ﴿إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُواْ﴾(64)أي إن يسألكم أموالكم فيجهدكم ويشق عليكم فتبخلوا، أضف إلى هذا نهى النبي ﷺ جباتها عن كرائم أموال المزكين، إلى غير ذلك من هذه الصور من العدالة الربانية ونهى بالمقابل الجباة عن أحط أموال المزكين كالشاة الهزيلة لتتحقق المنفعة للفقير، ليكون في هذا وغيره مظهر التوازن، وأيم الله لو أنك نظرت في التشريعات الأرضية لا تجد أثر العدالة البتة، ولا أقارنها بما هو بعيد من التشريع الرأسمالي أو الشيوعي، بل أقارنها بآخر القوانين في الجانب الاقتصادي- في بلادنا- تلك هي ضريبة المبيعات التي افترضت على أصحاب الأموال والتجار، ويدفعها المستهلكون- من العامة- في نسبة واحدة هي سواء على معدومهم وغنيهم.

ولو أنك نظرت في روية ودقة لتجدن كل ما أجملته لك من المظاهر العامة للتشريع الإسلامي (مظاهر الإعجاز التشريعي، أو مظاهر ربانية مصدره) هي متحققة في فرضية الزكاة، فشموليتها لكل أنواع الأموال التجارية والزراعية ومرونتها التي سمحت معالجة المستجدات من نواتج الآلات الصناعية وسيارات الأجرة والعمارات السكنية... مما يؤكد صلاحيتها لكل زمان إلى غير ذلك من المظاهر والمزايا.

ثم إنك ترى من خلال فريضة الزكاة التكامل في التشريع الإسلامي فهو لما فرض الزكاة على الأغنياء إنما فرضها في المال النامي، وحرّم كنز المال لتقوى بذلك عجلة اقتصاد المجتمع الإسلامي، وتوعد من كنز المال بالعذاب، فقال سبحانه:﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ

جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٥﴾﴾[65].

ولتحقيق قوة الاقتصاد أيضاً جعل حق الفقير أن يعطى من مال الزكاة ما يخرجه من دائرة الفقر[66] إلى دائرة الكفاية ثم الغنى لينهي بذلك على جيوب الفقر، ثم ليصبح فرداً إيجابياً لا سلبياً في المجتمع منتجاً بل ومزكياً.

ولعلك توافقني أن قوة الاقتصاد للمجتمع المسلم تعني الاستقرار والقوة السياسية له وعنوان البقاء.

إن هذا النظام يدعوا المسلمين للتشبث به كيف لا وهو النظام الرباني لمن خلق وهو أعلم بما يصلح لهم عبر الزمان، ولعلك ترى كيف الأنظار تتوجه إلى النظام الاقتصادي الإسلامي بعد سقوط النظام الاشتراكي وتأرجح النظام الرأسمالي.

وفي ما يؤكد عدم قبول الإسلام التجزئة في تشريعاته: أنك ترى ترابطاً جلياً بين نظم الإسلام في عبادة الزكاة فهي ترتبط بوضوح في النظام الاقتصادي، وبما تحققه من تكافل وقضاء على الطبقية ترتبط بالنظام الاجتماعي، وبما تحققه من أخلاق بأن تخرج صاحبها من دائرة البخل إلى الكرم ومن الأنانية وحب الذات إلى حب الآخرين ترتبط بالنظام الأخلاقي، وبما تحققه من استقرار للمجتمع والتفاف حول الدولة والرضا عنها قوة سياسية ترتبط بالنظام السياسي، وهذا شأن كل عبادة وتشريع في دين الله فتدبر.

النموذج الثاني: من فقه المطعومات: [تحريم الميتة ولحم الخنزير]:

من مظاهر ومزايا التشريع الإسلامي انسجام الأحكام الشرعية مع الفطرة وقبول العقل السليم لها، فتحريم الله للميتة منسجم مع الفطرة السليمة ويقبله العقل السليم، كما أن موتها حتف أنفها قد يكون لعلة تلحق أذى بآكلها وهذه إحدى الحِكم التي تحقق مصالح العباد.

وأما تحريم لحم الخنزير فلما ثبت أكله للقاذورات والنجاسات[67] وهذا مما تأباه الفطرة والعقل السليم، ومن حِكم تحريمه ما يلحقه من أذى بآكله، يقول السيد محمد رشيد رضا:" وأكل لحمه من أسباب الدودة الوحيدة القاتلة، ويقال إن له تأثيراً سيئاً في العفة والغيرة"[68]، ويقول الأستاذ سيد قطب:" فأما الخنزير فيجادل فيه الآن قوم... والخنزير بذاته منفر للطبع النظيف القويم... ومع هذا فقد حرمه الله منذ ذلك الأمد الطويل ليكشف علم الناس منذ قليل أن في لحمه ودمه وأمعائه دودة شديدة الخطورة (الدودة الشريطية وبويضاتها المتكيسة)، ويقول

الآن قوم: إن وسائل الطهو الحديثة قد تقدمت، فلم تعد هذه الديدان وبويضاتها مصدر خطرٍ لأن إبادتها مضمونة بالحرارة العالية التي توفرها وسائل الطّهو الحديثة، وينسى هؤلاء الناس أن علمهم قد احتاج إلى قرون طويلة ليكتشف آفة واحدة، فمن ذا الذي يجزم بأن ليس هناك آفات أخرى في لحم الخنزير لم يكشف عنها بعد؟ أفلا تستحق الشريعة التي سبقت هذا العلم البشري بعشرات القرون أن نثق بها وندع كلمة الفصل لها، ونحرم ما حرمت ونحلل ما حللت وهو من لدن حكيم خبير؟!"(69).

النموذج الثالث: من فقه العقوبات [القصاص في القتل العمد]:

الناظر فيما كانت عليه الجاهلية من عادة الثأر لقتيلهم يرى عجباً، فقد يقتل بالواحد أكثر من واحد أو من هو أفضل من القاتل في صور من الظلم متعددة، دون تحقيق الرادع من سوء الجريمة، فجاء الإسلام يراعي نوازع النفس والفطرة التي تدفع إلى الانتقام، فلربما المقتول هو الأب أو الأخ أو الابن... ، يقول الأستاذ سيد قطب: " ومن ثم تدرك سعة آفاق الإسلام وبصره بحوافز النفس البشرية عند التشريع لها، ومعرفته بما فطرت عليه من النوازع... إن الغضب للدم فطرة وطبيعة، فالإسلام يلبيها بتقرير شريعة القصاص، فالعدل الجازم هو الذي يكسر شرة النفوس، ويفثأ خنق الصدور، ويردع الجاني عن التمادي... "(70).

ولكن يقرر الإسلام القصاص- بمقتضى العدالة- من القاتل فحسب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى...﴾(71)، ثم تراه يرغب بالعفو ويندب إليه "فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ..."(72)، فإن لم يكن العفو وكان القصاص، فهو تربية للمجتمع بأسره وردع له عن الجريمة، ولو كان العفو والدية فلا تذهب حِكمة الزجر حيث يقول الشيخ ابن عاشور"وليس الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو، يناقض حكمة القصاص- في الردع والزجر- لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول الدية فلا يطمئن مضمر القتل- من أفراد المجتمع- إلى عفو الولي إلا نادراً، وكفى بهذا في الازدجار"(73).

ويقول السيد محمد رشيد رضا في الرد على من يرى أن القصاص قسوة يكفي دونه السجن من المستغربين والمستشرقين" نرى كثيراً من الناس حتى المتسبين إلى الإسلام يفترون بآرائهم ويرونها شبهة على الإسلام، وأما نافذ البصيرة العارف بمصالح الأمم الذي يزن الأمور بميزان المصلحة العامة لا بميزان الوجدان الشخصي الخاص بنفسه أو ببلده، فإنه يرى أن القصاص

بالعدل والمساواة هو الأصل الذي يربي الأمم والشعوب والقبائل كلها..."[74].

وبعد هذا العرض فإن في القصاص في القتل العمد، مظاهر متعددة تدل على ربانية التشريع وقصور البشر عن مثله، فترى أن القصاص ينسجم مع نوازع النفس في الفطرة- وهي إحدى مزايا هذا التشريع الإسلامي- ثم ينطوي على حِكم تسهم في حفظ الضروريات من مصالح العباد بحفظ النفوس وأمن المجتمع الإسلامي، فهو عقوبة رادعة وزاجرة فيها التربية العامة للمجتمع المسلم.

كما أن تشريع القصاص في القتل العمد جاء على أساس العدل والمساواة فالقصاص من القاتل فحسب، مفارقاً بذلك مفاهيم الجاهلية، إلى غير ذلك من المظاهر الربانية، يمكن أن يقف عليه الناظر المتدبر.

النموذج الرابع: في فقه المعاملات [أحكام الدّين]:

أدعك في هذا النموذج مع كلمات للأستاذ سيد قطب رحمه الله يجلي فيها عظمة التشريع الإسلامي في الدّين، ودقة تعبيره، ودور التشريع في الإعجاز البياني، حيث يقول في تفسيره لآية الدّين في سورة البقرة:" وإن الإنسان ليقف في عجب وفي إعجاب أمام التعبير التشريعي في القرآن ، حيث تتجلى الدقة العجيبة في الصياغة القانونية حتى ما يبدل لفظ بلفظ، ولا تقدم فقرة عن موضعها أو تؤخر، حيث لا تطغى هذه الدقة المطلقة في الصياغة القانونية على جمال التعبير وطلاوته، وحيث يربط التشريع بالوجدان الديني ربطاً لطيف المدخل عميق الإيحاء قوي التأثير، دون الإخلال بترابط النص من ناحية الدلالة القانونية، وحيث يُلحظ كل المؤثرات المحتملة في موقف طرفي التعاقد وموقف الشهود والكتّاب، فينفي هذه المأثورات ويحتاط لكل احتمال من احتمالاتها، وحيث لا ينتقل من نقطة إلى نقطة إلا وقد استوفى النقطة التشريعية بحيث لا يعود إليها، إلا حيث يقع ارتباط بينها وبين نقطة جديدة يقتضي الإشارة إلى الرابطة بينهما...

إن الإعجاز في صياغة آيات التشريع هنا لهو الإعجاز في صياغة آيات الإحياء والتوجيه، بل هو أوضح وأقوى، لأن الغرض دقيق يحرفه لفظ واحد، ولا ينوب فيه لفظ عن لفظ، ولولا الإعجاز ما حقق الدقة التشريعية المطلقة والجمال الفني المطلق على هذا النحو الفريد.

وفوق ذلك كله سبق التشريع الإسلامي بهذه المبادئ للتشريع المدني والتجاري بحوالي عشرة قرون كما يعترف الفقهاء المحدثون!!"[75].

وأختم بما عقب به على فاصله الآية حيث يقول: "فالإسلام يصنع القلوب التي يشرع لها! ويصنع المجتمع الذي يقنن له، صنعه إلهية متكاملة متناسقة، تربية وتشريع وتقوى وسلطان...

ومنهج للإنسان من صنع خالق الإنسان، فأنى تذهب شرائع الأرض، وقوانين الأرض ومناهج الأرض! أنى تذهب نظرة إنسان قاصر، محدود العمر، محدود المعرفة، محدود الرؤية، يتقلب هواه هنا وهناك، فلا يستقر على حال، ولا يكاد يجتمع اثنان منه على رأي، ولا على رؤية، ولا على إدراك؟ وأنى تذهب البشرية شاردة عن ربها، ربها الذي خلق والذي يعلم من خلق، والذي يعلم ما يصلح لخلقه، في كل حالة وفي كل آن؟!! ألا إنها الشقوة البشرية في هذا الشرود عن منهج الله وشرعه.. "(76).

نعم إن كلماته الصادقة المعبرة عن المفارقة بين التشريع الرباني والتشريعات البشرية أعظم وأجمل من أن يتبعها تعليق، بل إن أي تعليق عليها يعكرها.

الخاتمة

بعد الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات فإن هذه أهم نتائج الدراسة والنماذج المقدمة:

1. تدرس مظاهر الإعجاز التشريعي في القرآن والسنة بالوقوف على مزايا التشريع الإسلامي التي تتجلى واضحة شاهدة على نفسها بالتميز والانفراد عند المقارنة والمقابلة بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأرضية.

2. صلاحية الأحكام الشرعية لكل زمان مكان ومرونتها التي تسمح بمعالجتها كل المستجدات في حياة الأنام، وشموليتها واشتمالها عل الحكم البالغة التي تحقق مصالح العباد، مظاهر في التشريع الإسلامي يمتنع تحققها في الشرائع الأرضية لقصور نظر الإنسان وعجز عقله.

3. المساواة بين المكلفين بالأحكام الشرعية، وعدالتها وتوازنها وواقعيتها، وانسجامها مع الفطرة والعقل السليم، وعدم تناقضها واختلافها، مظاهر في التشريع الإسلامي يصعب تحققها في الشرائع الأرضية، تلك التي لا ينفك أصحابها عن تعديلها وتنقيحها بل إن ملاحقها أكثر من أصولها.

4. هذه المظاهر مجتمعة مع كثرة الأحكام وسعة التشريعات وحكمها البالغة، وعللها وأسبابها الباقية الفاعلة، وقواعدها القابلة للتفريع عليها لكل ما يستجد، مع أمية الرسول ﷺ والتي يستحيل عادة صدورها عن حكيم بل عن جملة حكماء البشر، إنه لدليل على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الرباني وصدق الرسول ﷺ وأن سنته الشريفة وحي إلهي ابتداءً وانتهاءً.

5. للتشريع الإسلامي دور في الإعجاز البياني من حيثيات متعددة، ولكنه يفترق عن الإعجاز التشريعي في أنه وجه إعجاز مستقل للقرآن الكريم دون السنة النبوية الشريفة وفيه

التحدي.

6. دراسة مظاهر الإعجاز التشريعي ومزايا أحكام الله تدل على أن نظم الإسلام تترابط فيما بينها وتعمل مع بعضها البعض في تحقيق الحياة الإسلامية المثلى التي أرداها الله سبحانه.

7. عدم قبول التشريع الإسلامي التجزئة: فهو يؤخذ كلاً متكاملاً، وبذلك يتلمس الناس إيجابية التشريع الرباني وخلوّه من كل سلبية وتوازنه مما يؤكد كماله وجماله.

8. شبهات المستشرفين وطعون المستغربين وما يشكل على الناس في التشريع الإسلامي إنما ينتج عن النظر إليه بمنظار التجزئة.

وصلى الله على سيدنا الرسول وعلى آله وأصحابه والتابعين واجز يا الله مشايخنا خير الجزاء.

قائمة المراجع

1- الأصفهاني، الراغب، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق أحمد فرحات، دار الدعوة، ط1، 1984م.

2- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق الخفاجي، دار الجيل، ط1، 1991م.

3- حبنكة، عبد الرحمن، قواعد التدبر الأمثل، دار القلم، ط2، 1989م.

4- الخالدي، صلاح، البيان في إعجاز القرآن، دار عمار، ط3، 1992م.

5- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، ط8، 1967م.

6- الخطابي، أبو سليمان حمد، البيان في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل، تحقيق محمد خلف الله، دار المعارف، ط4، لم يذكر تاريخ الطبعة.

7- الخن، مصطفى، البُغا، مصطفى، الفقه المنهجي، دار القلم، ط2، 1992م.

8- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1995م.

9- رضا، محمد رشيد، المنار، دار المعرفة، ط2، لم تذكر السنة.

10- الرماني، أبو حسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل، تحقيق محمد خلف الله، دار المعارف، ط4، لم يذكر تاريخ الطبعة.

11- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1، 1986م.

12- أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، لم تذكر الطبعة.

13- أبو زهرة، محمد، (شريعة القرآن دليل على أنه من عند الله) مقال ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية لم يذكر رقم الكتاب ضمن السلسلة، ط1961م.

14- زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط11، 1989م.

15- دراز، محمد، النبأ العظيم، دار القلم الكويت، لم تذكر الطبعة.

16- السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، ط2، 1989م.

17- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب، دار الفكر، لم تذكر الطبعة ولا تاريخها.

18- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، لم تذكر الدار ولا تاريخ الطبعة.

19- عباس، فضل، وسناء فضل، إعجاز القرآن الكريم، دار الفرقان، ط1، 1991م.

20- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، طبعة أمير قطر، تحقيق الرجالي، ط1، 1977م.

21- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل الفرقان، لم تذكر الطبعة.

22- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث، ط7، 1971م.

23- ابن القيم، إعلام الموقعين، بتحقيق مشهور حسن وأحمد عبد الله أحمد، ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.

24- الكفوي، محمود بن سليمان، الكليات، مؤسسة الرسالة، ط1، 1992م.

الهوامش:

(1) سورة الإسراء آية (9).

(2) زيدان، عبد الكريم "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية" (ص 34).

(3) سورة الشورى آية (13).

(4) الأصفهاني، الراغب، مقدمة جامع التفاسير (ص 77).

(5) سورة هود أية (13–14).

(6) اصطلح عليه بفقه السير لأنه يتحدث عن فقه سير المسلمين في الأرض فتحاً وجهاداً وعن فقه سيرهم في معاملة الآخرين، وأول من استعمل هذا المصطلح الحنفية، انظر: السرخسي، محمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1989(10/2).

(7) زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة(ص51).

(8) الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي(ص15).

(9) سورة الحج، آية (78).

(10) سورة البقرة، آية(185).

(11) زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية(ص35).

(12) الحديث صحيح رواه البخاري عن عائشة رقم (4304) و(6787) و(3733) ومسلم (1688). والترمذي رقم (1434) وأبو داود(4373) والنسائي (4901، 4900).

(13) انظر الآيات في سورة الأنعام من (136–150).

(14) قطب، سيد، الظلال(3/88).

(15) سورة البقرة، آية (85).

(16) سورة الحشر، آية (7).

(17) أخرج ذلك عبد الرزاق (18990) عن معمر عن يحيى بن أبي كثير قال: قال عمر ﷺ"لا يقطع في عذق، ولا عام السنة" وإن كان في الرواية ضعف لانقطاع بين ابن أبي كثير وعمر والأسانيد الأخرى الموصولة فيها مجاهيل، إلا أن الفقهاء أخذوا بمعنى الرواية، فمثلاً أخذ بها الإمام أحمد "قال السعدي (ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني)(259هـ): سألت أحمد عن هذا الحديث قال: العذق: النخلة، وعام السنة: المجاعة، قلت لأحمد: تقول به؟ فقال إي لعمري، قلت: إن سرق في مجاعة لا تقطعه؟ فقال: لا إذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة اهـ". انظر: ابن قيم، إعلام الموقعين، بتحقيق الشيخ مشهور حسن والدكتور أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ (4/351).

(18) الفرق بين العلة والسبب (أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل الشيء به، والسبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر ... ولكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. انظر الكليات الكفوي (3/21–22)، " وعند جمهور الأصوليين السبب: أعم من العلة في مدلوله فكل علة سبب وليس العكس، فإذا كانت المناسبة بين الوصف وربط الحكم به مما تدركه عقولنا فيسمى الوصف سبباً فقط، مثاله عقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية يقال له علة وسبب، وزوال الشمس عن وسط السماء يقال له سبب فقط. " انظر: الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي (1/652).

(19) الأصفهاني، الراغب، مقدمة جامع التفاسير ص(74).

(1) انظر صفة صيام البوذيين فيما كتبه القس هنغ مدير دير بوذي بيركلي، رسالة دكتوراة في الموقع (http://paramita-iypepad.com) وانظر: الخالدي، صلاح، إعجاز القرآن الكريم(ص328).

(21) سورة الحديد، آية (27).

(22) والحكمة عند الأصوليين: هي الباعث على تشريع الحكم والغاية البعيدة المقصودة منه، أو هي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها من الحكم أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درؤها أو تقليلها"، واعلم أن الحكمة تعرف بتطبيق الحكم والعمل به لأنها ثمرته وغايته، وهي اجتهادية ظنية في الغالب إلا ما جاء نص الحكم مشتملاً عليها، والفرق بين الحكمة والعلة: أن الحكمة لا تصلح معرّفة للحكم الشرعي في كل حال من الأحوال لأنها وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف البيئات وأنظار الناس، وأما العلة فهي وصف ظاهر منضبط معرّف للحكم" انظر: الزحيلي، أصول الفقه، (1/96).

(23) سورة الأنبياء، آية (17).

(24) سورة العنكبوت، آية (45).

(25) سورة النساء، آية(82).

(26) الرازي، التفسير الكبير (4/151).

(27) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (1/75).

(28) الخطابي، رسالة البيان في إعجاز القرآن (ص27).

(29) الأصفهاني، الراغب، مقدمة جامع التفسير (ص102).

(30) ابن عطية، المحرر الوجيز (1/59).

(31) تتبعت ذلك على الحاسوب، إلا مقالاً للإمام أبو زهرة سيأتي بيانه.

(32) رضا، محمد رشيد، المنار (1/206–207) بتصرف.

(33) لعله يعني به العبادات.

(34) قطب، سيد، في ظلال القرآن (4/421).

(35) نشر مقال الإمام في جريدة (المسلمون) بعنوان (شريعة القرآن دليل على أنه من عند الله)ونشر في كتيب في سلسة الثقافة الإسلامية.

(36) ترى أن الإمام أبو زهرة يجزم بعدم ذكر أحد لوجه الإعجاز التشريعي لا من السابقين ولا المحدثين قبله والحق كما بينت سابقاً أن الإمام القرطبي صرح به وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني، إلا أن أراد الدراسة المستقلة له.

(انظر سلسة الثقافة الإسلامية(ص7–8) ولم يذكر رقم الكتاب بين السلسلة وهو طبعة قديمة عام 1961م.37).

(38) المرجع السابق (ص8).

(39) أبو زهرة، المعجزة الكبرى (ص 91–92) بتصرف.

(40) المرجع السابق (ص92).

(41) انظر الحديث عند النجاشي رقم(4553).

(42) انظر الحديث في مسند أحمد (2/290، رقم(22498)).

(43) سورة هود، آية (13–14).

(44) سورة النحل، آية (44).

(45) وكذلك يقال في المضامين العلمية أنها تثبت وجه إعجاز في القرآن والسنة.

(46) قلت السنة وحي رباني ابتداءً أو انتهاءً: وذلك لأنه من يُجوّز اجتهاد النبي ﷺ في التشريع فإن الوحي إما يأتي مؤيداً له وأما يسكت عنه وإما يصححه وعليه يكون الوحي بصورته الثانية(انتهاءً) والله أعلم.

(47) سورة النجم، آية (3–4).

(48) سورة يونس، آية (38).

(49) سورة البقرة، آية (23).

(50) انظر الخطابي، رسالة، البيان في إعجاز القرآن، (ص23–24).

(51) أرى أن وجوه الإعجاز في القرآن متعددة، ولكن التحدي بالقرآن كان بالوجه البياني الذي تفارقه السنة فيه، والوجه البياني والوجوه الأخرى كلها تثبت مصدرية القرآن وصدق النبي ﷺ كما هي أسلوب دعوة إلى القرآن بالقرآن.

(52) الباقلاني إعجاز القرآن (ص 93–94).

(53) ممن قال بأن القرآن كله إيجاز من السابقين الرماني في رسالته (النكت في إعجاز القرآن) وقال: (فإطناب القرآن فيه إيجاز) (ص80)، ومن المحدثين الدكتور محمد دراز في كتابه (النبأ العظيم) وقال: (نسميه إيجازاً كله) (ص127–128).

(54) من أمثلة ذلك قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياة) (سورة البقرة، آية(187)). وهذا شأن كثير من آيات القرآن التشريعية إلا في القليل منها الذي يقتضي المقام تفصيلها كآية الدين وآيات الميراث، ولعل السبب: تعلق أحكامها بحقوق العباد.

(55) انظر حديثاً عن ظاهرة التوسع الدلالي في ألفاظ القرآن في كتاب التدبر الأمثل للشيخ حبنكة، (ص 460) وبحث لي بعنوان: (دور القرآن في حفظ اللغة العربية وأصالتها وتطورها).

(56) من أسبق القائلين به الإمام الخطابي، انظر رسالته: البيان في إعجاز القرآن، (ص70).

(57) سورة البقرة، آية (179).

(58) سورة النساء، آية (21).

(59) سورة البقرة، آية (237).

(60) سورة التوبة، آية (81).

(61) سورة البقرة، آية (264).

(62) سورة التوبة، آية (103).

(63) انظر سورة المجادلة الآيتين(12–13).

(64) سورة محمد، آية (36).

(65) سورة التوبة، آية (34–35).

(66) انظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب (171/1)، وترى للأسف في هذه الأيام خطأ أكثر الجمعيات ومراكز الزكاة والصدقات في أنها لا تعمل بموجب الحكم الفقهي والفهم الشرعي في الانتهاء من جيوب الفقر، وإنما تعطي عطايا يبقى معها الفقير جائعاً غير مكتف، سلبياً في المجتمع غير منتج!!.

(67) انظر الموقع الالكتروني(www. youtupe.com) لتتعرف على أكل الخنزير المنفر، ولذلك شرع حبس الدجاجة (الجلالة) حتى يطهر وينقى لحمها.

(68) رضا، محمد رشيد المنار(98/2).

(69) قطب، سيد، في ظلال القرآن (1/221).

(70) المرجع السابق (1/233).

(71) سورة البقرة، آية (178).

(72) سورة البقرة، آية (178).

(73) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير(2/145).

(74) رضا، محمد، المنار(2/124).

(75) انظر: قطب، سيد، في ظلال القرآن عند تفسيره الآية من سورة البقرة (282) (1/491).

(76) المرجع السابق (1/497).

The legislative inimitability in Quran

Dr. Ali Allane (*)

Abstract

This study deals with the legislative inimitability in Quran, and includes the saying of previous and modern scholars. What makes this study unique is its representation of the aspects of legislative inimitability based on the divisions and features of the Islamic legislation, and explaining the role of Quranic legislation in the eloquent inimitability, and includes samples thereof.

(*) - Balqa Applied University of Jordan.

تفسير القرآن الكريم بالمغرب العربي والأندلس

« دراسة تحليلية في تفاسير القرآن »

بقلم

د/ عبد الرحمن تركي (*)

ملخص

تطرقت في هذا المقال إلى تعريف تفسير القرآن الكريم، وإلى نشأته وتطوره، وأهم أعلامه وأشهر المصنفات في هذا العلم بالمغرب العربي والأندلس، كما تطرقت إلى مناهج بعض المفسرين واتجاهاتهم في تفسير القرآن، واعتمدت فيما سبق على مؤلفات مفسري المغرب العربي والأندلس التي وصلت إلينا، وعلى الدراسات التي تناولت تراجمهم وتحليل تفاسيرهم.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، وأشهد أن محمدا رسول الله خاتم النبيين وإمام المرسلين، وبعد:

تفسير القرآن، علم اهتم به المسلمون اهتماما كبيرا، وأولاه العلماء والفقهاء العناية والرعاية، وذلك لصلته بالقرآن، وهو الكتاب الذي أنزله الله بلسان عربي مبين على محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين بواسطة الملك جبريل عليه السلام، وهو الكتاب الذي يسّر الله حفظه وفهمه والعمل به، وصانه من التحريف والتبديل، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ (1).

إن القرآن نص معجز من ذاته، من مضمونه العقائدي أو الأخلاقي أو الفقهي، أو من إشاراته العلمية أو التاريخية، أو من لغته التي تميزت بخطاب كل الخلق على اختلاف مستوياتهم العلمية والثقافية.

وهو (أي القرآن) مرتب ترتيبا توقيفيا بوحي من الله تعالى، والسورة منه قد تتضمن آيات

(*) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

مكية وآيات مدنية تربط بينها روابط موضوعية، بحيث لا نجد خللا في المعنى أو في الفهم أثناء قراءة تلك الآيات، والمفسرون اتبعوا ترتيب المصحف، مستنبطين المناسبات بين الآيات والسور، وفوائد تكرار الموضوعات والقصص.

تعددت تفاسير القرآن باختلاف العصور والمشارب والمذاهب، فهناك تفاسير السلف أو التفسير بالمأثور[2]، والذي حوى كثيرا من الروايات والأخبار، وهناك تفاسير الفقهاء واللغويين والفلاسفة والمتصوفة.

وهناك تفاسير الفرق الإسلامية كالمعتزلة والخوارج والشيعة، والتي حوت آراء المذاهب العقائدية والفقهية، والردود على الخصوم والمخالفين، وقد تميزت بما يلي:

1 – جعلت من آي القرآن شاهدا على صحة آرائها ومبادئها التي آمنت بها سلفا قبل تفسير القرآن، نتيجة ظروف سياسية كما هو الحال بالنسبة للخوارج، أو نتيجة التأثر بما ترجم من التراث الفلسفي الأجنبي والذي حوى كثيرا من الأساطير والمجادلات العقلية العقيمة في مجال العقائد كما هو الحال بالنسبة للمعتزلة.

2 – استخدمت الشروح اللغوية لتساعد في الذهاب بالآيات لتوافق العقائد التي تعد مبادئ أساسية في المذهب.

3 – أهملت مصدر السّنة المفسرة للقرآن المبينة لمجمله المقيدة لمطلقه المخصصة لعمومه، فلم تستشهد بالأحاديث الصحيحة في مواضع احتيج إليها، واكتفت باجتهاداتها المبنية على شروح لغوية.

4 – من القرآن آيات محكمات، وأُخر متشابهات، وعرف العلماء والمفسرون المتشابه بأنه الغامض المعنى الذي لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى غيره من قرآن أو سنة، وما تسربت إلى تفسير القرآن الفهوم الخاطئة إلا نتيجة عدم رد المتشابه إلى المحكم، وعدم تبيين المجمل من القرآن بالمبيّن من القرآن أو من السنة.

5 – تجاسرت على القطع بمعنى الآية وتفسيرها، والرد على المخالفين دون استجماع كل العلوم التي يجب على المفسر أن يلّم بها قبل إقدامه على تفسير القرآن.

أما المفسرون بالمغرب العربي والأندلس فقد بذلوا جهودا كبيرة في تفسير القرآن وإيضاح معانيه وتفصيل أحكامه، مثلما بذل غيرهم من مفسري المشرق في تفسير القرآن، وفي الحقيقة أن المفسرين مهما بلغوا في تحصيل العلوم المساعدة على فهم القرآن فإنهم لن يقفوا عند نهاية، ولن يبلغوا الغاية في تقصي كل معاني القرآن وفوائده وعبره ومواعظه.

اتجه كل مفسر حسب التخصص العلمي الذي برع فيه، فسيطر عليه أثناء تفسيره للقرآن، فأبو بكر بن العربي غلب عليه بيان أحكام القرآن العملية، وكذلك أبو عبد الله القرطبي غلب عليه الجانب نفسه مع القراءات والإعراب، أما محي الدين بن عربي فغلب على التفسير المنسوب إليه أفكار الصوفية وأحوالهم مثل وحدة الوجود والفناء، وتأويل ما ذكر في القرآن من أشياء وحقائق مثل الرزق والمطر والمشرق والمغرب والجنة والنار، تأويلها إلى معان باطنية لا علاقة لها باللفظ القرآني من حيث اللغة.

ثالثا – تعريف علم التفسير ونشأته:

التفسير في اللغة راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسِرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصتها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه، وكأنه تسمية بالمصدر لأن مصدر (فعّل) جاء أيضا على (تفعلة) نحو جرّب تجربة وكرّم تكرمة، فالتفسير كشف المغلق من معاني اللفظ، وقيل (فسر) مقلوب من (سَفَر) ومعناه أيضا الكشف، يقال أسفر الصبح أضاء، وجاء في القرآن (وأحسن تفسيرا)[3] أي تفصيلا[4].

وفي الاصطلاح: هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصّها وعامّها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسّرها، وزيد: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعِبرها وأمثالها[5].

أو هو شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه [6].

والكلام على القرآن يستدعي الكلام في اثني عشر فنا من العلوم، وهي التفسير والقراءات والأحكام والنسخ والحديث والقصص والتصوف وأصول الدين وأصول الفقه واللغة والنحو والبيان، فأما التفسير فهو المقصود بنفسه وسائر هذه الفنون أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع منه [7].

التفسير في عهد النبي ﷺ والصحابة والتابعين:

نزل القرآن على نبي أميّ وقوم أميين ليس لهم إلا ألسنتهم وقلوبهم، وكانت لهم فنون من القول يذهبون فيها مذاهبهم ويتواردون عليها، نزل القرآن بلغة العرب وعلى أساليبهم في كلامهم ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [8]، وكان طبيعيا أن يفهم النبي

ﷺ القرآن جملة وتفصيلا، وقد تكفل الله تعالى بحفظه وبيانه ﴿إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾ [9] كما كان طبيعيا أن يفهم أصحاب النبي ﷺ القرآن في جملته، أي بالنسبة لظاهره وأحكامه، أما فهمه تفصيلا ومعرفة دقائق معانيه وأحكامه فهذا غير ميسور بمجرد معرفة لغة القرآن، بل لابد من البحث والنظر والرجوع إلى النبي ﷺ فيما يشكل عليهم فهمه، وذلك لأن القرآن فيه المجمل الذي يحتاج إلى تفصيل والمتشابه الذي يحتاج إلى المحكم لبيان معناه [10].

والصحابة أنفسهم كانوا يتفاوتون في القدرة على فهم القرآن وبيان معانيه المرادة منه، وذلك راجع إلى اختلافهم في أدوات الفهم، فقد كانوا يتفاوتون في العلم بلغتهم، فمنهم من كان واسع الاطلاع فيها ملّما بغريبها، ومنهم دون ذلك، ومنهم من كان يلازم النبي ﷺ فيعرف من أسباب النزول ما لا يعرفه غيره [11].

كان الصحابة يعتمدون في تفسيرهم للقرآن الكريم على أربعة مصادر هي [12]:

القرآن الكريم والنبي ﷺ والاجتهاد وقوة الاستنباط وأهل الكتاب من اليهود والنصارى.

1 – القرآن الكريم:

من تفسير القرآن للقرآن أن يُحمل المجمَل على المُبيّن ليُفسّر به، وأن يُشرح ما جاء موجزا بما جاء في موضع آخر مُسهبا كقصة موسى وفرعون جاءت موجزة في موضع وجاءت مسهبة مفصلة في موضع آخر.

أمثلة [13]:

1 – قوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾ [14] تفسيره عقبه في قوله تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ [15].

2 – قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خُلِق هلوعا﴾ [16] تفسيره عقبه في قوله: ﴿إذا مسّه الشر جزوعا وإذا مسّه الخير منوعا﴾ [17].

3 – قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ [18] نزل مطلقا ومعلوم أنه لم يرد به المسيح وعزيرا اكتفاء بالدلالة الظاهرة على أنه لا يعذبهما الله، فلما قال المشركون: هذا المسيح وعزير قد عُبدا من دون الله أنزل الله: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ [19].

4 – قوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾ [20] بيانه في قوله: ﴿وما أدراك ما يوم الدين ثم ما أدراك

ما يوم الدين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله﴾ [21].

5 – قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾[22] بيانه في قوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [23].

6 – قوله تعالى: ﴿يحلّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير وهُدوا إلى الطيب من القول﴾ [24] بيانه في قوله: ﴿وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحَزَن إن ربنا لغفور شكور﴾ [25].

7 – قوله تعالى: ﴿وإذا بُشّر أحدهم بما ضرب للرحمان مثلا﴾ [26] بيانه في قوله: ﴿وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى﴾ [27].

2 – النبي ﷺ:

وهو المصدر الثاني الذي كان يرجع إليه الصحابة في تفسيرهم لكتاب الله، فكان الواحد منهم إذا أُشكلت عليه آية من كتاب الله رجع إلى رسول الله ﷺ في تفسيرها فيبين له ما خفي عليه، كما أخبر الله عنه بذلك في كتابه حيث قال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتُبيّن للناس ما نُزّل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [28]، والذي يرجع إلى كتب الحديث النبوي يجد أنها قد أفردت بابا ذكرت فيه كثيرا من التفسير المأثور عن رسول الله ﷺ، من ذلك:

– ما رواه أحمد والبخاري ومسلم عن ابن مسعود قال: (لما نزلت هذه الآية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾[29] شق ذلك على الناس فقالوا: يا رسول الله وأينا لا يظلم نفسه ؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: إن الشرك لظلم عظيم ؟ إنما هو الشرك).

3 – المصدر الثالث:

وهو الاجتهاد وقوة الاستنباط، حيث كان الصحابة إذا لم يجدوا التفسير في القرآن ولا في الحديث النبوي رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم مستعينين على ذلك بما يأتي [30]:

1 – معرفة أوضاع اللغة وأسرارها، 2 – معرفة عادات العرب وما أحاط بنزول القرآن من ظروف وملابسات، 3 – معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، لاسيما في فهم الآيات التي فيها الإشارة إلى أعمالهم والرد عليهم، 4 – قوة الفهم وسعة الإدراك.

المثال: قوله تعالى: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ [31] لا يمكن فهم المراد منه إلا لمن عرف عادات العرب في الجاهلية وقت نزول القرآن، وهو أنهم كانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل المحرم بيته من بابه، وكان المحرم إذا أراد أخذ شيء من بيته تسنّم على ظهر البيت [32].

كذلك قوله تعالى: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾[33]، معناه المراد هنا تأخير حرمة شهر إلى شهر آخر، وكان العرب يحرمون القتال في الأشهر الحرم ولكنهم كانوا يتحايلون فإذا احتاجوا إلى القتال في شهر المحرم أحلوه وحرموا مكانه صفرا فإن احتاجوا إلى القتال أحلوه وحرموا ربيعا الأول حيث كان يشق عليهم أن يمكثوا ثلاثة أشهر متوالية دون حرب[34].

4 – المصدر الرابع:

ويتمثل في أهل الكتاب من اليهود والنصارى في عصر الصحابة، إذ لما كانت العقول تميل إلى الاستيفاء وحب الاطلاع على تفاصيل القصص جعل بعض الصحابة يرجعون في استيفاء هذه القصص التي لم يتعرض لها القرآن من جميع نواحيها إلى من أسلم من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار وغيرهم من علماء اليهود والنصارى[35].

اشتهر بالتفسير من الصحابة: الخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير، كما اشتهر في النقل عن ابن عباس تلميذه عكرمة بن عبد الله البربري المدني (25هـ–105هـ) الذي كان على مكانة عالية في التفسير والفقه، له (تفسير القرآن) اعتمد فيه على تفسير ابن عباس، كما روى عن علي بن أبي طالب وعائشة وأبي هريرة وغيرهم[36].

ومن المتكلمين في التفسير من التابعين الحسن البصري (ت 110هـ) ومجاهد بن جبر (ت 103هـ) وسعيد بن جبير (ت 95هـ) وقتادة بن دِعامة السدوسي (ت 118هـ) وعطاء بن أبي رباح (ت 114هـ) وعطاء بن أبي مسلم الخراساني (ت 133هـ) والضحاك بن مزاحم (ت 105هـ) وعمر ابن عبد العزيز (خامس الخلفاء الراشدين ت 101هـ)[37].

وفي القرن الثاني الهجري كانت التفاسير في أغلبها تهتم بالشرح اللغوي ونقل أسباب النزول والنسخ والقصص، أي أنها أخذت بعين الاعتبار الأجزاء التاريخية والفقهية واللغوية، وإلى جانب التفاسير القرآنية الجامعة ظهرت في الفترة نفسها دراسات لغوية في نص القرآن الكريم، منها: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ)[38].

كذلك اهتم علماء الحديث في النصف الأول من القرن الثالث الهجري بالتأليف في التفسير إلى جانب مؤلفاتهم في علم الحديث، فالبخاري (ت 256هـ) خصص كتابا لتفسير القرآن في صحيحه، وكذلك مسلم (ت 261هـ)، والكتاب الذي يعد هاما في القرن الثالث الهجري هو (جامع البيان في تفسير القرآن) لمحمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، وهو يضم أهم كتب

التفسير المؤلفة قبله كاملة تقريبا مع أسانيدها الدقيقة [39].

رابعا – التفسير بالمغرب العربي والأندلس:

لقي التفسير بالمغرب العربي والأندلس عناية هامة بوصفه أحد العلوم الإسلامية المرتبطة بالقرآن الكريم وتدبر معانيه ومقاصده، وبوصفه الطريق إلى استنباط أحكام الله تعالى وأوامره التي هي قوام العبادات والمعاملات.

واعتني في التفسير بالناحية الأثرية، حيث يفسر القرآن بالقرآن أو يفسر بالسنة أو بأقوال الصحابة والتابعين، وتُلقي التفسير من العلماء والفقهاء عن طريقي التدريس والتأليف، إلا أن التدريس كان غالبا، وذلك لانتشار الدروس والخطب والمواعظ في المساجد [40].

ويأتي في مقدمة المفسرين المشهورين أبو زكريا يحي بن سلام البصري الإفريقي (ت 200هـ)، وتفسيره (الذي أُلف بالقيروان ورُوي فيها) حلقة مهمة في تطور علم التفسير بالأثر أو المأثور، ذلك لأن تفسيره يقوم على إيراد الأخبار المسندة ثم التعقيب عليها بالنقد والاختيار المبني على المعنى اللغوي والتخريج الإعرابي على قراءة ابن مدينته أبي عمرو بن العلاء البصري، وبالإضافة إلى ابن سلام فإن من المفسرين الذين كانت لهم مكانتهم – سواء في المذاكرة والمدارسة أو في التأليف والتصنيف – في عصر ابن سلام وما بعده أسد بن الفرات (ت 213هـ)، وأبو داوود العطار (ت 244هـ)، وأبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني وكتابه (تفسير أوقات الصلوات)، وأبو الحسن علي بن خلف المعافري القابسي وكتابه (المنقذ في شُبه التأويل)، ومكي بن أبي طالب وكتابه (كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية في معاني القرآن وتفسيره وأنواع علومه) [41].

ومن أقدم التفاسير التي استفاد منها علماء التفسير بالمغرب العربي والأندلس تفسير ابن وهب المصري، وهو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المصري (125–197هـ)، لازم مالك بن أنس بالمدينة من سنة 148هـ إلى 179هـ سنة وفاة الإمام مالك، سمع منه الموطأ ومسائله، ورواياته عن أئمة التفسير كعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود ومجاهد بن جبر وطاووس بن كيسان ومحمد ابن شهاب الزهري ومالك بن أنس والليث بن سعد، وروى عن الحجازيين والشاميين والمصريين الذين لقيهم في رحلته وأثناء إقامته بالحجاز، وانفرد برواية أحاديث وآثار [42].

وروى عنه تفسيره سحنون بن سعيد التنوخي (160–240هـ) إمام مذهب المالكية في إفريقيا، لزم شيخه عبد الله بن وهب أثناء رحلته إلى مصر وتفقه عليه، ولي قضاء القيروان في آخر عمره إلى أن توفي [43].

يعد الجزء الأول من تفسير القرآن من الجامع لابن وهب من أقدم المخطوطات في علم تفسير القرآن بالمأثور، إذ ليس بين المؤلف وبين هذه النسخة في سلسلة رواية الكتاب غير ثلاثة أفراد فقط وهم: سحنون بن سعيد وعيسى بن مسكين وعبد الله بن مسرور، وهو الناسخ لهذا الجزء في أواخر القرن الثالث الهجري (44).

يفسر الآيات بناء على الناحيتين اللغوية والأثرية، فيأتي بمفردات الكلمة في اللغة أو بما أُثر في معناها عن أئمة التفسير، ومن الأمثلة في تفسيره ما يلي:

1 – يفسر كلمة (الأبّ) بما يأكل الأنعام، وكلمة (اللمم) بما هو دون الشرك، و(كذبت ثمود بطغواها) بأجمعها، كل ذلك بروايات يرويها عن الصحابة والتابعين (45).

2 – يفسر ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾ بقوله: خلقناه مستويا، وخلق كلّ دابة على أربع، و﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾، الحكمة بالفهم، وفصل الخطاب بالشهود، و﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون﴾، فضل الله القرآن، ورحمته أن جعلهم من أهل القرآن (46).

3 – يفسر ﴿أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ بروايته: اللاعنون البهائم: الإبل والبقر والغنم تلعن عصاة بني آدم إذا أجدبت الأرض، ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ بروايته: لم يخلقهم ليختلفوا، ولكن خلقهم للجماعة والرحمة(47).

4 – يفسر ﴿والليل إذا عسعس﴾ بروايته: إذا ذهب، و﴿والليل إذا سجى﴾ بروايته: سجوه سكونه، و﴿ذي مسغبة﴾ بروايته: ذي مجاعة، و﴿إن الإنسان لربه لكنود﴾ بروايته: لكفور (48).

5 – يفسر﴿وما نتنزل إلا بأمر ربك﴾ بروايته عن سعيد بن جبير عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال لجبريل: لو زرتنا أكثر مما تزورنا، فأنزل الله: ﴿وما نتنزل إلا بأمر ربك﴾ (49).

6 – يفسر ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ أو بظنين: ما هو بكاذب وما هو بفاجر، والظنين المتهم، والضنين البخيل (50).

وممن صنّف في التفسير من أهل المغرب والأندلس القاضي منذر بن سعيد البلوطي وكتبه المروية عنه أحدها في غريب القرآن، والثاني في ناسخ القرآن ومنسوخه، والثالث في إعراب القرآن، ثم جاء القاضيان أبو بكر بن العربي وأبو محمد عبد الحق بن عطية، فأما ابن العربي فصنف كتاب (أنوار الفجر) في الجمع لعلوم القرآن، وكتاب (أحكام القرآن) في التفسير الفقهي للقرآن، وأما ابن عطية فاطلع على تفاسير من كان قبله فهذّبها ولخصّها، وتفسيره من أهم مصادر

تفسير القرآن بالسنة وبالمأثور [51].

ومما ورد من أسماء تفاسير أهل المغرب والأندلس: تفسير محي الدين بن عربي (ت 638هـ) على طريقة أهل التصوف، وكتاب غريب القرآن لأبي يحي بن الفرس (عبد الرحمان بن عبد المنعم ت 663هـ)، وتفسير ابن عرفة (أبو عبد الله محمد بن عرفة المالكي المتوفي بتونس سنة 803هـ) [52].

أما أهل التفسير بالجزائر فنجد سلسلة من المفسرين تداولوا على هذا العلم واشتغلوا به تدريسا أو تأليفا، منهم: عبد الرحمن بن رستم (ت 171هـ) مؤسس الدولة الرستمية[53]، هود بن محكم الهواري (ق 3هـ)، أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي التلمساني (ت 402هـ) [54]، ومروان بن علي الأسدي أبو عبد الملك البوني (من عنابة ت 439هـ)[55] ، وأبو الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحوي (من قلعة بني حماد ت 513هـ)[56]، وعبد الحق بن غالب بن عطية (ت 542هـ) [57]، وأبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت 570هـ) [58]، وعلي بن عبد الله أبو الحسن الوهراني (ت 615هـ) [59]، ومحمد بن عبد الرحمان الشهير بابن زاغو التلمساني (ت 845هـ)[60]، وأبو الفضل محمد المشدالي (من مشدالة قرب بجاية ت 864هـ)[61]، وعبد الرحمان الثعالبي، ومحمد بن يوسف أبو عبد الله السنوسي (ت 895هـ) [62]، وعلي بن محمد الميلي (ت 1833م) [63]، وطاهر الجزائري (ت 1920م) [64]، وعبد الحميد بن باديس (ت 1940م) [65].

ومنهم كذلك أحمد بن علي أبو العباس البوني، له تحفة الأحباب ومنية الأنجاب في أسرار الله وفاتحة الكتاب، وأبوراس الناصر ، وله التيسير إلى علم التفسير، وأحمد بن مصطفى بن عليوة العلوي المستغانمي، وله لباب العلم في تفسير سورة النجم، وخالد بن الأمير عبد القادر الجزائري، له رسالة في التفسير، وعبد العزيز الثعالبي الجزائري، وله روح القرآن، ومحمد بن أحمد المعسكري الراشدي، له التيسير إلى علم التفسير، ومحمد حسين الخضر الطولقي، وله أسرار التنزيل، ومحمد الصالح الصديق، وله مقاصد القرآن وومضات من سورة الفاتحة، ومحمد المكي بن عزوز البرجي، له تهذيب التفاسير القرآنية، ومحمد بن يوسف اطفيش، له هميان الزاد ليوم الميعاد وتيسير التفسير، وإبراهيم بن عيسى أبو اليقظان وكتبه متعددة في تفسير القرآن وعلومه ومنها (تفسير الجزء الثلاثين من القرآن الكريم)، وإبراهيم بن محمد اطفيش أبو إسحاق، له تفسير سورة الفاتحة وتأويل المتشابه [66].

خامسا – من أهم المؤلفات في التفسير بالمغرب العربي والأندلس:

1 – الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّن من السّنة وآي الفرقان:

أ – التعريف بالمفسر:

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأندلسي القرطبي، له من المؤلفات إضافة إلى (الجامع لأحكام القرآن) كتاب (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) وكتاب (التذكار في أفضل الأذكار) وكتاب (التذكرة بأمور الآخرة)، كانت أوقاته معمورة ما بين عبادة وتصنيف، وكانت وفاته سنة 671 هـ (67).

ب – التعريف بتفسيره ومنهجه:

يُعرف تفسيره بـ (الجامع لأحكام القرآن)، طُبع مرات عديدة في عشر مجلدات، وفي عشرين مجلدا، وتداوله أهل العلم والفقه نظرا لنفعه ويسره.

لم يتضمن هذا التفسير تفصيل القصص والتواريخ، وتضمن عوضها أحكام القرآن بتوسع واستنباط الأدلة وذكر القراءات والإعراب والناسخ والمنسوخ (68).

يقول القرطبي: " فلما كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع، الذي استقل بالسنة والفرض، ونزل به أمين السماء إلى أمين الأرض، رأيت أن أشتغل به مدى عمري وأستفرغ فيه مُنتّي (أي قوتي) بأن أكتب فيه تعليقا وجيزا يتضمن نُكتا من التفسير واللغات والإعراب والقراءات والرّد على أهل الزيغ والضلالات، وأحاديث كثيرة شاهدة لما نذكره من الأحكام ونزول الآيات، جامعا بين معانيها ومبينا ما أُشكل منها بأقاويل السلف ومن تبعهم من الخلف "(69).

ويقول: " وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها والأحاديث إلى مصنفيها... وأضرب عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين إلا ما لابد منه ولا غنى عنه للتبيين، واعتضت من ذلك تبيين آي الأحكام بمسائل تسفر عن معناها، فضمنت كل آية تتضمن حكما أو حكمين فما زاد مسائل تبين ما تحتوي عليه من أسباب النزول والتفسير الغريب والحكم، فإن لم تتضمن حُكما ذكرت ما فيها من التفسير والتأويل " (70).

ومن محاسن هذا التفسير أنه يخرج الأحاديث ويعزوها إلى من رووها، كما أنه صان كتابه من الإكثار من ذكر الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة، كما أنه إذا ذكر بعضها مما يخل بعصمة الملائكة أو الأنبياء فإنه يبطلها أو يضعفها، كما فعل في قصة زواج النبي محمد ﷺ بالسيدة زينب بنت جحش (71).

تتجلّى في هذا التفسير عمق مؤلفه في البحث ومقدرته على فهم كتاب الله وإلمامه بأصول علوم الشريعة وفروعها، من لغة وأدب وبلاغة، واستنباطه الأحكام الشرعية من نصوص

الآيات الكريمة، حتى ليكاد يستغني القارئ لهذا التفسير عن دراسة كتب الفقه[72].

وإن أُخذ عليه شيء فليس إلا هنات يسيرة لا تنقص من مقداره ولا تغضّ من قيمته، من ذلك أنه خالف أحيانا ما اشترطه على نفسه في مقدّمة كتابه من إعراضه عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين إلا ما لابد منه ولا غنى عنه للتبيين، فليس مما لابد منه مثلا ما ذكره عن كلب أصحاب الكهف والاختلاف في لونه وفي اسمه، إلى غير ذلك من الأمثلة التي ترد في مناسبات مختلفة، جارى فيها من المفسرين الذين ينقلون من الإسرائيليات ولا يتحرون الدقة في المعلومات الكونية خصوصا في الكلام على خلق السموات والأرض وتأويل الآيات التي تتعرض للظواهر الطبيعية أو تُشير إلى المسائل العلمية [73].

ويتضح منهجه التفسيري في النقاط الآتية:

1 – الجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي: القارئ لـ (الجامع لأحكام القرآن) يجد أن القرطبي غالبا ما كان يعود إلى القرآن نفسه لبيان معاني الآيات المراد تفسيرها، ومثال ذلك أنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾[74] فسّر السجود لآدم بمعنى اتخاذه قبلة مستعينا على هذا المعنى بالقرآن فيقول: " معنى ﴿اسجدوا لآدم﴾ اسجدوا لي مستقبلين وجه آدم، وهو كقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [75] أي عند دلوك الشمس، وكقوله: ﴿فقعوا له ساجدين﴾ [76] أي فقعوا لي عند إتمام خلقه ومواجهتكم إياه ساجدين " [77] .

أما فيما يخص تفسير القرآن بالسنة فإن القرطبي استشهد بالأحاديث النبوية من أجل شرح معاني الآيات القرآنية، من ذلك تفسيره لقوله تعالى:﴿ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا﴾ [78]، حيث أورد الحديث النبوي الذي يرويه مسلم في صحيحه: (أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول ؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن لم يكن فيه فقد بهته) [79].

يورد القرطبي في كثير من المواضع جميع الروايات والآثار المتعلقة بالموضوع المراد بحثه ومناقشته، ويجتهد في فهم النصوص والتوفيق فيما بينها، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ [80]، وبعد أن نقل الأقوال المتعددة في تعيين الصلاة الوسطى اختار القول بأنها غير متعينة، خبأها الله في الصلوات كما خبأ ليلة القدر في رمضان، وكما خبأ ساعة يوم الجمعة وساعات الليل المستجاب فيها الدعاء، ليقوموا بالليل في الظلمات لمناجاة عالم الخفيات،

وقال بأن هذا القول هو الصحيح لتعارض الأدلة وعدم الترجيح[81].

2 – المقارنة بين المذاهب الفقهية واتباع الدليل الشرعي: يتجلى من خلال قراءة كتاب (الجامع لأحكام القرآن) أن القرطبي مطلع على المذاهب الفقهية واختلافاتها، يأتي بأقوال الفقهاء السابقين ويناقشها ويبين تعارضاتها بناء على الأدلة الشرعية، وكنموذج على هذا: عند تفسير قوله تعالى: ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ [82] أتى برأي أبي حنيفة الذي ذهب إلى إيجاب الزكاة في كل ما تنبت الأرض طعاما كان أو غيره، وبرأي مالك الذي ذهب إلى إيجاب الزكاة في كل مقتات ومدخر، وبرأي أبي بكر بن العربي من تفسيره (أحكام القرآن) الذي أيد مذهب أبي حنيفة وقواه في هذه المسألة [83].

ويرد على المخالفين كما هو الحال عند تفسير قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك﴾ [84]، حيث يرد تفسير طلب موسى عليه السلام النظر إلى الله تعالى على أنه أراد طلب آية أو معجزة، يقول القرطبي: "ولا يجوز الحمل على أنه أراد: أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك، لأنه قال (إليك) و(قال لن تراني)، ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل، كما أعطاه سائر الآيات، وقد كان لموسى عليه السلام فيها مقنع عن طلب آية أخرى، فبطل هذا التأويل" [85].

3 – يأتي بالاستعمالات اللغوية المتعددة للفظ ويجعلها مرجعا موثوقا به بجانب النقول المأثورة، يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿والله يعدكم مغفرة منه وفضلا﴾ [86]، يقول: " الوعد في كلام العرب إذا أطلق فهو في الخير، وإذا قُيد بالموعود ما هو فقد يقدّر بالخير وبالشر كالبشارة، فهذه الآية مما يقيد فيها الوعد بالمعنيين جميعا" [87].

4 – يأتي بأبيات كثيرة من الشعر العربي لاسيما من شعراء الجاهلية وصدر الإسلام للاستدلال على صحة ما ذهب إليه في شرح كلمة أو لفظ وبيان معناه، مثل تفسيره لقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾ [88] يقول في تفسير كلمة (الوجه) "اختلف الناس في تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى في القرآن والسنة، فقيل: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد وأجلها قدرا، وقد تذكر صفة الشيء والمراد بها الموصوف توسعا، وقيل المراد بالوجه هنا الجهة التي وُجّهنا إليها أي القبلة، وقيل الوجه

القصد، كما قال الشاعر[89]:

أستغفر الله ذنبا لستُ محصيه ربّ العباد إليه الوجه والعمل "

5 – يأتي بوجوه الإعراب والنحو ليبين تعدد المعاني والأحكام الشرعية التي يمكن استخلاصها من الآية أو الجملة محل التفسير، مثل قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[90] يقول: " (إنما) كلمة موضوعة للحصر تتضمن النفي والإثبات، فتثبت ما تناوله الخطاب وتنفي ما عداه، وقد حصرت هاهنا التحريم، (الميتة) نصب ب (حرم) و(ما) كافة، ويجوز أن تجعلها بمعنى (الذي)، وترفع (الميتة والدم ولحم الخنزير) على خبر (إن)، وفي (حرّم) ضمير يعود على الذي، وقُرئ (حُرِّم) بضم الحاء وكسر الراء ورفع الأسماء بعدها إما على مالم يسمّ فاعله، وإما على خبر إنّ "[91].

2 – مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير أو تفسير ابن باديس:

أ – التعريف بعبد الحميد بن باديس (1889–1940م)[92]:

ولد في أسرة علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصنهاجية، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان، تلقى العلم والدين على يد أحمد أبو حمدان الونيسي، توجه عام 1908م إلى جامع الزيتونة وتخرج منه بشهادة التطويع عام 1912م، حج في العام نفسه، والتقى في المدينة المنورة بالبشير الإبراهيمي، حيث تشاورا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تم إنشاؤها عام 1931م، وكان لها أثر كبير في بث الروح الوطنية وأسباب النضال في وجه الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ على التراث العربي والثقافة الإسلامية في الجزائر، اشتغل بالصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها (المنتقد) و(الصراط) و(الشريعة) و(البصائر) و(الشهاب)، وشجع بناء المدارس العربية وتأسيس نوادي الشباب في أنحاء الجزائر، من آثاره: مجالس التذكير من كلام البشير النذير، العقائد الإسلامية، أحسن القصص، ومقالات صحفية عديدة.

ب – منهجه في التفسير:

عبد الحميد بن باديس علم كبير من أعلام الجزائر، وشخصية علمية عظيمة في رحاب الحضارة العربية والعلوم الإسلامية، وهو أحد الذين قاوموا الاستعمار الفرنسي بالقلم واللسان، له أعمال جليلة في التربية والتعليم والإعلام، وهو من مفسري القرآن بالجزائر والمغرب العربي.

ثابر ابن باديس على تفسير القرآن في حلقات عامة إلى جانب التعليم المدرسي، وقد أنهى

دروس التفسير عام 1938م [93].

وكان له ذوق خاص في فهم القرآن، يرفده بعد الذكاء المشرق والقريحة الوقادة والبصيرة النافذة بيان ناصع واطلاع واسع وذرع فسيح في العلوم النفسية والكونية وباع مديد في علم الاجتماع ورأي سديد في عوارضه وأمراضه، وله في القرآن رأي بنى عليه كل أعماله في العلم والإصلاح والتربية والتعليم وهو أنه لا فلاح للمسلمين إلا بالرجوع إلى هديه والاستقامة على طريقته وهو رأي الهداة المصلحين من قبله [94].

يُعرف تفسيره بمجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، وهو عبارة عن مجموع ما نشر من تفسير لبعض آيات القرآن في افتتاحيات (الشهاب) التي كان يكتبها ابن باديس تحت عنوان (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) [95].

انتهج ابن باديس التفسير بالمأثور، مقتديا بالمفسرين الذين تقيدوا في تفاسيرهم بالقرآن والحديث النبوي والإجماع والقياس وبما أثر عن الصحابة والتابعين، ومن هؤلاء[96]:

1 – أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ): ومصنفه (جامع البيان في تفسير القرآن) الذي اعتبر مرجعا رئيسيا للمفسرين بالمأثور، كما اعتبر مصنفه (تاريخ الأمم والملوك) مرجعا رئيسيا للمؤرخين.

2 – عماد الدين إسماعيل بن كثير (ت 774 هـ): ومصنفه (تفسير القرآن العظيم) وهو الأكثر تداولا بين الناس.

3 – جلال الدين عبد الرحمان بن محمد السيوطي (ت 911 هـ): ومصنفه (الدر المنثور في التفسير بالمأثور).

ويختلف ابن باديس عن المفسرين القدامى في أن تفسيره يندرج ضمن التفسير الموضوعي الوعظي المدرسي، لا يشتغل فيه بما لا عمل من ورائه كتفصيل القصص، والخوض في الغيبيات التي لا يطالها العقل، لا يستخدم الدرس اللغوي كشرح الألفاظ والإعراب إلا بما يخدم غرضه في التفسير من توضيح المعنى والدلالة على مقصد الآية وحكمها، يجمع الآيات ذات الموضوع الواحد لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، تعددت فيه مواضع الحض على التوحيد والعبادة والأخلاق وإن اختلفت الألفاظ والتراكيب.

يضع ابن باديس عنوانا لمجموع آيات ثم يثني بالمناسبة أحيانا ثم شرح الألفاظ ثم التراكيب ثم المعنى العام ثم مسائل الآية أو الآيات وأحكامها ثم تنبيهات أو ملاحظات أو لواحق وقد تكون ما

يستنتجه من الآية من عبر وعظات أو إشارات، يقول: "وعلى التفسير، ويكون بسرد تفسير الجلالين على المتعلم وهو يبين ما يحتاج للبيان، والمقصود من هذا أن يطلع المتعلم على التفسير بفهم المفردات وأصول المعاني بطريق الإجمال" [97]، وهو بهذا يرى أن المتعلم لابد أن يتعرف أولا على مفردات الآية ويفهم معاني ألفاظها وعباراتها فيتكون لديه معنى عام إجمالي للآية.

أمثلة من تفسيره:

1- يضع لمجموع آيات ﴿وهذا ذكر مبارك أنزلناه﴾[98] ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾[99] ﴿وأن أتلو القرآن﴾[100] عنوانا هو (القرآن أفضل الأذكار)، ثم يشرح هذا العنوان ويفصّله تحت عناوين فرعية هي: القرآن أفضل الأذكار من طريق الأثر، القرآن أفضل الأذكار من طريق النظر، الذكر القلبي، الذكر اللساني، الذكر العملي، مقدار التلاوة، ما يقصده من التلاوة [101].

2- يستدل بالآيات ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ ﴿وادعوه خوفا وطمعا﴾ ﴿أمّن يجيب المضطر إذا دعاه﴾ ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه﴾ ﴿فلا تدعو مع الله أحدا﴾ ﴿إياك نعبد﴾، وبحديث النبي ﷺ في وصيته لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ﴿وإذا سألت فاسأل الله﴾، يستدل على أن الدعاء عبادة، وكل عبادة فإنها لا تكون إلا لله، فالدعاء لا يكون إلا لله، فإن قيل إن الداعي للمخلوقات لا يُسمي دعاءه عبادة كان الجواب أن من فعل ما يسميه الشرع عبادة كان فعله عبادة، لأن العبرة بتسمية الشرع لا بتسميته [102].

3- مما يتميز به ابن باديس في تفسيره توظيف المعارف العلمية الكونية والنفسية باعتدال من غير أن يخرج عن المعنى العام للآية وما ترشد إليه، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا﴾ [103] يقول: " فمحونا: المحو هو الإزالة، إزالة الكتابة من اللوح وإزالة الآثار من الديار، فمحو (آية الليل) إزالة الضوء منها، وهذا يقتضي أنه كان فيها ضوء ثم أُزيل، فتفيد الآية أن القمر كان مضيئا ثم أُزيل ضوؤه فصار مظلما، وقد تقرر في علم الهيئة أن القمر جُرم مظلم يأتيه نوره من الشمس، واتفق علماء الفلك في العصر الحديث بعد الاكتشافات والبحوث العلمية أن جُرم القمر كالأرض كان منذ أحقاب طويلة وملايين السنين شديد الحمو والحرارة ثم برد فكانت إضاءته في أزمان حموه وزالت لما برد " [104].

سادسا – خاتمة:

توصلنا بعد القيام بدراسة تفاسير علماء المغرب والأندلس إلى النتائج الآتية:

1 - أن هؤلاء العلماء اطلعوا ونقلوا من تفاسير أهل المشرق لاسيما من جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري من ناحية الأقوال المأثورة في التفسير، ومن الكشاف للزمخشري من ناحية كشف النواحي الإعجازية والبيانية للقرآن الكريم.

2 - تميز كل تفسير بميزة خاصة تميزه عن غيره من التفاسير، وذلك بحسب اهتمام كل مفسر والناحية العلمية التي برع فيها، فنجد التفسير الفقهي وبيان الأحكام الشرعية العملية لدى أبي بكر بن العربي في (أحكام القرآن)، ونجد التفسير اللغوي والاهتمام بجوانب النحو والإعراب لدى أبي حيان الأندلسي في (تفسير البحر المحيط).

3 - نجد في معظم تفاسير علماء المغرب والأندلس البدء بالجانب اللغوي في الآية القرآنية، بشرح غريب الألفاظ، والربط بين المعاني اللغوية والمعاني الشرعية الاصطلاحية، واستنباط الأحكام الشرعية من اعتقادية وأخلاقية وعملية، وذلك بالرجوع إلى السنة النبوية المطهرة لأنها شارحة للقرآن مبيّنة لمتشابهه ومفصلة لمجمله، والتطرق في ثنايا ما سبق إلى القراءات واختلافها وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

4 - كان لأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي (ت 543هـ) والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية (ت 546هـ) التأثير الكبير على من جاء بعدهما من المفسرين، وذلك لأنهما التزما بالتفسير بالمأثور وبيان الأحكام الشرعية التي يحتاجها الناس في بيان دينهم وعبادتهم، كما التزما بشرح الألفاظ القرآنية وفقا للغة العربية، مع الاستشهاد بالأحاديث النبوية المبينة للقرآن الكريم.

5 - نلاحظ ظهور التفسير الصوفي الفلسفي للقرآن الكريم، والذي يؤمن أصحابه أن للآية ظاهرا وباطنا (الشريعة والحقيقة)، والذي يجنح إلى الإغراق في المعاني البعيدة عن الآية، والتي لا صلة لها بالألفاظ من الناحية اللغوية، ويرجع نشوء هذا النوع من التفسير إلى بدايات امتزاج علم التصوف بما تُرجم من الفلسفة اليونانية لاسيما في مجال الإلهيات والنبوات، ومثال هذا النوع من التفسير التفسير المنسوب إلى محي الدين بن عربي.

6 - تنحصر اتجاهات المفسرين المذهبية تقريبا في الاتجاهات المالكية والإباضية والصوفية، مع تباين في استخدام التحليل اللغوي لنصرة آراء المذهب ومناقشة الآراء المخالفة.

7 - ما يميز تفسير القرآن الكريم بالمغرب العربي والأندلس أن التأليف فيه قليل بالمقارنة مع المشرق العربي، وإضافة إلى هذا تميزت أعمال مفسري المغرب العربي والأندلس تقريبا بالجمع

والتحليل والمناقشة لما حُفظ أو رُوي من المفسرين المتقدمين.

8 - نلاحظ تقاربا في التحليل اللغوي لكثير من الآيات القرآنية بين محمد بن يوسف اطفيش في كتابه (تيسير التفسير) والزمخشري في (الكشاف)، مما يدل على امتزاج الفكر الإباضي بتراث المعتزلة.

9 - نلاحظ في كتاب المواقف للأمير عبد القادر تأثرا بتفسير القرآن الكريم لمحي الدين بن عربي، وذلك في تأويل معاني الألفاظ في بعض الآيات القرآنية تأويلا بعيدا عن ناحية اللغة، وينسجم مع مبادئ التصوف الفلسفي.

10 - غلب على المفسرين المحدثين كابن باديس الجانب التعليمي التربوي في التفسير، وذلك لأنهم يؤمنون أن القرآن هو مصدر إحياء الأمة ومبعث نهضتها وسر سؤددها وعزتها.

11 - غلب على التفاسير المعاصرة الاهتمام بجوانب العظة الأخلاقية والتوجيه العملي ومخاطبة عامة الناس باتباع الطريقة الآتية:

1 – تسمية السورة وترتيبها وفضلها.

2 – تقسيمها إلى نصوص من حيث موضوعاتها.

3 – كل نص يفسر بالبدء في الحديث عن مناسبته لما سبقه ثم سبب النزول إن وجد، ثم شرح الألفاظ، ثم المعنى الإجمالي، ثم المعاني الجزئية والأحكام العملية، ثم ما يستفاد من النص من عظات وعبر.

ـ الهوامش:

1. الشعراء، الآيات من 192 إلى 195.
2. المأثور اسم مفعول من أثرت الحديث أثرا نقلته، والأثر بفتحتين اسم منه، وحديث مأثور أي منقول، فالتفسير بالمأثور أي بالمنقول سواء أكان متواترا أم غير متواتر، وعلى هذا يشمل المنقول عن الله تعالى في القرآن والمنقول عن النبي عليه السلام والمنقول عن الصحابة والمنقول عن التابعين، وعلى هذه الأنواع الأربعة يدور التفسير بالمأثور. (محمد أبو شهبة: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجيل، بيروت، ط2005، ص 43، 44).
3. الفرقان 33.
4. الزركشي (محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص 147، 148، وجلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص 221، 222، وابن منظور: لسان العرب، ج10، ص 261، وأبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص 121، والراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق مصطفى بن العدوي، مكتبة فياض، مصر، ط2009، ص 482.
5. الزركشي: المرجع السابق، ج2، ص 148، والسيوطي: المرجع السابق، ج2، ص 222.

6. ابن جزي (محمد بن أحمد الغرناطي ت 741هـ): كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق محمد عبد المنعم اليونسي وإبراهيم عطوه عوض، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج1، ص 11.
7. ابن جزي: المرجع نفسه، ج1، ص 10، 11.
8. إبراهيم 4.
9. القيامة 17–19.
10. الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة مصعب بن عمير، طبعة 2004م، ج1، ص 28.
11. الذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 30.
12. الذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 31، 36، 37، 42، والزركشي: المرجع السابق، ج2، من ص 156 إلى ص 165.
13. الزركشي: المرجع السابق، ج2، ص 186، 188، 189.
14. الإخلاص 2.
15. الإخلاص 3، 4.
16. المعارج 19.
17. المعارج 20–21.
18. الأنبياء 98.
19. الأنبياء 101.
20. الفاتحة 4.
21. الانفطار 17، 19.
22. الدخان 3.
23. القدر 1.
24. الحج 23، 24.
25. فاطر 34.
26. الزخرف 17.
27. النحل 58.
28. النحل 44.
29. الأنعام 82.
30. الذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 45.
31. البقرة 189.
32. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة 1965، ج2، ص 344، 345.
33. التوبة 37.
34. القرطبي: المرجع السابق، ج8، ص 137، ومعمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، دار الخانجي، مصر، ط1، 1954م، ج1، ص 258، 259.
35. الذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 47، 48.
36. ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م، ص 52، 53، وعادل نويهض: معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط2، 1986م، ج1، ص 348.

37. أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص 119، 120، ومصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (ت 1067هـ): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، ط1999م، ج1، ص 371، 373، 374، وابن النديم: المرجع السابق، ص 52، 53، والذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 49، 81، 84، وفؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم، إيران، ط2، 1983م، ج1 (علوم القرآن والحديث)، ص 55، 56، ومحمد أبو شهبة: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجيل، بيروت، ط2005، من ص 64 إلى ص 72.
38. فؤاد سزكين: المرجع السابق، ج1 (علوم القرآن والحديث)، ص 83، وأبو حيان الأندلسي: المرجع السابق، ج1، ص 120. ويروي ابن النديم في معاني القرآن ومشكله ومجازه عناوين كتب منها: كتاب معاني القرآن للكسائي وكتاب معاني القرآن للمبرد. (ابن النديم: المرجع السابق، ص 53، 54).
39. فؤاد سزكين: المرجع السابق، ج1 (علوم القرآن والحديث)، ص 83، 84، وابن جزي: المرجع السابق، ج1، ص 16، 17، وابن النديم: المرجع السابق، ص 52، 53.
40. محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط 1966م، ص 20، وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16–20م)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 12، 13، 16، ويوسف بن أحمد حواله: الحياة العلمية في إفريقية (المغرب الأدنى منذ إتمام الفتح وحتى منتصف القرن 5هـ)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 2000م، ج1، ص 409.
41. محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق، ص 27، ويوسف بن أحمد حواله: المرجع السابق، ج1، ص 415، 416، 419، 446، 447.
42. ميكلوش موراني (جامعة بون – ألمانيا): مقدمة كتاب (الجامع تفسير القرآن) لأبي محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري (125–197هـ)، برواية سحنون بن سعيد (160–240هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، ج1، ص 13، 14.
43. ميكلوش موراني: المرجع نفسه، ج1، ص 18، 19.
44. ميكلوش موراني: المرجع نفسه، ج1، ص 22، 23.
45. أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري (125–197هـ): الجامع تفسير القرآن، برواية سحنون بن سعيد (160–240هـ)، تحقيق وتعليق ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، ج1، ص 4، 5.
46. عبد الله بن وهب: المرجع نفسه، ج1، ص 8، 9، 10.
47. عبد الله بن وهب: المرجع نفسه، ج1، ص 13، 14.
48. عبد الله بن وهب: المرجع نفسه، ج1، ص 16، 22.
49. عبد الله بن وهب: المرجع نفسه، ج2، ص 11.
50. عبد الله بن وهب: المرجع نفسه، ج3، ص 46.
51. ابن جزي: المرجع السابق، ج1، ص 17.
52. حاجي خليفة: المرجع السابق، ج1، ص 361، وعادل نويهض: المرجع السابق، ج1، ص 268، ومحمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق، ص 112.

53. محمد المختار اسكندر: المفسرون الجزائريون عبر القرون، دار دحلب، الجزائر، ج1، ص 33، 36، وعادل نويهض: المرجع السابق ، ج1، ص 265.
54. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 61.
55. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 64.
56. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 74.
57. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 75.
58. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 66، 73.
59. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 77.
60. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 184.
61. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 148، وعادل نويهض: المرجع السابق، ج2، ص 802.
62. محمد المختار اسكندر: المرجع السابق، ج1، ص 161.
63. علي بن محمد الميلي: فقيه ومفسر، نسبته إلى (ميلة) بالقرب من قسنطينة، استوطن مصر وتوفي بها، له كُتب منها (تحفة الأحباب في تفسير قوله تعالى: ثم أورثنا الكتاب). (عادل نويهض: المرجع السابق، ج1، ص 387).
64. هو طاهر بن صالح الجزائري ثم الدمشقي (1852م–1920م)، عالم، لغوي، أديب وباحث، أصله من وغليس بالجزائر، ولد بدمشق وبها نشأ وتتلمذ على كبار أشياخها، من عُمد الإصلاح اللغوي والديني بسورية، سُمي مديرا لدار الكتب الظاهرية سنة 1919م، من آثاره (تفسير القرآن) و(التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن). (عادل نويهض: المرجع السابق، ج1، ص 241).
65. عادل نويهض: المرجع السابق، ج1، ص 259، 260، وبشير ضيف بن أبي بكر بن البشير بن عمر الجزائري: فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، مراجعة وتقديم عثمان بدري، منشورات ثالة، الجزائر، ط1، 2002م، ج2، من ص 39 إلى ص 50، وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16–20م)، من ص 12 إلى ص 21.
66. بشير ضيف بن أبي بكر الجزائري: المرجع السابق، ج2، من ص 39 إلى ص 50، وسعد الله: المرجع السابق، ص 18، 19، 20.
67. أحمد عبد العليم البردوني: مقدمة (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة 1965م، ج1، ص و، ز.
68. أحمد عبد العليم البردوني: المرجع السابق، ج1، ص و.
69. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص 3.
70. القرطبي: المرجع السابق، ج1، ص 3.
71. أبو شهبة: المرجع السابق، ص 137.
72. أحمد عبد العليم البردوني: المرجع السابق، ج1، ص ج.
73. أحمد عبد العليم البردوني: المرجع السابق، ج1، ص ج، د، هـ.
74. البقرة 34.
75. الإسراء 78.
76. ص 72.

77. القرطبي: المرجع السابق، ج1، ص 292.
78. النساء 112.
79. القرطبي: المرجع السابق، ج5، ص 381.
80. البقرة 238.
81. القرطبي: المرجع السابق، ج3، من ص 209 إلى ص 213.
82. الأنعام 141.
83. القرطبي: المرجع السابق، ج7، ص 100، 101.
84. الأعراف 143.
85. القرطبي: المرجع السابق، ج7، ص 278.
86. البقرة 268.
87. القرطبي: المرجع السابق، ج3، ص 328.
88. البقرة 115.
89. القرطبي: المرجع السابق، ج2، ص 83، 84.
90. البقرة 173.
91. القرطبي: المرجع السابق، ج2، ص 216.
92. فهمي جدعان: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981م، ص 557، وعادل نويهض: المرجع السابق، ج1، ص 259، 260.
93. أحمد الخطيب: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 139.
94. البشير الإبراهيمي: تمهيد تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، جمع وترتيب وتعليق محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شاهين، دار الكتاب الجزائري، الجزائر، ص 32، 33.
95. أحمد الخطيب: المرجع السابق، ص 144.
96. السيوطي: المرجع السابق، ج2، ص 243، 244، والذهبي: المرجع السابق، ج1، ص 147، 173، 180.
97. ابن باديس: آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، وزارة الشؤون الدينية،الجزائر،ط1، 1985م،ج4، ص 60.
98. الأنبياء 50.
99. القمر 17.
100. النمل 92.
101. ابن باديس: المرجع السابق، من ص 41 إلى ص 46.
102. ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983م، ص 252، 253.
103. الإسراء 12.
104. ابن باديس: المرجع السابق، ص 36.

Interprétation du Coran dans les pays du Maghreb et l'Andalousie Etude analytique sur les interprétations du Coran

Dr .Abderrahmane TURKI (*)

Résumé

Dans cet article, nous avons abordé la définition de l'interprétation du Coran, sa naissance et son évolution, ainsi que ses principaux interprètes et les principaux ouvrages qui ont traité cette science au Maghreb arabe et en Andalousie.

Nous avons aussi abordé les méthodes de certains interprètes et leurs orientations dans l'interprétation du Coran. Pour ce faire, nous nous sommes basés sur les ouvrages des interprètes maghrébins et andalous et sur les études qui ont évoqué leurs traductions et les analyses de leurs interprétations.

(*) Faculté des sciences humaines et sociales – Université d'El oued – Algérie.

مقاربة النص القرآني بين التفسير والتأويل

بقلم
أ/ كمال بن عمر (*)(**)

ملخص

في هذا المقال عرضٌ لأهمّ المناهج المتّبعة في تفسير النصّ القرآني وتأويله. انطلاقًا من مفهومي التّفسير والتأويل لدى القُدماء والمحدثين على حدّ سواء. ولعلّ أشهر تلك المناهج ثلاثة: التّفسير بالمأثور، والتّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري. وتبيّن لنا أنَّ عمليّة التّفسير والتأويل – في أيّ زمن– لا يمكن أن تكون مشروعة أو مقبولة إلاّ إذا تقيّدت بجملة من الضوابط الشرعيّة، واللّغويّة، والعقليّة مراعاة لخصوصيّة النصّ القرآني. وداخل هذا الإطار متّسع لتعدّد القراءات بما يكشف عن انفتاح النصّ القرآني وثرائه الدلالي. وآية ذلك كثرة التّفاسير وتنوّعها على مرّ العصور.

مقدّمة:

التفسير والتأويل، والتلقي والقراءة عمليّات متقاربة متشابهة تجمعها في صعيد واحد خاصيّة التجانس. وهذا التجانس قائم في دائرة مشتركة تتعلّق بطرفين أساسين في العمليّة الإبداعيّة هما: النّص والقارئ، وما ينشأ بينهما من تفاعل يدرس من خلال آليّات التلّقي وجماليّاته، وأنماط القراءة ومستوياتها، وإمكانات التأويل ومسوّغاته.

وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ تلك العمليّات المذكورة آنفا تمثّل أحد مناهج النقد المعاصر تحت مسمّى "نظريّات التلقي والقراءة والتأويل". وهذا المنهج يندرج في إطار ما بات يُطلق عليه " مناهج ما بعد البنيويّة " على غرار السيميائيّة والتفكيكيّة الّتي عملت على سدّ ثغرات البنيويّة وتدارك نقائصها الناجمة – أساسًا – عن انحصارها داخل النّسق النّصي دون سواه من السّياقات والأطراف بما في ذلك القارئ. فجاء هذا التيّار النّقدي بفعاليّاته الثلاث ليعيد

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة باتنة ـ الجزائر.

الاعتبار إلى القارئ بوصفه طرفًا أساسيًّا في العمليّة الإبداعيّة في بُعدها التّواصلي. وبوصفه – أيضًا – مكتشفًا للدلالة ومنتجًا لها في آن واحد. ذلك أنَّ القراءة، ولاسيّما في مستواها النّقدي، تُعدّ إبداعًا ثانيًا للنصّ.

ولكن إذا كان هذا الكلام ينطبق على النّصوص الإبداعيّة البشريّة، فهل تراه ينطبق على النصّ القرآني؟ وإلى أيّ مدى يُمكن أن يتمّ ذلك؟ وما هي الشروط والضوابط الّتي يجب أن تُراعى عند مقاربة النصّ القرآني؟.هذه أسئلة مشروعة تفرض نفسها في هذا السّياق، "فإشكاليّة النصّ القرآني العظيم تقوم على مفارقة مرتبطة بهويّة الكتاب القرآني ذاته، فهو من جهة نصّ ناطق بلغة بشريّة، وجار في مقوله على السّنن العربيّ، في أجلى تمظهراته البيانيّة، وهو من جهة ثانية نصّ لا يمكن أن يتماهى في مرجعيّة ذهنيّة،

أو إبداعيّة بشريّة محدّدة"[1].فنحن هاهنا إذن إزاء مفارقة إشكاليّة جوهريّة تتّصل – أساسًا – بخصوصيّة هذا النصّ وتميّزه ممّا يجعل مقاربته عمليّة يكتنفها قدر من الصعوبة يستلزم الاعتماد على عُدّة إجرائيّة خاصّة تنفتح على المنجزات البشريّة في هذا المجال ولكن بطريقة واعية تُراعي مقتضيات تلك الخصوصيّة المميّزة لهذا النصّ.

وفي هذا السّياق، يرى الباحث الجزائري الدكتور سليمان عشراتي "إمكانية ظهور مادة بحثيّة قائمة على تأصيل ما يمكن أن يُسمّى: فقه الخطاب القرآني، الذي ينفتح حتمًا على المنجزات الإجرائيّة التي تتحقّق لجمالية الخطاب الوضعي. وهذا باستلهام واسترشاد مقرّرات هذا الحقل، بعيدًا عن الإسقاطيّة وقياس هذا بمعيارية ذاك"[2].

وبناءً على ما تقدّم، سنحاول في هذا المقام أن نُضيء جانبًا من هذا الموضوع الكبير: مقاربة النصّ القرآني، ويتعلّق الأمر بتقنيتي التفسير والتأويل الهادفتين إلى تحديد المعنى والتقاط الدلالة في الخطاب القرآني.

ـ مفهوم التفسير والتأويل:

أوّلا: التفسير

أ) التفسير لغةً:

يقول صاحب (القاموس المحيط): "الفَسْرُ: الإبانة وكشف المُغَطَّى كالتفسير... ونَظَرُ الطبيب إلى الماء كالتّفسرة أو هي البول.. كما يُستدلُّ بها على المرض"[3]. والتّفسرة وردت في (لسان العرب) بمعنى أوضح، وهي المادّة التي ينظر إليها الطبيب للكشف عن علّة المرض[4]. ولقد أورد "السّيوطي" هذه المعاني، وأضاف إليها معنى آخر "هو مقلوب السّفر، تقول أسفر

الصُّبحُ إذا أضاء"[5].

وما يمكن استخلاصه من هذه البيانات اللُّغويَّةَ أنَّ التّفسير يعني الكشف عن شيء مُشكَل أو غامض ببيان حقيقته. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يستعين المفسّر بأداة أو وسيلة تمكّنه من بلوغ مراده. وهو بذلك يشبه الطبيب الذي يحتاج – عادةً – إلى وسيلة هي (التّفسرة) لتساعده على تشخيص حالة المريض والكشف عن علّته.

والوسيلة المعتمدة في تفسير النّصوص والخطابات هي مجموع الأدلّة والحجج الّتي تمثّل الإطار المرجعي الذي يتّكئ عليه المفسّر فيما يذهب إليه. فتفسير النّصّ – إذن – هو الكشف عن معناه الذي كان مُغطًّى أو متواريًا قبل التّفسير وبيان مراده بعد إضاءته ليسفر المعنى كما يسفر الصبح.

ب) التّفسير اصطلاحًا:

قبل إيراد المدلول الاصطلاحي لهذه الكلمة في مجال علوم القرآن، نوَدُّ أن نقدّم بعض التّعريفات بشأنها في مجالات علميّة أخرى ولا سيّما في علوم اللّغة والأدب. وآثرنا هذه الطريقة لكي نتمكّن من الموازنة بين الرؤيتين بما يسمح لنا من معرفة أهمّ أوجه التشابه والاختلاف بينهما في ضوء ما سبق بيانه فيما يتعلّق بضرورة مراعاة خصوصيّة النصّ القرآني عند كلّ مقاربة تتناوله. وسنسير وفق هذه الطريقة عند التّطرّق إلى مصطلح التأويل لاحقًا.

يبيّن الباحث مجدي وهبة مفهوم (التّفسير) (Exegesis) بأنّه "شرح النصّ وتأويله تأويلاً تحليليًا، ويُطلق خاصّة على تفسير نصوص الكتاب المقدّس"[6]. ويُلاحظ في هذا التّعريف الجمع بين مفهومي التّفسير والتّأويل. وهذا الجمع وجدناه عند الكثير ممّن بحثوا هذا الموضوع من القُدامى والمحدثين على حدّ سواء[7]. كما يُلاحظ في التّعريف السّابق الإشارة إلى ارتباط مفهوم التّفسير بتأويل الكتب المقدّسة وتفسير النّصوص الدّينيّة. وهذا الارتباط يعود إلى النّشأة الأولى لهذا المصطلح كما يذهب إلى ذلك عدد من الباحثين من أمثال جابر عصفور ومحمّد عناني الذي يرى أنّ التّفسير "يقع عليه عبء تفهّم النصّ أو إفهامه للجمهور... وقد استمرّت عبر العصور محاولات استخدام التّفسير [التأويل] لتأويل الكتب المقدّسة"[8].

وينطلق الباحث زكي بدوي من المصطلح الانجليزي (Explenation) ليقرّر بأنّه يعني "زيادة التّوضيح وإزالة اللّبس. ويتّخذ التّفسير في التاريخ جملة صور، كصورة الرواية، والأنماط، والترتيب العلمي للأحداث"[9].

ومحصّلة التّعريفات التي أوردناها والتي لم نوردها لضيق المقام تذهب إلى أنّ التّفسير يتوقّف "عند حدود التوضيح باستخدام البدائل اللّفظيّة والتوضيح لمستوى المعنى الأوّل أو الظاهر"[10].

هذا عن مصطلح التّفسير في مدلوله العام، أمّا التّفسير (Interprétation) بوصفه مصطلحًا أدبيًّا، فالمراد منه "ربط الناقد بين النصّ الأدبي والظواهر الثقافية الخارجيّة بصورة موضوعيّة. وهو الغاية النهائية في النقد الأدبي الاجتماعي. يتمّ بوساطة ربط البنية الخاصّة بالبنية العامّة للمجتمع "[11].

وفكرة الربط بين النصّ والظواهر الثقافية الخارجيّة التي أشار إليها هذا التعريف نجد ما يُشبهها في التعريف الاصطلاحي للتّفسير في مجال علوم القرآن.

ونحن إذ نشير إلى هذا التشابه بين الرؤيتين إنّما نقصد بذلك الإطار العام للرؤية، فلا ينبغي أن ينصرف الفهم – بطبيعة الحال – إلى توهّم التّطابق التّام مع الأسس النظريّة التي يقوم عليها النقد الأدبي الاجتماعي.

يقول بدر الدين الزركشي معرّفًا التّفسير بأنّه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النّازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيّها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيّدها، ومجملها ومفسّرها، وزاد فيها قوم فقالوا علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرها وأمثالها، وهذا الذي مُنع فيه القول بالرأي "[12].

فالعلم بأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، ونحوها تتعلّق بما يطلق عليه أصحاب النقد الأدبي الاجتماعي بالظواهر الثقافية الخارجيّة أو بالبنية العامّة للمجتمع. أمّا ما يرد في النصّ من أمر ونهي، ووعد ووعيد، وعِبَر وأمثال، ونحوها فتتّصل بما يصطلح عليه (لوسيان جولدمان) ومن على شاكلته " بالبنية الخاصّة " للنصّ المرتبطة ارتباطًا عضويًّا بالبنية العامّة للمجتمع الذي يحتضن هذا النصّ.

وما يمكن أن نستخلصه – أيضا – من تعريف الزركشي السّابق هو أنّ تفسير القرآن يُعدُّ علمًا قائمًا بذاته. ممّا يعني أنَّ من يُرشّح لهذه المهمّة يجب أن يتوفّر على جملة من الشروط والمواصفات العلميّة لعلّ من أهمّها علوم اللّغة وعلوم الدّين ولاسيّما المباحث التي تُعنى بها علوم القرآن ممّا قد نصّ عليه الزركشي في تعريفه الجامع. أمّا العبارة الّتي خُتم بها التعريف " وهو الذي مُنع فيه القول بالرّأي " فمفادُها أنّ علوم القرآن تستند إلى أسس ومرجعيّات ثابتة، وتحكمها ضوابط وآليّات صارمة تؤطّر عمليّة الفهم بما يُوافق محكمات الدّين ومقاصد الشريعة المتّفق عليها بين عموم الأمّة. وهذا لا يعني أنّها جميعًا محلّ إجماع لا يقبل الخلاف؛ فقد وقع الخلاف في بعض المسائل المتعلّقة بالمكّي والمدني والناسخ والمنسوخ وغيرها[13]. بيد أنَّه يُعَدُّ خلافًا علميًّا قائما على

تمحيص الروايات والترجيح فيما بينها، ونقد أسانيدها ومتونها وفق الأصول والقواعد التي قرّرها علماء هذا الفنّ كما هو الحال في علوم السنّة.

ثانيا: التأويل

أ) التأويل لغةً:

كلمة (تأويل) على وزن (تفعيل)، وأصل مادتها التي اشتقت منها هو (الأوْل) والمراد به: الرجوع. جاء في (اللّسان): "آل الشيءُ يؤول أوْلاً ومآلاً رجع، وأوَّل إليه الشيء رجّعه، وأُلتُ عن الشيء ارتددت، وأوَّل الكلام وتأوّله: فسّره... قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أيْ رجع وصار إليه"[14].

فأصل التأويل هاهنا من المآل وهو العاقبة والمصير والمنتهى. أمّا تأويل الكلام فهو تدبيره وتقديره وتفسيره. ويُضيف الزركشي في (البرهان) اشتقاقين آخرين يقترب بهما من المعنى الاصطلاحي للتأويل فيقول: "... وقد أوّلته فآل أي صرفته فانصرف، فكأنّ التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني.

وقيل: أصله من الإيالة وهي السّياسة، فكأنّ المؤوّل للكلام يسوّي الكلام ويضع المعنى في موضعه"[15].

ب) التأويل اصطلاحًا:

إذا أردنا أن نعبر من الدلالة اللغويّة لكلمة (التأويل) إلى دلالتها الاصطلاحيّة، فإنّ ما يعنينا – في المقام الأوّل – من البيانات اللّغويّة السابقة هو المعنى المراد من تأويل الكلام. وما لاحظناه فيما اقتبسناه من (لسان العرب) هو الجمع بين معنيَيْ التأويل والتفسير. وقد سبقت الإشارة إلى هذه الملاحظات عند تناولنا لمصطلح التفسير. ويتأكّد هذا الجمع بإيراد ابن منظور لأقوال بعض العلماء الذين يرون هذا الرأي. فأبو العبّاس أحمد بن يحي يقول: التأويل والمعنى والتفسير واحد. والجوهري يرى أنّ التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء. أمّا اللّيث فقد كان أكثر دقّة في تحديد مفهوم التأويل والتمييز بينه وبين مطلق التفسير حيث يذهب إلى أنّ التأويل يعني تفسير الكلام ولكن على نحو خاص أي: إنّه نوع خاص من التفسير يتناول الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه. ولابن الأثير في الموضع ذاته تعريف للتأويل قريب من هذا التّصور لدى الليث[16].

والواقع أنّ هذا الإشكال الثنائي بين مفهومي التفسير والتأويل استوقف العديد من اللّغويين والمفسّرين والأصوليين في أزمنة مختلفة نذكر منهم الزجّاج والقرطبي وابن الأعرابي والجرجاني والتهانوي[17].

ولم يتوقّف الأمر عند أولئك القُدامى، بل استمرَّ في طرح أسئلته حتّى على الباحثين المحدثين ولا سيّما ممّن عُني منهم بترجمة مصطلح الهرمينوطيقا (Hermeneutics) إلى العربيّة. فالهرمينوطيقا أو (التأويليّة) تُرجمت – في بادئ الأمر – من قبل بعض الباحثين إلى (التفسيريّة) ممَّا يُفهم منه استمرار الخلط والتداخل بين المصطلحين على غرار ما عُرف عند بعض القدماء. ولقد لوحظ هذا المسلك لدى محمّد عناني، وعزّ الدين إسماعيل، ومجدي وهبة، وأنطوان طعمه، وغيرهم[18].

والحقّ أنَّ هذا التداخل بين المصطلحين له ما يبرّره نسبيًّا من حيث اشتراكهما في وظيفة الكشف عن الغموض الحاصل على مستوى اللفظ ابتغاء تجلية المعنى، بيد أنّه لا مناص من التفريق بينهما من ناحية طريقة الكشف وحدوده. وهذا ما خلُص إليه أحد الباحثين الذين حقّقوا هذه المسألة باستقصاء علميّ موضوعيٍّ شمل اجتهادات القدماء والمحدثين على السّواء. يقول الدكتور عزّت محمّد جاد في هذا الصّدد: "ويتّضح من الاستقصاء اللّغوي أنَّ الترادف قد يقع بين التفسير والتأويل من قبيل اشتراكهما في أحد تصوّرات المعنى للإشارة اللّغويّة والواقع على إماطة الغموض عن اللفظ، غير أنّ ثمّة تصوّرات أخرى يختلفان فيها ترتبط بتقنية الإماطة واحتمالات الحدود التي ينتهي عندها المعنى"[19].

وما دمنا بصدد التحديد الاصطلاحي لكلمة (التأويل)، فالمقام مناسب ها هنا للإطلالة – ولو بشكل عابر – على مصطلح الهرمينوطيقا الذي أشرنا إليه آنفًا. فمن شأن هذه الإطلالة على المصطلح في البيئة الثقافيّة الغربيّة من ناحية، وتجلّياته في البيئة الثقافيّة العربيّة من ناحية أخرى. من شأن ذلك أن يمكّننا من الموازنة بين الدلالة (الوضعيّة) لمصطلح التأويل، والدلالة (الشرعيّة) لهذا المصطلح كما حدّدها الأصوليّون وعلماء التفسير ممّا سيأتي بيانه لاحقًا. وهذا هو المنهج الذي آثرناه منذ البداية في هذه المقاربة.

تُرجم مصطلح الهرمينوطيقا إلى اللغة العربيّة وفق ثلاث صيغ مختلفة هي (التأويليّة)، و(التأويليّات)، و(علم التأويل). وهذه الصيغ هي نفسها التي اختارها المترجمون عند نقلهم لمصطلح الأسلوبيّة. فكانت (الأسلوبيّة)، و(الأسلوبيّات)، و(علم الأسلوب) على نحو سواء. يقول الدكتور طه عبد الرحمن محدّدًا مفهوم هذا المصطلح ونشأته: "نستعمل مصطلح (التأويليّات) في مقابل المصطلح الأجنبي المعرّب: (هرمينوطيقا)، والتأويليّات عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنّصوص، ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل التي وضعها رجال اللّاهوت المسيحي، ولا سيّما (البروتستانت) منهم"[20].

والملاحظ أنّ ارتباط هذا المصطلح في نشأته بتفسير النّصوص الدينيّة وتأويل الكتب المقدّسة

سبقت الإشارة إليه عند حديثنا عن التفسير حيث أشار عدد من الباحثين إلى هذه الحقيقة من خلال ترجمتهم لهذا المصطلح إلى العربيّة. وقد ذكرنا من بين هؤلاء مجدي وهبه، وجابر عصفور، ومحمّد عناني.

ويجدر التنبيه ها هنا إلى ضرورة التمييز بين الهرمنيوطيقا بوصفها علمًا للتأويل من ناحية، وعمليّة التأويل في حدّ ذاتها بوصفها إجراءً تطبيقيًا لذلك العلم من ناحية أخرى. فعلم التفسير أو التأويل "يشير إلى مجموعة الأصول والقواعد التي تؤدّي إلى فهم النصّ وتفسيره، وإلى الأسس النظريّة المحاولة تقنين ظاهرة الفهم، بينما يشير مصطلح (Interprétation) إلى موضوع التأويليّة وإلى إجراءاتها الميدانيّة"[21].

ولم تلبث الهرمينوطيقا أو التأويليّة أن انتقلت من مجال الدراسات اللّاهوتيّة إلى حقول معرفيّة أخرى في فضاء العلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي.

ولقد برزت في الثقافة الغربيّة الحديثة أسماء لامعة لفلاسفة ومفكّرين ونقّاد عالجوا موضوع الهرمينوطيقا بمقاربات متنوّعة تنوّع الخلفيّات المعرفيّة، والقناعات الفكريّة، والرؤى النقديّة التي ينطلقون منها.

ومن أشهر هؤلاء شلير ماخر، ويلهام ديلثي، مارتن هايدجر، جادامر ، بول ريكور، بيتّي، هيرش، وأمبرتوإيكو[22].

ولعلّ من أبرز الأسئلة التي اهتمّ بها هؤلاء الأعلام في أبحاثهم ما يتّصل بطبيعة العلاقات الرابطة بين جملة من الثنائيّات كاللغة والفكر، الكتابة والقراءة، الكاتب والنصّ، القارئ والنصّ، وعلاقة ذلك كلّه بالسياق الداخلي والسياق الخارجي، ثمّ مقاربة المعنى في مستوياته المتعدّدة، واحتمالاته وحدوده الممكنة من خلال تلك الشبكة المتداخلة المتعدّدة الأطراف. فالهرمنيوطيقا "تحاول فهم طبيعة قصد المؤلّف ممّا يقول ويكتب، وعلاقته بما يكتب، والسرّ في كون النصّ الواحد يمكنه تحريك ردود أفعال متباينة بين القرّاء، كما تحاول دراسة كيفيّة انتقال المعنى من المؤلّف إلى قارئه من خلال اللّغة المتجسّدة في شكل نص، ثمّ علاقة المؤلّف والقارئ على السواء باللّغة، ومدى تأثير هذه العلاقة في تغيّر الفهم"[23].

والمتّتبع للتأويليّة الغربيّة في مختلف اتجاهاتها يمكنه أن يضعها داخل إطارين كبيرين(*):

– الإطار الأوّل: يمثّله " دعاة المنهج " من أمثال بول ريكور، بيتّي، هيرش، إيكو، وغيرهم. فهؤلاء حاولوا التأسيس لنظريّة موضوعيّة للهرمنيوطيقا من أجل ضبط عملية الفهم والتفسير للنّصوص. وفق الرؤية الخاصّة لكلّ منهم.

– الإطار الثاني: وأبرز من يمثّله الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامر، الذي يرى أنّ معضلة الفهم وإشكالية المعنى هي (تجربة وجوديّة) في المقام الأوّل تتجاوز إطار المنهج. ذلك أنّها (تجربة الحقيقة) في عوالم الفن، الفلسفة والتاريخ. فعمليّة الفهم والتأويل في هذا الإطار تُعدّ (مشاركة وجوديّة) قائمة في جوهرها على التفاعل الحيّ والحوار المثمر بين النصّ الحامل لحقيقة ما، والمتلقّي الحامل لرصيد ما من التجارب الذاتيّة.

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف بين الفريقين، إلاّ أنّ الحدّ المتّفق عليه بينهما هو أنّ التأويليّة "أحسّت بمعضلة تعدّد المعاني المستخلصة من النصوص، وانتهت في الأخير إلى الإقرار بأنّ لا تأويل يفضي إلى دلالة نهائية، وأنّ صراع التأويلات يجب عدّه ميزة إيجابيّة وطبيعيّة في النصوص الجمالية"[24]. ومع ذلك يُصرُّ دعاة المنهج على ضرورة "علمنة" تلك المعضلة بوضعها في إطار موضوعي بعيدًا عن النزعات الذاتية المطلقة فيما يؤكّد جادامر ومن على شاكلته على ضرورة تجاوز المنهج، والإقرار بمشروعيّة تعدّد القراءات من غير ضوابط أو حدود خارج التجربة الوجوديّة الذاتيّة.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السّياق هو أنّ الفكرة الجوهرية الّتي هي محلّ اتّفاق بين مختلف الرؤى في حقل التأويليّة، والمتمثّلة أساسًا في انفتاح النصّ وقابليّته لتعدّد القراءات تبعا لتعدّد المعاني.. هذه الفكرة الجوهريّة تشترك فيها التأويليّة مع بعض المناهج النقديّة الحديثة ولا سيّما مناهج ما بعد البنيويّة كالسيميائيّة والتفكيكيّة.

وفي هذا الصدد يقول بول ريكور في تعريفه للتأويليّة أو الهرمنيوطيقا: إنّها "مادّة من العلم تقترب، تقريبا، من السيميائيّة التي كثيرًا ما تستعير عناصرها، وذلك حيث تربط النظريّة العامة للمعنى بالنظريّة العامة للنّص"[25]. هذا عن علاقة التأويليّة بالسيميائيّة بشكل عام. أمّا علاقتها بالتفكيكيّة فتتبدّى على نحو أوضح من خلال مقاربة (جادامر) القائمة على التفاعل الحي المبدع بين المتلقي بكفاءته وتجربته، والنصّ بانفتاحه وتعددّيته لتكون القراءة حينئذ أو – بالأحرى – عمليّة التأويل نوعًا من (اللّعب الحرّ) داخل كينونة النصّ بما فيها فراغاته وتناقضاته وتحوّلاته ابتغاء تعريته وكشف المسكوت عنه في أحشائه كما يزعم أهل التفكيك.

ولقد كان لهذه الرؤى والمناهج المدرجة في دوائر الحداثة وما بعد الحداثة تجليّات في البيئة العربيّة على المستوى الثقافي العام والنقدي منه على وجه الخصوص. فالباحث عبد الغفار مكاوي – على سبيل المثال – ينطلق في رؤيته للتأويل من الفعالية الظنّية في "التفهّم لروح النص وقراءة ما بين سطوره أو ما تحتها، وإبراز مكنونه الذي أغفله المؤلّف، واضطرّ إلى إغفاله أو كتمه

أو السكوت عليه"[26]. بيد أنّ هذه الفعاليّة الظنّية المنفتحة على مختلف المناهج والرؤى التي أشرنا إليها آنفًا؛ إذا كانت صالحة لمقاربة النصوص الإبداعية البشريّة، فهل تكون صالحة – بالقدر ذاته – لمقاربة النصّ القرآني؟

هذا هو السؤال الجوهريّ الذي يمثّل مفترق الطرق بين فريقيْن متقابليْن:

أ)– فريق متحرّر يرى ضرورة الإفادة من كلّ المناهج الحديثة دونما مراعاة لخصوصيّة النصّ القرآني طالما أنّه خطاب لغويّ جماليّ. ومن أبرز أقطاب هذا الفريق محمّد أركون، أدونيس، ونصر حامد أبو زيد[27].

ب)– فريق متحفّظ لا يمانع من الانفتاح على المنجزات الحداثيّة المختلفة والاقتباس منها ولكن بطريقة واعية حذرة تراعي – على حدّ سواء – خصوصيّات الخطاب القرآني في مصدريّته وسيرورته التاريخيّة من ناحية، وخصوصيّات تلك المنجزات الحداثيّة في سياقها الثقافي والتاريخي من ناحية ثانية. وهذه الرؤية يتبنّاها أغلب الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع.

وبناءً على ما تقدّم، نعود من جديد إلى تحديد مصطلح (التأويل) ولكن هذه المرّة في الإطار الخاص الذي نحن بصدده أيْ: تأويل النصّ القرآني كما استقرَّ في تصوّر الأصوليّين وعلماء التّفسير.

يجدر التذكير في هذا السّياق ببعض الأقوال التي أوردناها من قبل لبعض العلماء الذين أشاروا – بشكل أو بآخر – إلى الدلالة الاصطلاحيّة لكلمة (التأويل) من خلال البيانات اللغويّة التي سقناها. ولعلّ أقرب تلك الأقوال في هذا الصدد قول اللّيث: "التأوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلّا ببيان غير لفظه". وما يُفهم من هذا القول أنّ التأويل يصلح للكلام الذي تتعدّد معانيه أيْ: ما كان ظنّيّ الدلالة على حدّ تعبير علماء أصول الفقه. كما يُفهم – أيضا – من تعريف اللّيث أنّ التأويل هو تجاوز لظاهر اللفظ. وواضح أنّ هذه العمليّة تعتمد على أساس متين من الاجتهاد والقدرة على الاستنباط.

وهذا المفهوم للتأويل يقترب كثيرًا ممّا نجده في كتب علوم القرآن، وعلم الأصول. يقول بدر الدين الزركشي: "وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية، وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط"[28]. فالتأويل طريقه الاستنباط بشرط عدم مخالفة الكتاب والسنّة مع موافقة السياق القبلي والبعدي للآية بما يجعل المعنى المستنبط في دائرة الممكن والمحتمل. فالأمر – إذن – قائم – أساسًا – على الظنّ والترجيح. وهو ما أكّده أبو حامد الغزالي

بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلُّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلُّ تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة"[29].

ولعلّ ما ورد في تعريف الغزالي من ذكر للاحتمال والظنّ وتجاوز المعنى الظاهري هو الذي خوَّل لبعض الباحثين من دعاة الحداثة بلا حدود ولا قيود، أن يسوّغوا لأنفسهم الدعوة إلى إمكانيّة تأويل النصّ القرآني بحريّة مطلقة. وقد تجاهل هؤلاء أنّ الغزالي وغيره قد قيّدوا الاحتمال والترجيح الظنّي بالدليل.

وهذا الدليل يجب أن يكون دليلا شرعيًّا معتبرًا مستندًا إلى الكتاب والسنّة كما نصّ على ذلك التعريف الذي سبقه. فأمْرُ التأويل ها هنا محكوم بضوابط دينيّة قطعيّة محكمة تمثل المبادئ الأساسيّة للدّين. أو – كما يصطلح عليه الأصوليّون – المعلوم من الدّين بالضرورة الذي هو محلّ إجماع بين عموم الأمّة ولا يقع فيه – عادة – الخلاف إلّا ممّن شذّ. والشذوذ في مثل هذه الحال يؤكّد القاعدة ولا ينفيها. ذلك أنّ المعنى المستنبط من النصّ القرآني من طريق التأويل ليس شأنا هامشيًّا، بل هو مراد الله من كلامه، أو ما يُفترضُ أن يكون كذلك. ومراد الله ها هنا إمّا أن يكون خبرًا يجب التصديق به، أو حكما يجب العمل به. وكلاهما – وفق المنطق القرآني ذاته – ممّا يدخل تحت مسؤولية الإنسان على أعماله الباطنة والظاهرة التي هي مناط الحساب والجزاء ثوابًا أو عقابًا. من هنا تأتي خطورة الفهم ومسؤولية التأويل. ذلك أنَّ الفهم تترتّب عنه معتقدات وقناعات تصدر عنها مواقف وسلوكات تطال آثارها الإنسان وقد تتعدّاه أحيانًا[30]. وإذا كان أمر التأويل في النصّ القرآني بهذه الصورة وهذه الخطورة، فمن المنطقيّ ألّا يُترك عرضة (للعب الحرّ) – كما يقول التفكيكيّون – تتقاذفه الأغراض والأهواء في كلّ اتّجاه. ويجدر التنبيه هنا إلى أنَّ التأكيد على تلك الضوابط لا يُعدُّ حجْرًا على العقول، ولا غلقا لباب الاجتهاد، وإنّما هو صون للحقّ والحقيقة، وتنظيم لعمليّة التأويل التي تُعدُّ – بحقّ – الوسيلة الوحيدة لبلوغ تلك الغاية من طريق حسن الفهم والاستنباط.

ويتأكّد هذا الأمر أكثر إذا علمنا بأنَّ دائرة الأحكام القطعيّة في الدّين التي هي محلّ إجماع، ولا مجال لاجتهاد فيها هي دائرة محدودة للغاية. وأنَّ معظم الشريعة – كما يقرّر العلماء المحقّقون – يدخل في منطقة الظنّيات بقسميها: " ما ليس فيه نصّ، وما فيه نصٌّ ظنّيٌّ ". وهذا مجال واسع للاجتهاد والتأويل والاستنباط ولكن في إطار علميّ منظّم. "ولقد كان من مفاخر التراث الإسلامي «علم» انفرد بوضعه المسلمون، وقعّدوا قواعده العقليّة، والدينيّة، واللغويّة، ليضبطوا به كيفية الاستدلال بالنصوص الشرعيّة، والاستنباط فيما لا نصّ فيه، وذلكم هو «أصول الفقه»

الذي لم تضع أمّة من أمم الحضارة مثله "[31].

وإذا كان علم «أصول الفقه» يُعنى – أساسًا – بوضع القواعد التي تضبط الاستدلال والاستنباط في مجال الأحكام العملية ذات الطابع الفقهي، فقد ظهرت في التراث الإسلامي بجوار ذلك علوم أخرى اهتمّت بوضع الأسس والآليّات المنظّمة لعمليّة تفسير النصوص وتأويلها في القرآن والسنّة. ويتعلّق الأمر بعلم «أصول التّفسير» وعلم «أصول الحديث»[32].

وبناءً على كلّ ما تقدّم، نخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ التّفسير والتأويل كليهما يهدفان إلى بلوغ غاية واحدة هي فهم القرآن الكريم. وكلاهما يعتمد في ذلك على الدليل. غير أنَّ التّفسير يعمد – غالبًا– إلى كشف الغموض على مستوى اللّفظ ليتّضح المعنى المراد –على سبيل القطع– معضودًا بالدّليل المأثور من طريق النّقل والرواية. أمَّا التأويل، فمدار الأمر فيه يقوم على الاحتمال والظنّ والترجيح، متعلّقًا بالنصّ الذي يكون –على حدّ تعبير الأصوليّين– ظنيّ الدَّلالة، ولم يرد بشأنه دليل مأثور عن الرّسول –عليه الصّلاة والسّلام– أو الصّحابة . أو أن يكون الدّليل قد ورد ولكن لم تثبت صحّته سندًا فيكون ظنّي الثبوت، أو لم تُحكم دلالته متنًا فيكون هو أيضًا ظنّي الدّلالة. والقطع والظنُّ ثُبوتًا ودلالة تُعدُّ من المسائل الجوهريّة التي بحثها علماء الأصول[33] كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

وبعد هذا البيان للتّفسير والتأويل، نحاول أن نقدّم – بإيجاز يقتضيه ضيق المقام – لمحةً مختصرة عن أقسام التّفسير، وأهمّ ما صُنّف فيها في التراث الإسلامي.[34]

أقسام التفسير:

قسّم بعض العلماء التّفسير إلى ثلاثة أقسام: تفسير بالرواية ويُسمّى «التّفسير المأثور»، وتفسير بالدّراية ويُسمّى «التّفسير بالرأي»، وتفسير بالإشارة ويُسمّى «التّفسير الإشاري».

أ)– التفسير المأثور:

هو ما يعتمد فيه على دليل مأثور من القرآن، أو السنّة، أو كلام الصحابة لبيان مُراد الله تعالى في الخطاب القرآني. ومثال ذلك قوله تعالى:﴿ وَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ "سورة البقرة الآية:187" فإنَّ كلمة «من الفجر» بيان وشرح للمراد من كلمة «الخيط الأبيض» التي قبلها. فالدّليل المأثور ها هنا من سياق الآية نفسها. وهذا النوع من التّفسير المأثور يُطلق عليه ما يُعرف بـ (تفسير القرآن بالقرآن). ومنه – أيضا – تفسير الآية بآية أخرى في موضع آخر. أمّا الدّليل المأثور من السنّة، فمثاله تفسير النبيّ – عليه الصّلاة والسّلام – للظّلم بالشّرك في قوله تعالى:﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾"سورة الأنعام

الآية:82". وكان ذلك ردًّا على سؤال الصّحابة بقولهم: "وأيّنا لم يظلم نفسه؟".

وقد استدلّ بقوله سبحانه وتعالى:﴿ إنَّ الشّرك لظلمٌ عظيمٌ ﴾ "سورة لقمان الآية:13".

فالدّليل المعتمد إذا كان من القرآن أو السنّة على النّحو الذي سلف، فهو يُفيد القطع بلا خلاف لأنّه بيان الله ورسوله للمعنى المراد. أمّا إذا كان الدّليل المأثور من كلام الصّحابة أو التّابعين فهو محلّ خلاف على تفاوت بين المرتبتين.

وإذا كان النصّ القرآني من المتشابه الذي خفي معناه، ولم يرد في بيانه دليل قطعيّ من القرآن أو السنّة، فإنَّ المعنى – حينئذ – يدخل في دائرة الاحتمال والظن والترجيح من طريق التأويل والاستنباط. وكمثال عن هذا اختلاف المفسّرين حول المراد بالرّوح في قوله تعالى في سورة النبأ:﴿ يوم يقوم الرّوح والملائكة صفًّا لا يتكلّمون ﴾. وقد أورد ابن كثير في ذلك ستّة أقوال مختلفة[35].

ومن أشهر ما صُنّف في التّفسير المأثور "جامع البيان في تفسير آي القرآن" لابن جرير الطبري (ت130هـ)، و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير (ت774هـ)، و"الدر المنثور في التّفسير بالمأثور" لجلال الدين السّيوطي (ت911هـ).

ب)– التفسير بالرأي:

والمراد به التّفسير القائم على الاجتهاد والاستنباط. فإن كان الاجتهاد محكوما بجملة القواعد والضوابط التي وضعها علماء أصول التّفسير، فهو اجتهاد موفّق والتّفسير الصّادر عنه محمود. أمّا إن بُني الاجتهاد على الجهالة والضلالة، وسار مع الأهواء والأغراض، فهو اجتهاد باطل، والتّفسير المعتمد عليه مذموم. وقد لخّص الشيخ الزرقاني تلك الضوابط بقوله: "فالتّفسير بالرأي الجائز يجب أن يُلاحَظ فيه الاعتماد على ما نُقل عن رسول الله ﷺ وأصحابه ممّا ينير السّبيل للمفسّر برأيه. وأن يكون صاحبه عارفًا بقوانين اللغة خبيرًا بأساليبها. وأن يكون بصيرًا بقانون الشريعة حتّى ينزّل كلام الله على المعروف من تشريعه"[36]. ومن أمثلة هذا النوع من التّفسير هذا المقطع الذي يفسّر من خلاله الزمخشري الآية الكريمة:﴿ ألم نشرح لك صدرك؟﴾، يقول: "... ومعنى شرحنا صدرك فسحناه حتّى وسع هموم النبوّة

ودعوة الثّقلين جميعًا، أو حتّى احتمل المكاره التي يتعرّض لك بها كفّار قومك وغيرهم، أو فسحناه بما أودعناه من العلوم والحكم، وأزلنا عنه الضيق والحرج الذي يكون مع العمى والجهل"[37].

نلاحظ – ها هنا – أنَّ الزمخشري سلك سبيل الرأي أيْ: الاجتهاد والاستنباط لأنَّ لغة الخطاب في الآية الكريمة تحتمل تعدّد المعاني، كما أنَّ السّياق الداخلي للنصّ ممثّلاً في الآيات التي تليها والمضمون العام للسورة، وكذلك السياق الخارجي أيْ: حياة النبيّ ﷺ وهموم دعوته .. كلّ ذلك يُؤيّد ما ذهب إليه صاحب "الكشّاف" في تفسيره أو تأويله. ويبدو أنّه قد وُفّقَ في هذا المسلك لأنَّه لم يخرج عن الضوابط الّتي أوضحناها آنفًا.

وممّا يؤيّد ما قلناه في هذا السّياق ما نجده في تفسير ابن كثير لهذه الآية – وهو من التّفسير المأثور كما علمنا – إذ ينحو فيها منحى قريبا من منحى الزمخشري حين يقول: "﴿ ألم نشرح لك صدرك ﴾ يعني أنّا شرحنا لك صدرك أيْ نوّرناه وجعلناه فسيحًا رحيبًا واسعًا كقوله ﴿ فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ وكما شرح الله صدره كذلك جعل شرعه فسيحًا واسعًا سمحًا سهلاً لا حرج فيه ولا إصر ولا ضيق". ومع هذا أورد ابن كثير–كعادته– روايتيْن حول المعنى الحقيقي المادي لشرح الصدر: إحداهما وقعت ليلة الإسراء، والأخرى كانت في الصّحراء في مرحلة الطفولة[38]. فهو – إذن– لم يجد حرجًا في تجاوز المعنى الظاهري للآية إلى معنى محتمل يعضدُه الدّليل. فكان بذلك مؤوّلاً على سبيل الرأي والاجتهاد والاستنباط، وكان تأويله مقبولاً بل مستحسنًا. وكتب التّفسير بالرأي كثيرة نذكر منها: "الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل" لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538 ﻫ)، وكتاب "مفاتيح الغيب" لفخر الدّين الرّازي (ت606 ﻫ)، و"أنوار التنزيل وأسرار التأويل" لناصر الدّين بن سعيد البيضاوي (ت685 ﻫ)، و"تفسير الجلالين" لجلال الدين محمّد المحلي (ت874 ﻫ)، وجلال الدين عبد الرحمن السّيوطي (ت911 ﻫ)، وكتاب "إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم" لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى الطحاوي (ت982 ﻫ).

ج)– **التفسير الإشاري:**

يعرّفه الشيخ الزرقاني بقوله: "هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضًا"[39].

يتّضح من خلال هذا التعريف أنَّ أصحاب هذا النوع من التّفسير هم أهل التصوّف والسّلوك الذين لا يرفضون المعنى الظاهر بل يعدّونه أساس الشريعة والتكليف. فابن عربي – مثلاً –، وهو أحد أقطاب هذا الاتّجاه التّفسيري، فقيه ظاهريّ – كابن حزم – يأخذ بظواهر النصوص وحرفيّتها في مجال الفقه واستنباط الأحكام[40]. بيد أنَّ هؤلاء الصّوفيّة يجتهدون في

استنباط بعض الإشارات الخفيّة من وراء ظواهر النصوص. والبعض يعدّها من المواجيد الصّوفيّة، أو من لطائف المعاني ودقائقها كما يستشعرها الصوفيُّ عند التّلاوة والتّدبّر، وليست بتفسير كبقية التّفاسير المعروفة. ففي كتاب "روح المعاني" لشهاب الدّين الألوسي نقرأ تعقيبه على آية كريمة بعد أن تناولها وفق التّفسير الإشاري..يقول:"فهذه الإشارة إنّما يعرفها ذو الوجد والمشاهدة، وهي لأصحابها رياض يانعة، وأنوار لامعة"[41].

وقد اشترط العلماء لقبول التّفسير الإشاري خمسة شروط هي:

1- ألّا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم.

2- ألّا يُدّعى أنَّه المراد وحده دون الظاهر.

3- ألّا يكون تأويلاً بعيدًا سخيفًا كتفسير بعضهم قوله تعالى:﴿ وإنَّ الله لمع المحسنين﴾ يجعل كلمة "لمع" فعلاً ماضيًا، وكلمة "المحسنين" مفعوله.

4- ألّا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

5- أن يكون له شاهد شرعيّ يؤيّده[42].

وفيما يأتي أمثلة متنوّعة من التّفسير الإشاري:

• يقول ابن عربي (ت683 هـ) في تفسير قوله تعالى من سورة الرحمن:﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ﴾ "سورة الرحمن الآية:19،20":«(مرج البحرين) بحر الهيولى الجسمانيّة الذي هو الملح الأجاج، وبحر الرّوح المجرّدة الذي هو العذب الفرات. (يلتقيان) في الوجود الإنساني. (بينهما برزخ) هو النّفس الحيوانية التي ليست في صفاء الأرواح المجرّدة ولطافتها، ولا في كدورة الأجساد الهيولانية وكثافتها. (لا يبغيان) لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصيّته، فلا الرّوح المجرّدة تجرّد البدن وتمزج به وتجعله من جنسه، ولا البدن يجسّد الرّوح ويجعله ماديًّا»[43].

هكذا – إذن- جمح الخيال الصّوفيّ الفلسفيّ بابن عربي بعيدًا عن ظاهر النصّ. وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنَّ معنى هذه الآية الكريمة قد أشكل على المفسّرين القُدامى؛ ذلك أنَّ وجود البرزخ أي: الحاجز يفترض أن يحول دون التقاء البحريْن على عكس ما تقرّره الآية. غير أنَّ هذا الإشكال زال في العصر الحديث باكتشاف علماء البحار لحواجز مائيّة تفصل بين البحار الملتقية، ويتمثّل دور تلك الحواجز في«تهذيب خصائص الكتل العابرة من بحر إلى بحر لمنع طغيان أحد البحريْن على الآخر فيحدث الاختلاط بين البحار الملحة، مع محافظة كل بحر على

خصائصه وحدوده المحدودة بوجود تلك الحواجز»[44].

وهذا النوع من التّفسير يندرج في إطار ما يسمّى "بالتّفسير العلمي للقرآن".

• وإذا كان ابن عربي قد سار في تفسيره الإشاري على المنهج الذي تقدّم دون سواه، فإنَّ بعض العلماء الآخرين قد زاوجوا في تفاسيرهم بين المعنى الظاهري والمعنى الإشاري. ومن هؤلاء العلماء الشيخ نظام الدّين النيسابوري (ت867 هـ). الذي كان يبدأ ببيان ظاهر معنى الآية أو الآيات على نحو كاف ثمَّ يقول: قال أهل الإشارة أو يقول: التأويل في شكل عنوان ويأتي بالمعنى الإشاري كما يراه. ففي قوله تعالى: ﴿ وإذ قال موسى لقومه إنَّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ "سورة البقرة الآية:67" يقول:«... التأويل: ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النّفس البهيميّة، فإنَّ في ذبحها حياة القلب الروحاني، وهو الجهاد الأكبر "موتوا قبل أن تموتوا".

اقتلوني يا ثقاتي * إنَّ في قتلي حياتي
وحياتي في مماتي * ومماتي في حياتي.

مُتْ بالإرادة تحي بالطبيعة. وقال بعضهم: مُتْ بالطبيعة تحي بالحقيقة...إلخ»[45].

• وقريب من منهج النيسابوري في التّفسير الإشاري منهج الشيخ شهاب الدّين الألوسي (ت1270هـ) في تفسيره الكبير المُسمَّى «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم» وهو تفسير واسع جامع شمل الرواية والدراية، وأبرز من خلاله المعنى الظاهر من سياق العبارة، والمعنى الخفي من إيحاء الإشارة.

ومن أمثلة تفسيره الإشاري تفسيره للآية الكريمة الآتية وما يليها من آيات في قوله تعالى:﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾ "سورة البقرة الآية:55"

قال ما نصُّه:"ومن مقام الإشارة في الآيات. وإذ قلتم يا موسى القلب، لن نؤمن الإيمان الحقيقي حتّى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان، فأخذتكم صاعقة الموت الذي هو الفناء في التّجلّي الذّاتي، وأنتم تراقبون أو تشاهدون. ثمّ بعثناكم بالحياة الحقيقيّة والبقاء بعد الفناء، لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسّلوك في الله عزّ وجلّ. وظلّلنا عليكم غمام تجلّي الصّفات، لكونها حجبت شمس الذات...الخ "[46].

هذه نماذج متفرّقة للتّفسير الإشاري كما عُرف عند الصُّوفيّة. وهي – على النّحو الذي تقدّم– قراءات حُرّة للنصّ القرآني تقترب كثيرًا من مناهج التأويل المعاصرة. "إنَّ الصّوفيّة من وجهة

نظر الدرس النّقدي والبلاغي المعاصر من أحسن من مثّل المنهج التأويلي الحرّ في فهم النّصوص... إنّها اجتهاد الصّوفي ينصبُّ على محاولة الرقيّ بالدلالة الموجودة والظاهرة لجميع النّاس إلى مستوى آخر أعمق، قد لا تكون هي المرادة من النصّ أو المؤلّف"[47].

وبناءً على ما تقدّم بخصوص أقسام التّفسير، يتّضح لنا أنَّ الأقسام الثلاثة الكبرى الّتي اشتهرت – بدرجات متفاوتة– لدى عموم الأمّة هي: التّفسير المأثور، والتّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري.

وبالموازاة مع هذه الأنواع الثلاثة، ظهرت في التراث الإسلامي تفاسير أخرى أقلّ شهرة غلب على أصحابها التعصّب المذهبي والنزوع الطائفي. وقد تجلّى ذلك من خلال تأويلاتهم المتعسّفة للخطاب القرآني، إذ أنّهم يلوون أعناق النّصوص القرآنية تبعًا لأهوائهم بعيدًا عن منطق الشرع واللّغة والعقل جميعًا.

ومن أبرز تلك التّفاسير تفاسير الباطنيّة. وهي طائفة يرفض أصحابها الأخذ بظاهر القرآن ويقولون: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه دون ظاهره. ويعتمدون في مذهبهم على فهم خاصّ لبعض النصوص القرآنية كقوله تعالى:﴿ فَضُرب بينهم بسُورٍ له بابٌ باطنه فيه الرّحمة وظاهره من قِبَلِهِ العذاب ﴾ "سورة الحديد الآية:13". والباطنية فِرَقٌ متعدّدة منهم: القرامطة، والإسماعيليّة، والسبعيّة، والحرميّة، والبابكيّة، والمحمرة[48]. ومن أمثلة تأويلاتهم المتعسّفة قولهم في تفسير الآية الكريمة:﴿ وورث سُليمانُ دَاوُود ﴾ "سورة النمل الآية:16" إنَّ الإمام عليًّا ورث النبيّ في علمه. ويقولون: معنى الجنابة أنّها مبادرة المستجيب بإفشاء السرّ قبل أن ينال رتبة الاستحقاق. ومعنى الغُسل تجديد العهد على من فعل ذلك.

ومعنى الطهارة التبرّي من اعتقاد كلّ مذهب سوى متابعة الإمام...، ومعنى الصّيام: الإمساك عن كشف السرّ. ويقولون: إنَّ (الكعبة) هي النبيّ ﷺ و(الباب) عليّ، و(الصفا) هو النبيّ، و(المروة) عليّ، و(نار إبراهيم) هي غضب النمرود عليه، و(عصا موسى) هي حجّته إلى غير ذلك من التأويلات التي لا تستند على برهان عقليّ أو نقلي[49].

والحقّ أنَّ هذا النوع من التأويل الغريب لا يُرفض بمنطق الشّرع فحسب، بل إنَّه غير مقبول – كما أشرنا آنفًا– بمنطق اللّغة والعقل أيضًا. ذلك أنَّ للتأويل حدودًا تفصل بين ما هو ممكن فيه وغير ممكن. وهذا ما توصّل إليه أحد أبرز المفكّرين والنقّاد في العصر الحديث ممّن عالجوا موضوع التأويل في ضوء أحدث المناهج المعاصرة. ذلك هو الباحث الإيطالي (أمبرتوإيكو) في

كتبه "حدود التأويل"، و"التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، وغيرها حيث أوضح أنَّه لا يمكن القَبول بكلّ القراءات والتأويلات لأنَّ – ثمّة– فعلاً تأويلات مغلوطة أو غير مقبولة[50].

ولا نريد أن نفرغ من هذه الجولة العلميّة قبل أن نورد بعض النماذج الحديثة من التّفسير والتأويل إذ كان ما أوردناه فيما سلف من نضح اجتهادات القُدامى. والنصّ القرآني – كما هو معلوم– نصٌّ معطاء ينفق من الدّلالة بقدر ما ينفق فيه العلماء المتدبّرون من اجتهاداتهم على مرّ العصور.

وفي هذا السّياق يقول الدكتور محمد عبد الله دراز:«... وهكذا يُخيَّل إليك أنَّك قد أحطت به خُبرًا ووقفت على معناه محدودًا، هذا ولو رجعت إليه كرّةً أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك أوّل مرّة، وكذلك.. حتّى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوهًا عدّة. كلّها صحيح أو محتمل للصحّة»[51]. ويضرب الدكتور دراز لذلك مثلاً صغيرًا هو قوله تعالى:﴿ والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ "سورة البقرة الآية:212". ونحن مُضطرّون – ها هنا– أن نقتبس كلامه كاملا – على طوله– لأنَّ وجه الاستدلال في هذا السّياق لا يتمّ بغير ذلك. يقول:«وانظر هل ترى كلامًا أبين من هذا في عقول النّاس. ثمّ انظركم في هذه الكلمة من مرونة. فإنّك لو قلت في معناها: إنّه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه، ولا سائل يسأله لماذا يبسط الرزق لهؤلاء ويقدره على هؤلاء، أصبت. ولو قلت: إنَّه يرزق بغير تقتير ولا محاسبة لنفسه عند الإنفاق خوف النفاد، أصبت. ولو قلت: إنَّه يرزق من يشاء من حيث لا ينتظر ولا يحتسب، أصبت. ولو قلت: إنّه يرزق بغير معاتبة ومناقشة له على عمله، أصبت. ولو قلت: يرزقه رزقًا كثيرًا لا يدخل تحت حصر وحساب، أصبت» هذا ويأتي بعد ذلك بالدليل الذي يسوّغ كلّ وجه محتمل من الوجوه المذكورة، فيقول:«فعلى الأوّل يكون الكلام تقريرًا لقاعدة الأرزاق في الدنيا وأنَّ نظامها لا يجري على حسب ما عند المرزوق من استحقاق بعلمه أو عمله، بل تجري وفقًا لمشيئته وحكمته سبحانه في الابتلاء، وفي ذلك ما فيه من التسلية لفقراء المؤمنين، ومن الهضم لنفوس المغرورين من المترفين. وعلى الثاني يكون تنبيها على سعة خزائنه وبسطة يده جلّ شأنه. وعلى الثالث يكون تلويحًا للمؤمنين بما سيفتح الله لهم من أبواب النصر والظّفر حتّى يبدّل عُسرهم يُسرًا وفقرهم غنًى من حيث لا يظنّون. وعلى الرابع والخامس يكون وعدًا للصّالحين إمَّا بدخولهم الجنّة بغير حساب، وإمَّا بمضاعفة أجورهم أضعافًا كثيرةً لا يحصرها العدّ»[52].

تلك – إذن– وجوه للمعنى كلّها صحيح أو محتمل للصحّة. والعجيب أنَّ المعنى – ها هنا– لا يتعلّق بآية كاملة بل بعبارة تُشكّل جزءًا من آية. ولا غرابة، في حقيقة الأمر، إذا علمنا بأنَّ الخطاب القرآني "حمّال ذو وجوه" كما وصفه الإمام عليّ حينما أرسل ابن عبّاس – رضي الله

عنهما- لمحاجّة الخوارج في الحادثة المشهورة زمن الفتنة الكبرى[53].

- والنموذج الثاني الذي اخترناه من تفسير المحدثين للإمام عبد الحميد بن باديس. حيث يقول في تفسير المراد بالحكمة في قوله تعالى:﴿ ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾ "سورة النحل:125" ما نصّه:«الحكمة هي العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن المبني على ذلك العلم، فالعقائد الحقّة والحقائق العلمية الرّاسخة في النّفس رسوخًا تظهر آثارها على الأقوال والأعمال حكمة، والأعمال المستقيمة والكلمات الطيّبة التي أثمرتها تلك العقائد حكمة، والأخلاق الكريمة كالحلم والأناة - وهي علم وعمل نفسي- حكمة، والبيان عن هذا كلّه بالكلام الواضح الجامع حكمة، تسمية للدّال باسم المدلول»[54].

نلاحظ في هذا المقطع كيف وسّع الإمام مفهوم الحكمة لتشمل العلم والعمل، والعقائد، والأخلاق، وملكة البيان عن ذلك كُلّه. ذلك أنَّه نظر في مدلول الحكمة نظرة كليّة شاملة من خلال ورودها في مواضع متفرّقة من القرآن الكريم وفي بعض أحاديث النبيّ ﷺ كما في الحديث المشهور: "إنَّ من الشعر لحكمة"، فأضاء بفهمه العميق أبعادها المختلفة المؤتلفة، ثمّ عرضها في تلك الصورة المتكاملة المتناسقة محدّدة الملامح، واضحة القسمات. وقد تجاوز بهذا الأفق الواسع النظرة الجزئيّة السطحيّة التي جعلت بعض كبار المفسّرين ممّن سبقوه يقفون عند المعنى الظاهر لكلمة (الحكمة) فيفسّرون قوله تعالى: ﴿ ويُعلّمهم الكتاب والحكمة ﴾ "سورة الجمعة الآية:02"، بالقرآن والسنّة من غير بيان كاف، أو توضيح شاف[55].

وللشّيخ ابن باديس رأي يتميّز بالإنصاف والاعتدال إزاء بعض التأويلات الصوفيّة لبعض المعاني القرآنيّة. فبعد أن أورد نموذجًا لذلك لأحد شيوخ الصّوفيّة وهو الإمام عبد الكريم بن هوزان القشيري، عقّب بقوله:"مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النّفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجلّ علوم القرآن وذخائره، إذ هي معان صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذًا عربيًّا صحيحًا، ولها ما يشهد لها من أدلّة الشرع. وكلّ ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول. ومنه فهم عمر وابن عبّاس رضي الله عنهما أجل رسول الله ﷺ من سورة النّصر "[56].

وواضح من هذا القول أنَّ ابن باديس يؤكّد على شروط التأويل الصحيح - كما قرّرها من سبقه من العلماء - وهي: الموافقة للعقل الصّريح، ولقواعد اللّغة العربيّة، ولأحكام الشرع. وقد أثنى على التأويلات الصّوفيّة المتقيّدة بتلك الشروط. وفي الموضع ذاته، رفض التّفاسير المنسوبة

لبعض الصّوفيّة الذين تجاوزوا – بشكل أو بآخر – تلك الضوابط العاصمة من الزلل والشطط.

– والنموذج الثالث للتّفسير والتّأويل لدى المحدثين، اخترنا له أقصر سورة في القرآن الكريم وهي سورة (الكوثر) من خلال التّفسير المعروف بعنوان: "في ظلال القرآن" لسيّد قطب.

في البداية وضع سيّد قطب الخطاب الذي بُنيت عليه السّورة في إطاره المناسب ذلك أنَّه أدرج السورة مع شبيهاتها من السّور كسورة الضُحى، وسورة الشرح بناءً على التشابه القائم على مستوى موضوع الخطاب وسياقه، يقول في هذا الصّدد: "هذه السّورة خالصة لرسول الله ﷺ كسورة الضُحى، وسورة الشرح، يسرّي عنه ربّه فيها، ويعده بالخير، ويوعد أعداءه بالبتر، ويوجّهه إلى طريق الشكر، ومن ثمّ فهي تمثّل صورة من حياة الدعوة، وحياة الداعية في أوّل العهد بمكة"[57].

وبعد وضع هذا الإطار العام للسورة في ضوء مضمونها وسياقها التاريخي الخاص، يجتهد صاحب "الظلال" – من طريق الاستنباط والتأويل – في رسم ظلٍّ خلفيٍّ أعمق من ذلك الإطار الظاهر انطلاقا من الكلمتين المتقابلتين في السّورة: (الكوثر / الأبتر) ليستخلص منها حقيقتين متقابلتين تتجاوز بهما السورة الحادثة الخاصّة التي أُنزلت فيها – أو (سبب النزول) كما يقول علماء التّفسير – ليشمل مدلولها الجديد باتّساعه كلّ مكان وكلّ زمان انتشارًا وخلودًا. وبهذا التأويل، صارت هذه السورة القصيرة "تمثّل حقيقة الهدى والخير والإيمان وحقيقة الظلال والشرّ والكفران.. الأولى كثرة وفيض وامتداد. والثانية قلّة وانحسار وانبتار. وإنّ ظنّ الغافلون غير هذا وذاك"[58].

ويبدوا أنَّ (سيّد قطب) قد بنى هذا الاجتهاد على ضوء القاعدة المشهورة في علم التّفسير وهي أنَّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب. لذلك جاء تأويله موافقًا للشّروط العقليّة واللّغويّة والدينيّة التي أشرنا إليها سابقا في عدّة مواضع. وفي السّياق ذاته، يتّكئ صاحب "الظلال" على ظلال لفظة (الكوثر) وكثافة إيحائها ليستنبط من ذلك كلّه عدّة دلالات محتملة لتلك اللّفظة الجامعة، ثمّ يُعقّب قائلاً: «إنَّه الكوثر، الذي لا نهاية لفيضه، ولا إحصاء لعوارفه، ولا حدّ لمدلوله، ومن ثمّ تركه النصّ بلا تحديد، يشمل كل ما يكثر من الخير ويزيد، وقد وردت روايات من طرق كثيرة أنَّ الكوثر نهر في الجنّة أوتيه رسول الله ﷺ ولكن ابن عبّاس أجاب بأنَّ هذ النهر هو من بين الخير الكثير الذي أوتيه الرّسول. فهو كوثر من الكوثر. وهذا هو الأنسب في هذا السّياق وفي هذه الملابسات»[59].

هكذا وجد سيّد قطب في قول ابن عبّاس دعمًا لتأويله. وهو دعم قويّ، وسند متين – بلا

ريب- لأنَّ ابن عبّاس (ض) عُرف عند علماء التّفسير بلقب "تُرجمان القرآن" ممّا يدلّ على علوّ كعبه ورسوخ قدمه في فنّ التّفسير والتأويل. ولا عجب فقد دعا له الرّسول ﷺ بذلك في قوله: "اللّهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل "[60].

- أمّا النموذج الرابع والأخير - في هذا المقام- فهو للشيخ متولي الشّعراوي مع السّورة نفسها أي (سورة الكوثر). هذه السّورة القصيرة في مبناها، الكبيرة في معناها كما رأينا آنفًا، وكما سنرى الآن.

يأخذ الشّعراوي بطرفي السّورة: الأوّل والأخير ليستنبط معنى لطيفًا يُعَدُّ من الدلائل البارزة على بلاغة الخطاب القرآني. فالسّورة نزلت ردًّا على أحد المشركين المبغضين لرسول الله ﷺ حين وصفه بالأبتر بعد موت الذكور من أولاده. فجاء الردّ الإلهي: ﴿إنَّا أعطيناك الكوثر﴾ نافيًا لذلك الوصف عن الرّسول. لأنَّه قد أُعطي الكوثر وهو " الخير العظيم في كلّ ناحية من النواحي: الدنيويّة والأخرويّة "[61].

ومن أُعطي الكوثر، فلا يصحُّ أن يُوصف بأنَّه أبتر. وهذا كاف منطقًا وبلاغةً. "ولكنَّ الحقَّ تسامى تعبيره في الآية فقال: بل العكس الشانئ هو الأبتر... إذن فهنا مكسبان: الأوّل أنَّه نُفيت الدعوى عن رسول الله ﷺ بأنّه أبتر، ولم يكتف بهذا، بل ردَّ البتر إليهم هم "[62].

بعد هذا، يلتفت الشيخ الشّعراوي إلى سياق الخطاب ليستخلص منه معنىً جديدًا، فقوله - تعالى-: ﴿إنَّا شانئك﴾ أي: مبغضك يُفهم منه أنَّ البُغض لذات الرّسول ﷺ لا للمنهج الذي جاء به. لأنَّهم لمّا غلبتهم حجّة القرآن اعترفوا بها على نحو ما. وقالوا: لولا أُنزل هذا القرآن على رجل من علية القوم، لا على هذا اليتيم الأبتر. ﴿وقالوا لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ "سورة الزخرف:31". كما أقرّوا بأنَّ ما جاء به هو الهدى ولكن قالوا﴿إن نتّبع الهدى معك نُتخطّف من أرضنا﴾ "سورة القصص الآية57" فالبغض - إذن- ليس للمنهج فالمنهج هو الهدى وحجّته قائمة، ولكنهم لم يؤمنوا لأنَّ الهدى جاء به محمّد!! وهل محمّد كان مبغوضًا عندكم من قبل؟ لا، لأنَّهم كانوا يُلقّبونه بالصادق الأمين قبل المنهج وبعده! وهنا يستنبط الشّعراوي صفة من صفات الباطل وأهله وهي التناقض والتهافت بطريقة استثمار النصوص ليخدم بعضها البعض الآخر وفق منهج (تفسير القرآن بالقرآن) مع الاستعانة بالسّياق الخارجي (الاجتماعي والتاريخي). يقول الشيخ في هذا السّياق: "هذا هو تناقض الخصم، ممّا يدلّ على أنَّ الهوى حين يغلب على العقل يبطل مقاييس العقل، فمرّة حين يُلجم من ناحية

يأتي من ناحية أخرى "[63].

وفي لفتة أخرى يستند الشيخ الشّعراوي إلى السّياق التاريخي ليؤكّد من خلاله مصداقية الخطاب القرآني في هذه السّورة القصيرة الغزيرة، فيبيّن تحقّق الكوثر – تاريخيًا– للنبيّ ﷺ على نحو فسيح مديد طولا وعرضا وعمقا ليسع الدنيا بأسرها في مظاهر شتّى ويمتد في الآخرة مستقبلا بشكل أعظم وأروع. وفي المقابل تحقّق – تاريخيا– البتر لأعدائه وشانئيه حتّى من قبل أولادهم الذكور الذين كانوا يُفاخرون بهم ويرجون تخليد ذكرهم من خلالهم. "سيصير هؤلاء الذكور الذين يؤمنون بمحمد ﷺ كما قدّر الله وعلم، سيصيرون رافعين لذكر رسول الله ﷺ وينسون ذكركم أنتم... وإلا فما اعتزاز خالد بالوليد؟ واعتزاز عمر بالخطاب؟ وإلا فما اعتزاز عكرمة بن أبي جهل بأبي جهل؟.. اعتزازه برسول الله ﷺ، وكأنّ أبوه لم يكن في سلسلة نسبه، ولا في تاريخه "[64].

خاتمة:

وخلاصة القول في ختام هذا العرض يمكن صياغتها على النّحو الآتي:

– التّفسير يتوقّف عند حدود التّوضيح باستخدام البدائل اللّفظية، والتّوضيح لمستوى المعنى الأوّل أو الظّاهر. ويعتمد – في الغالب– على الرواية.

– أمّا التأويل، فهو تجاوز للمعنى الظّاهر إلى معنى محتمل يرجّحه دليل. ويقوم على الدراية أي: الاجتهاد والاستنباط. ومجاله النصوص المتعدّدة المعاني ذات الدلالة الظّنيّة.

– أشهر أنواع التّفسير ثلاثة: التّفسير بالمأثور، التّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري.

– مهما كان نوع التّفسير أو التأويل – قديما وحديثا– فلن يكون مقبولا ومشروعا إلاّ إذا تقيّد بجملة من الضوابط العقليّة واللّغويّة والدينيّة.

– وداخل هذا الإطار من الضوابط متّسع للتأويل وتعدّد القراءات، بما يكشف عن خصوبة النصّ القرآني وثرائه الدلالي، بدليل كثرة التّفاسير وتنوّعها على مرّ العصور.

– يمكن الإفادة من المناهج الحديثة في القراءة والتأويل عند مقاربة النصّ القرآني، ولكن بطريقة واعية تُراعي خصوصية هذا النصّ المقدّس.

ـ الهوامش:

(1) ينظر: سليمان عشراتي، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفيّة لجماليّة السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص3.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج2، (مادة فعر)، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، (دط)، (دت)،

ص110.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مج5، (مادة فسر)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، (دت)، ص55.

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، المطبعة الأزهريّة، مصر، ط2، 1925، ص460.

(6) ينظر: عزت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2002، ص176.

(7) ينظر المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(8) المرجع نفسه، ص173.

(9) المرجع نفسه، ص175.

(10) المرجع نفسه، ص178.

(11) ينظر سمير حجازي، المتقن، معجم المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة الحديثة، دار الراتب الجامعيّة، بيروت، لبنان، (دط)، (دت)، ص109.

(12) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988، ص148.

(13) ينظر: محمّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص181 / ج2، ص138 وما بعدها، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

(14) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص32،33.

(15) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص148،149.

(16) ينظر: لسان العرب (مادة أول).

(17) ينظر: عزّت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، ص177،179.

(18) المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(19) المرجع نفسه، ص178.

(20) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص168.

(21) ينظر: المرجع نفسه، ص168.

(22) ينظر: المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(23) المرجع نفسه، ص169.

(*) اعتمدنا في هذا الموضع المصطلحات الواردة في المرجع السابق (فعالية القراءة) لأنّها تتميّز بقدر كبير من الدقّة والموضوعيّة.

(24) ينظر: محمد بن أحمد جهلان، المرجع السابق، ص197.

(25) المرجع نفسه، ص198.

(26) ينظر: عزّت محمّد جاد، المرجع السابق، ص179.

(27) لمزيد من الاطّلاع على آراء هؤلاء الباحثين ونقدها، ينظر كتاب (فعالية القراءة...)، ص283،301.

(28) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص150.

(29) الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول ج2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص49.

(30) ننبّه – ها هنا– إلى أهمية الفهم وخطورته ولا سيّما في النصوص الدينيّة، فسوء الفهم قد تترتّب عنه – عند بعض المتديّنين– أحكام خطيرة ضدّ بعض النّاس كالتفسيق والتضليل والتكفير، وأحيانا قد تصل إلى غاية استحلال الدم.

(31) ينظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989، ص129.

(32) المرجع نفسه، ص80.

(33) ينظر: عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، الزهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص42.

(34) اعتمدنا في هذا المبحث – بشكل أساس– على كتاب الزرقاني (مناهل العرفان...) ج1، ص429 وما بعدها.

(35) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج7، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط8، ص202.

(36) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص471.

(37) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، ج6، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، ص241.

(38) ينظر: تفسير ابن كثير، ج7، ص318،319.

(39) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص497.

(40) ينظر: يوسف القرضاوي، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص71.

(41) ينظر: الزرقاني، المرجع السابق، ج1، ص504.

(42) المرجع نفسه، ص500.

(43) ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج2، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص573.

(44) ينظر: عبد المجيد بن عزيز الزنداني، علم الإيمان، دار المنابع، الجزائر، 2002، ص245،255.

(45) الزرقاني، المرجع السابق، ج1، ص501.

(46) المرجع نفسه، ص503.

(47) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة....، ص237.

(48) مناهل العرفان، ج1، ص494،495.

(49) المرجع نفسه، وينظر في الردّ على تأويلاتهم، كتاب (فعالية القراءة....)، ص239.

(50) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، المرجع السابق، ص279.

(51) محمّد عبد الله درّاز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم الكويت، ط9، 2005، ص151.

(52) المرجع نفسه، ص152.

(53) ينظر: السيوطي، الإتقان، مج1، ص 409 إلى 417.

(54) ينظر: عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1982، ص67،68.

(55) ينظر – على سبيل المثال– الزمخشري، تفسير الكشّاف، ج5،ص112.

(56) ينظر: ابن باديس، المرجع السابق، ص346.

(57) سيّد قطب، في ظلال القرآن، مج6، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، ص3987.

(58) نفسه، ص 3987.

(59) نفسه، ص3988.

(60) أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص165.

(61) ينظر: محمّد متولي الشّعراوي، تفسير سورة (الماعون – الكوثر – الكافرون)، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1983، ص39.

(62) المرجع نفسه،ص42.

(63) المرجع نفسه، ص43،44.

(64) المرجع نفسه، ص45

L'approche du texte coranique entre l'explication et l'exégèse

Kamel BEN AMOR (*)(**)

Résumé

Cet article traite les méthodes les plus importantes concernant (l'explication)

et (l'interprétation) du texte coranique, en s'appuyant sur les notions de ce deux termes chez les anciens, et les modernes. Il s'agit, donc, de trois méthodes: l'interprétation par héritage, l'interprétation intellectuelle, et l'interprétation sémiologique. De toute façon, l'interprétation doit être encadrée par des limites religieuses, linguistiques et rationnelles, tout en prenant en considération la spécificité du texte coranique. Dans ce contexte, toutes les lectures sont possibles ce qui prouve L'ouverture de ce texte sacré et sa richesse sémantique.

(*) Maître-assistant – Département de Langue et littérature – Faculté des arts et des Langues - Université d'El oued – Algérie

(**) Doctorant au Département de langue et littérature - Université de Batna - Algérie.

الفتاوى الهوائية
" مآخذ وحلول "

بقلم
أ/ عبد القادر مهوات (*)(**)

ملخص

لا شكَّ أنَّ الفتاوى الهوائيَّةَ قد قَدَّمَتْ خيرًا كثيرًا للأمَّة، لا يُمْكِنُ لأحدٍ أن ينكرَهُ، إلَّا أنَّهُ مع ذاك الخيرِ الكثيرِ قد لُوحِظَتْ عليها مآخِذُ متعدِّدَةٌ، لا بُدَّ من الوقوفِ عندها؛ من بابِ النقدِ البنَّاءِ، حتَّى نصلَ بذلك إلى وصفِ الحلولِ العمليَّةِ المناسبةِ، وإعطاءِ التوصياتِ اللازمةِ، لترشيدِ أدائِها، وتحسينِ عملِها، ويأتي هذا البحثُ ليُسْهِمَ بشيءٍ في ذلك.

مقدمة:

لقد مَنَّ الله تعالى على الناس جميعًا، وعلى المسلمين خصوصًا، بنِعَمٍ جليلةٍ في عصر تطورِ التقنياتِ ووسائلِ الاتصالِ. ومِنْ هذه النعمِ تلك التقنياتُ والوسائلُ التي تَنْقُلُ موادَها عبر الهواء: الإذاعاتُ التي تبثُّ برامجَها عبر الأثير، وتُلْتَقَطُ بجهاز الراديو، والفضائياتُ التي تنشرُ برامجَها عبر الأقمارِ الصناعيَّةِ، وتُلْتَقَطُ بجهاز التلفاز، والهاتفُ الجوالُ[1] الذي أصبح يُرَافِقُ جميعَ البالغين –تقريبًا– ذكورًا وإناثًا.

ومِنْ بين تلك الموادِ التي تُنْقَلُ عبر هذه التقنياتِ والوسائلِ "الفتاوى الشرعيَّةُ"، ولذا سمَّيْتُها بالفتاوى الهوائيَّة؛ لأنَّ المستفتيَ يتلقَّاها من المفتي عبر الهواءِ، دون أن يراسلَهُ كتابةً، فيجيبُهُ بمثل ذلك[2]، أو أن ينتقلَ إليه في مكتبِهِ أو مسجدِهِ أو دارِهِ، أو أن يستغلَّ وجودَهُ في مناسبةٍ معيَّنَةٍ في مكانٍ ما فيسألُهُ، فيجيبُهُ مباشرةً.

(*) أستاذ مساعد بقسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.
(**) باحث في الدكتوراه بقسم الشريعة ـ كلية الشريعة وأصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة.

ولا شكَّ أنَّ الفتاوى الهوائيَّةَ قد قَدَّمت خيرًا كثيرًا للأمَّة، لا يُمْكِنُ لأحدٍ أن ينكرَهُ؛ ذلك أنَّ المستفتيَ – وخاصةً مَنْ كان مِنْ جنس الإناثِ، أو مَنْ لا يَجِدُ المفتيَ في مَقَرِّ سكناه– أصبح بإمكانه أن يتواصلَ مع المفتين هوائيًّا، فيجيبُونه، ويحُلُّونَ إشكالَهُ. فكثيرًا ما تَعَرَّفَ الناسُ على أحكام شريعتِهم في العبادات والأحوالِ الشخصيَّةِ والمعاملاتِ الماليَّةِ وغيرِها من خلال هذه الفتاوى. بل إنَّ بعضًا من كبار العلماء والمفتين الذين تلقَّتِ الأمَّةُ علمَهم بالقَبول أصبحُوا بين أيدي الناسِ مباشرةً في لقاءاتٍ هوائيَّةٍ دوريَّةٍ، قد تكون أسبوعيَّةً، أو في مدَّةٍ أقلّ من ذلك أو أكثر. إضافةً إلى أن تلك الفتاوى عَرَّفَتْ جمهورَ الناسِ بعددٍ معتبَرٍ من المشايخ وطلبةِ العلمِ الذين تَحَوَّلُوا بعد ذلك إلى مراجعَ للناس حتى خارجَ تلك الحصصِ الهوائيَّةِ الإفتائيَّةِ.

ومع هذا الخيرِ الكثيرِ الذي تقدِّمُهُ الفتاوى الهوائيَّةُ، فإنَّ مَآخِذَ عديدةً تُلاَحَظُ عليها، جديرٌ بالمُتَتَبِّعِ لها والذي شاركَ فيها[3] أنْ يُنَبِّهَ عليها من باب النصيحةِ والنقدِ البنَّاءِ؛ لترشيدِ العملِ بهذه الوسيلةِ، وتحسينِ أدائِها، لا سِيَّما وأنَّ العملَ بها أصبحَ واقعًا مفروضًا[4].

وفيما يأتي عَرْضٌ لجملةٍ من تلك المُآخِذِ، على أن يُتْبَعَ كلُّ مأخذٍ بحلولٍ عمليَّةٍ مقترَحَةٍ لتجاوزِ آثارِهِ السلبيَّةِ:

المَأْخَذُ الأولُ: محدوديَّةُ الحصصِ والوقتِ المخصَّصِ للإفتاء، مع كثرةِ الأسئلةِ والاستفتاءاتِ.

إنَّ هناك صحوةً ملحوظةً عند المسلمين، وإنَّ هناك رجعةً مُعْتَبَرَةً لعددٍ منهم للالتزام بأحكام دينهم وتعاليمِه، وإنَّ عددَ المسلمين في العالَمِ اليومَ في تزايدٍ مستمرٍّ؛ حيث تجاوزَ المليارَ ونصفَ المليارِ نسمةً[5]، في الوقت الذي نَجِدُ فيه ضعفًا واضحًا عندهم من حيث الثقافةُ الشرعيَّةُ؛ إذ إنَّ أغلبَ المقرَّراتِ الدراسيَّةِ لا تُعْنَى كثيرًا بالتَّكوين الشرعيِّ للناشئةِ إلا بالنَّزْرِ اليسيرِ. وإلى جانب هذا الضعفِ ضعفٌ آخَر عند عددٍ ليس بالقليل مِنْ أئمةِ المسلمين وخطبائِهم في المساجد[6] من حيث مستواهم العلميُّ، وقدرتُهم على الإجابة على استفتاءات الناسِ. وهنا يأتي الدورُ الكبيرُ للفتاوى الهوائيَّةِ؛ حتى تُلَبِّيَ حاجاتِ الناسِ الكثيرةَ، وتغطِّي النقائصَ التي أحدثَها ضعفُ الأئمةِ في هذا المجالِ.

إلا أنَّ الحصصَ المخصَّصَةَ للفتاوى، وكذا الوقتَ المُعْطَى لكل حصَّةٍ، محدودٌ جدًّا، لا يتناسبُ مع الحالِ السابقِ ذكرُها، سواء في الإذاعاتِ المحليَّةِ أو الوطنيَّةِ أو العالميَّةِ، أو التلفزاتِ الأرضيَّةِ، أو القنواتِ الفضائيَّةِ، أو فرصةِ التواصلِ مع المفتين عبر هواتفِهم الشخصيَّةِ. فكَمْ مِنْ حصَّةٍ رأينا فيها تهاطلاً للأسئلة على المفتي، وكَمْ مِنْ حصَّةٍ ضاق وقتُها للإجابة عن كلِّ ما طُرِحَ، وكَمْ مِنْ حصَّةٍ اضْطُرَّ منشِّطُها إلى توقيف عمليَّةِ استقبالِ الأسئلةِ؛ لأنه يستحيلُ أن يُجَابَ عنها

جميعًا في ذلك الحَيِّزِ الزمنيِّ المحدودِ.

وأذكُرُ هنا تجربتي الشخصيَّةَ في هذا المجالِ في الحصَّةِ الإذاعيَّةِ المشارِ إليها آنفًا، حيث إنَّ مقدِّمَ البرنامجِ في أحيانٍ متعددةٍ يضايقُني بسيفِ الوقتِ، ويريد منِّي أنْ أجيبَ عن كذا سؤالٍ في وقتٍ وجيزٍ جدًّا. ويشتدُّ الخَطْبُ عند اقترابِ موعدِ نهايةِ الحصَّةِ، وبقاءِ دقائقَ أو ثوانٍ معيَّنَةٍ فقط، فيريد منِّي أنْ أجيبَ عن كلِّ ما تبقَّى لديْهِ من أسئلةٍ استقبلَها في ذلك الظرفِ الزمنيِّ القياسيِّ، فأضطرُّ إلى الاختصارِ الشديدِ الذي أشعُرُ معه بأنَّني لم أُعْطِ الجوابَ حقَّهُ، بل إنَّني قد أنْسَى بعضَ الجزئيَّاتِ المتعلِّقَةِ ببعض الأسئلةِ، بحكْمِ ضغطِ الوقتِ، الأمرُ الذي يؤثِّرُ سلبًا على تصوُّرِ المسألةِ، ومِنْ ثَمَّةَ على الجوابِ الصحيحِ لها. وفيما يتعلَّقُ باستقبالِ الأسئلةِ عبر الهاتفِ، فكَمْ مِنْ مرَّةٍ لا أتمكَّنُ فيها من الرَّدِّ على عددٍ من المستفتين؛ بحكْمِ ارتباطاتي العمليَّةِ أو العلميَّةِ أو الدعويَّةِ أو الخيريَّةِ أو الأسريَّةِ، أو أطلبُ من المتصِلِ الاختصارَ في عرضِ السؤالِ، وأُرْدِفُهُ باختصارِ آخَرَ في عرضِ الجوابِ، مِمَّا يُوَلِّدُ فِيَّ إحساسًا بالتقصيرِ في حقِّ الفتوى والمستفتين.

وفي ظلِّ الظروفِ السابقةِ تصبحُ الفتاوى الهوائيَّةُ -في تقديري- شكليَّةً إلى حدٍّ كبيرٍ، ولا تقوم بمَهَمَّتِهَا على الوجهِ المرجوِّ منها، بل ربُّما أعطتْ جوابًا خاطئًا للمسألة المطروحةِ، أو توجيهًا غيرَ صائبٍ للمستفتي. وهنا مَكْمَنُ الخطورةِ؛ إذ إنَّ المفتيَ مُوَقِّعٌ عن الله تعالى ورسولِهِ الكريمِ، فلا يجوزُ له التقصيرُ في هذه الْمُهَمَّةِ في وجهٍ من الوجوهِ، وإلاَّ فإنَّ مآلاً سيِّئًا في الدنيا والآخرةِ -نسأل اللهَ تعالى العافيةَ- سيجدُهُ المفتي والمستفتي.

وفي هذا الصَّددِ يقولُ ابنُ القيِّمِ: "وإذا كان منصبُ التوقيعِ عن الملوك بالمحلِّ الذي لا يُنكر فضلُهُ، ولا يُجهل قدرُهُ، وهو مِنْ أعلى المراتبِ السَّنِيَّاتِ، فكيف بمنصب التوقيعِ عن ربِّ الأرضِ والسمواتِ، فحقيقٌ بِمَنْ أُقيم في هذا المنصبِ أن يُعِدَّ له عدَّتَهُ، وأن يتأهَّبَ له أُهبتَهُ، وأن يعلمَ قدرَ المقامِ الذي أُقيم فيه ... ولْيَعْلَمِ المفتي عمَّنْ ينوبُ في فتواه، ولْيُوقِنْ أنَّهُ مسؤولٌ غدًا، وموقوفٌ بين يدي اللهِ"[7].

ويقولُ ابنُ الصلاحِ: "لا يجوزُ للمفتي أن يتساهلَ في الفتوى، ومَنْ عُرِفَ بذلك لم يَجُزْ أنْ يُستفتَى، وذلك قد يكونُ بأنْ لا يَثْبُتَ ويُسْرِعَ بالفتوى قبل استيفاء حقِّها من النظرِ والفكرِ ... ولَإِنْ يُبطِئَ ولا يخطئَ أجملُ به مِنْ أنْ يعجلَ فيَضِلُّ ويُضِلُّ"[8].

وقَبْلَ ابنِ القيِّمِ وابنِ الصَّلاحِ قال الفاروقُ عمرُ بنُ الخطَّابِ: "ثلاثٌ أخافهنَّ عليكم وبهنَّ يُهْدَمُ الإسلامُ: زلَّةُ العالِمِ، ورجلٌ عَهِدَ الناسُ عنده علمًا فاتَّبعوه على زلَّةٍ، ورجلٌ منافقٌ قرأَ القرآنَ فما أسقطَ منه ألفًا ولا واوًا أضلَّ الناسَ عن الهدى إذ كان أجدلَهم، وأئمةٌ مُضِلُّونَ"[9].

حلولٌ عمليَّةٌ مقترَحَةٌ؛ لتجاوزِ هذا المأخَذِ:

1- الاكتفاءُ بعددٍ من الأسئلة مِمَّا يَسَعُ الوقتُ للإجابة عنه. وهنا ينبغي أن لا نستجيبَ لضغط المتَّصِلين. وما اسْتُقْبِلَ من الأسئلة يُعْطَى حقَّهُ من الإجابة، وإنْ بقيَ شيءٌ منها، فلْيُرْجَأْ إلى الحصَّةِ المواليَةِ، بحيث يُبْتَدَأُ فيها بالإجابة المفضَّلَةِ عمَّا تبقَّى.

2- تكثيرُ حصصِ الفتاوى في الإذاعاتِ والقنواتِ المختلفةِ -خاصةً تلك التي تصنَّفُ على أساس أنَّها إسلاميَّةٌ-. وأرى أنَّ المناسبَ هو أن تكونَ هناك حصةٌ يوميَّةٌ في كلِّ واحدةٍ منها. وهذا من شأنِهِ أن يُوَزِّعَ أسئلةَ الناسِ الكثيرةَ على هذه الحصصِ اليوميَّةِ، فيصبحُ المُفْتُونَ في سَعَةٍ من أمرِهم من حيث طريقةُ إجابتِهم على ما يَرِدُ عليهم.

3- تخصيصُ قنواتٍ وإذاعاتٍ معيَّنَةٍ لا تُعْنَى إلا بأمر الفتاوى، كما خُصِّصَتْ قنواتٌ وإذاعاتٌ للقرآنِ الكريمِ أو للإنشادِ أو للدروسِ العلميَّةِ الأكاديميَّةِ ونحوُها مِمَّا هو معلومٌ، ولْتَكُنْ حِصَصُهَا الإفتائيَّةُ تخصُّصِيَّةً، لا تُسْتَقْبَلُ فيها إلا أسئلةُ البابِ الفقهيِّ المخصَّصِ لها، ويُحَالُ مَنْ أقحم سؤالاً في غير البابِ على الحصَّة الخاصَّةِ ببابِهِ. وذلك بأن تُجْعَلَ مثلاً حصَّةٌ لفتاوى العباداتِ، وأخرى للأحوال الشخصيَّةِ، وثالثةٌ للمعاملات الماليَّةِ، وهكذا.

على أن يتولَّى الإجابةَ عن أسئلةِ البابِ المعيَّنِ -إنْ لم يكن من كبار العلماءِ- مَنْ تخصَّصَ مِنْ طلبةِ العلمِ في ذلك البابِ، وعُرِفَ بالتَّبَحُّرِ والاجتهادِ فيه[10]. وحينها ينبغي أن نستسيغَ استضافةَ غيرِ المجتهدِ المطلَقِ لأجلِ الإفتاءِ -مع أنَّ ذلك هو الأصلُ[11]-؛ لأنَّ الراجحَ من أقوالِ أهلِ العلمِ أنَّ الاجتهادَ يتجزَّأُ. يقولُ ابنُ القيِّمِ: "الاجتهادُ حالةٌ تقبَلُ التجزُّؤَ والانقسامَ، فيكونُ الرجلُ مجتهدًا في نوعٍ من العلمِ، مقلِّدًا في غيرِهِ أو في بابٍ من أبوابِهِ، كمَنْ استفرَغَ وُسْعَهُ في نوعِ العلمِ بالفرائضِ وأدلَّتِها واستنباطِها من الكتابِ والسنةِ دون غيرِها من العلوم، أو في بابِ الجهادِ أو الحجِّ أو غيرِ ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهدْ فيه، ولا تكونُ معرفتُهُ بما اجتهدَ فيه مسوِّغَةً له الإفتاءَ بما لا يعلمُ في غيرِهِ. وهل له أن يُفْتِيَ في النوع الذي اجتهدَ فيه؟ فيه ثلاثةُ أوجهٍ: أصحُّها الجوازُ، بل هو الصوابُ المقطوعُ به، والثاني المنعُ، والثالث الجوازُ في الفرائضِ دون غيرِها. فحجَّةُ الجوازِ أنَّهُ قد عَرَفَ الحقَّ بدليلِهِ، وقد بذلَ جهدَهُ في معرفةِ الصوابِ، فحكمُهُ في ذلك حكمُ المجتهدِ المطلَقِ في سائرِ الأنواعِ"[12].

ولعلَّ هذا الذي أقرِّرُهُ -بعد منحِهِ للفتوى زيادةَ الدقَّةِ والضبطِ- هو مِمَّا يشيرُ إليه حديثُ أنسِ بنِ مالكٍ ﷺ الذي قَالَ فيه رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهَا فِي دِينِ اللهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهَا حَيَاءً عُثْمَانُ، وَأَعْلَمُهَا بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَقْرَؤُهَا لِكِتَابِ اللهِ أُبَيٌّ،

وَأَعْلَمُهَا بِالْفَرَائِضِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ، وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»[13].

المَأْخَذُ الثاني: فقدانُ عددٍ معتبَرٍ من المستفتين للشجاعةِ الأدبيَّةِ الكافيَةِ أثناءَ السؤالِ، وتخوُّفُهم من شَبَحِ ثمنِ المكالَمَةِ، وطغيانُ اللهجةِ المحليَّةِ على كلامِهم.

إنَّ المتصِلين بحصصِ الفتاوى الهوائيَّةِ، أو بالهواتفِ الشخصيَّةِ للمفتين، قد لا يملك بعضُهم الشجاعةَ الأدبيَّةَ الكافيَةَ على التعبيرِ عمَّا يريدُ أن يسألَ عنه. وهذا يرجعُ إلى عدَّةِ أسبابٍ، لعلَّ أهمَّها: تهيُّبُ المتصِلِ من الشيخِ المفتي وتعظيمُ مكانتِهِ، أو محدوديَّةُ المستوى الثقافيِّ بالنسبةِ إليه، أو جنسُهُ إذا كانت أنثى لم تتعوَّدْ -بحُكم عفَّتها- على التواصلِ مع الرجالِ الأجانبِ عنها، أو كَوْنُ الحصَّةِ تُبَثُّ على الهواءِ مباشرةً فيعتقِدُ أنَّ الخطأَ فيها غيرُ مغتفَرٍ عند الجماهيرِ المستمِعَةِ، أو عدمُ الاعتيادِ على التكلُّمِ في حضرةِ عددٍ غفيرٍ من الناسِ. وفي هذه الحالِ يضطربُ المتصِلُ ويَرْتَبِكُ، فتخُونُهُ العبارةُ، ويَزِلُّ لسانُهُ.

ويضافُ إلى هذا عدمُ وضوحِ الصوتِ في بعضِ الأحيانِ، فلا يُفْهَمُ مقصودُهُ على وجهِ الدقَّةِ، وربَّما طُولِبَ بإعادةِ السؤالِ أكثرَ مِنْ مرَّةٍ، فيكون ذلك على حسابِ وقتِ البرنامجِ. ومِمَّا يزيدُ في خسرانِ الوقتِ انقطاعُ الاتصالِ بطريقةٍ خارجةٍ عن إرادةِ المتصِلِ والمتصَلِ به، الأمرُ الذي يُلْجِئُ المستفتيَ إلى معاودةِ الاتصالِ.

وهنا نُحَالُ على مسألةِ شَبَحِ ثمنِ الكالماتِ الذي يُطارِدُ المتصِلَ، لا سِيَّما وأنَّ المكالماتِ دوليَّةٌ في أحيانٍ كثيرةٍ. ويُزادُ إلى هذا أنَّ التقنيَّ المكلَّفَ بتمريرِ المكالماتِ للبرنامجِ قد يُبْقِي المتصِلَ منتظِرًا دورَهُ؛ حتى يَفْرُغَ المفتي من كلامِهِ، وحينئذٍ يُهاجِمُ هاجسُ ثمنِ المكالمةِ المتصِلَ، فيلجأُ عندما يأتي دورُهُ إلى السرعةِ في الكلامِ، أو الاختصارِ في مضمونِهِ، ناهيك عن التأثيرِ السَّلْبِيِّ لذلك عن نفسيَّتِهِ، فلا نتصوَّرُ منه غالبًا أنْ يَعْرِضَ مسألتَهُ بشكلٍ جَلِيٍّ.

ولا يُمْكِنُ أن نُهْمِلَ في هذا الإطارِ عاملَ اللهجاتِ المختلفةِ، بل والأعرافِ المتعدِّدَةِ؛ حيث إنَّ أغلبَ المتصلين مِنْ عوامِ الناسِ لا يُجيدون اللغةَ العربيَّةَ، نَاهِيكَ عن إجادةِ استعمالِ المصطلحاتِ الشرعيَّةِ، وبحكم أن الحصَّةَ قد تكونُ عالَمِيَّةً تُبَثُّ عبرَ الأثيرِ أو الأقمارِ الصناعيَّةِ، فسيتصِلُ بها أناسٌ من مناطقَ مختلفةٍ لها لهجاتُها الخاصَّةُ بها، وأعرافُها السائدةُ فيها، فهذا يتكلَّمُ بلهجةٍ مغاربيَّةٍ، وآخَرُ بلهجةٍ مصريَّةٍ، وثالثٌ بلهجةٍ خليجيَّةٍ، وهكذا، الأمرُ الذي يُصَعِّبُ على المفتي تصوُّرَ المسألةِ بشكلٍ جيِّدٍ، ومِنْ ثَمَّةَ لا تكونُ فتواه موفَّقَةً في أحيانٍ عديدةٍ.

يقول ابنُ عُثَيْمِينَ في سياقِ تعدادِهِ شروطَ الفتوى: "أنْ يتصوَّرَ [أي المفتي] السؤالَ تصوُّرًا تامًّا؛ ليتمكَّنَ من الحكم عليه؛ فإنَّ الحكمَ على الشيءِ فرعٌ عن تصوُّرِهِ"[14].

ومِنَ الأمثلةِ على ما نقول: أنَّ أحدَ المشايخِ على قناةٍ فضائيَّةٍ خليجيَّةٍ أفتَى سائلةً جزائريَّةً بأنْ لَا حقَّ لها في المهر بعد أن فُسخت علاقتُها مع خاطبِها بعد "الفاتحةِ" وقبل أن يدخلَ بها. فهذه الفتوى غيرُ صحيحةٍ؛ بسبب عدمِ معرفةِ المفتي لِلَّهجةِ والعرفِ الجزائريَّيْن، ذلك أنَّ مسمَّى "الفاتحةِ" في الجزائر يُطلق على العقدِ الشرعيِّ الصحيحِ بجميعِ أركانِهِ، وإنْ لم يُوَثَّقْ رسميًّا في سجلات الحالةِ المدنيَّةِ، والمجلسَ الذي تُقْرَأُ فيه سورة الفاتحةِ، يحضُرُهُ وليُّ المرأةِ والزوجُ أو وكيلُهُ، ويزوِّجُ الوليُّ، ويَقْبَلُ الزوجُ أو وكيلُهُ، في حضورِ جمعٍ من الشهودِ. فالذي عبَّرَتْ عنه السائلةُ بالخاطب هو في الحقيقة زوجُها الذي طلَّقها قبل الدخولِ، فهي بذلك تستحقُّ نصفَ المهرِ؛ بناءً على قولِهِ تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:237].

والعلمُ بلهجاتِ الناسِ وأعرافِهم مِمَّا يدخل في شرط "معرفةِ الناسِ" الذي جعله الإمام أحمد من الشروط التي يجب أن تتوفَّرَ في المفتي؛ حتى يتأهَّلَ لِمَهَمَّةِ الإفتاءِ، وذلك حين قال: "لا ينبغي للرجل أن يُنَصِّبَ نفسَهُ لِلْفُتْيَا حتى يكونَ فيه خمسُ خصالٍ: أوَّلُها أن تكونَ له نيةٌ؛ فإنْ لم يكن له نيةٌ لم يكن عليه نورٌ، ولا على كلامِهِ نورٌ. والثانيةُ أن يكونَ له علمٌ وحِلْمٌ ووقارٌ وسكينةٌ. الثالثةُ أن يكونَ قويًّا على ما هو فيه، وعلى معرفتِهِ. الرابعةُ الكفايةُ؛ وإلا مَضَغَهُ الناسُ. الخامسةُ معرفةُ الناسِ"[15].

وعقَّب ابنُ القيِّمِ على الشرط الخامس فقال: "فهذا أصلٌ عظيمٌ يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإنْ لم يكن فقيهًا فيه، فقيهًا في الأمر والنهي، ثم يُطَبِّقُ أحدُهما على الآخَرِ، وإلَّا كان ما يُفْسِدُ أكثرَ مِمَّا يُصْلِحُ؛ فإنَّهُ إذا لم يكن فقيهًا في الأمرِ له معرفةٌ بالناسِ تصوَّرَ له الظالِمُ بصورةِ المظلومِ وعكسُهُ، والمُحِقُّ بصورةِ المُبْطِلِ وعكسُهُ، وراجَ عليه المكرُ والخداعُ والاحتيالُ، وتصوَّرَ له الزنديقُ في صورةِ الصديقِ، والكاذبُ في صورةِ الصادقِ، ولَبِسَ كلُّ مُبْطِلٍ ثوبَ زورٍ تحتها الإثمُ والكذبُ والفجورُ، وهو لجهلِهِ بالناسِ وأحوالِهم وعوائدِهم وعُرْفِيَّاتِهم لا يُمَيِّزُ هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكونَ فقيهًا في معرفةِ مكرِ الناسِ وخداعِهم واحتيالِهم وعوائدِهم وعُرْفِيَّاتِهم، فإنَّ الفتوى تتغيَّرُ بتغيُّرِ الزمانِ والمكانِ والعوائدِ والأحوالِ، وذلك كلُّهُ من دينِ اللهِ"[16].

وقال وهو بصدَدِ الكلامِ عمَّا ينبغي للمفتِي أن يرجعَ فيه للعرفِ: "لا يجوزُ له أن يُفْتِيَ في الإقرار والأَيْمان والوصايا وغيرِها مِمَّا يتعلَّقُ باللفظ بما اعتاده هو مِنْ فهمِ تلك الألفاظِ دون أن يعرفَ عرفَ أهلِها والمتكلِّمين بها، فيحملُها على ما اعتادُوه وعرفُوه، وإن كان مخالفًا لحقائقِها

الأصليَّةِ، فمتَى لم يفعلْ ذلك ضلَّ وأضلَّ"[17]. ثم أعطى جملةً من الأمثلة من بينها: "إذا جرى عرفُ طائفةٍ في الطلاق بلفظِ "التسميح"، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيرَه، فإذا قالت: اسمحْ لي، فقال: سمحتُ لك، فهذا صريحٌ في الطلاق عندهم ... وهذا بابٌ عظيمٌ يقع فيه المفتي الجاهلُ، فيَغُرُّ الناسَ، ويكذبُ على اللهِ ورسولِهِ، ويغيِّرُ دينَهُ، ويُحَرِّمُ ما لم يُحَرِّمْهُ اللهُ، ويوجبُ ما لم يوجبْهُ اللهُ، واللهُ المستعانُ"[18].

حلولٌ عمليَّةٌ مقترَحَةٌ؛ لتجاوزِ هذا المأخَذِ:

1- لا يُسْتَقْبَلُ من الأسئلةِ إلا ما كان مكتوبًا عبر البريدِ العاديِّ، أو الفاكس، أو البريدِ الالكترونيِّ؛ حتى يُعْنَى المستفتي بصياغتِها على الشكلِ الأتمِّ[19]، ولْتَكُنِ الصياغةُ باللغةِ العربيَّةِ ما استطاعَ المستفتي إلى ذلك سبيلًا، ثم تُسَلَّمُ إلى المفتي قبل موعدِ الحصَّةِ الإفتائيَّةِ بوقتٍ كافٍ؛ حتى نُمَكِّنَهُ من تصوُّرِ المسألةِ بشكلٍ أفضلَ، واستحضارِ الجوابِ الأكملِ من حيث صياغتُهُ وسَوْقُ الأدلةِ اللازمةِ له، فهو حينئذٍ يقرأُها ويجيبُ عنها وهو في راحةٍ من أمرِهِ. كما يساعد هذا الإجراءُ على التحكُّمِ الأحسنِ في وقت الحصَّةِ، ولا يضيِّعُ المالَ الكثيرَ الذي يُصرفُ على المكالمة.

2- أن تُجْعَلَ في الإذاعات والقنواتِ العالميَّةِ حصصٌ لاستقبال أسئلةِ بلدٍ معيَّنٍ، على أن يُستضافَ للإجابة عنها عالمٍ من ذاك البلدِ، وهنا سنضمنُ للفتوى سلامةً أكثرَ؛ إذ إنَّ أهلَ مكةَ أدرى بشعابِها، فعالمِ البلدِ أعرفُ بلهجتِهِ، وأعلمُ بأعرافِهِ وعوائدِهِ من غيرِهِ. يقولُ النوويُّ في سياقِ كلامِهِ عن أحكامِ المفتين: "لا يجوزُ أنْ يُفْتِيَ في الأيْمَانِ والإقرارِ ونحوِهما مِمَّا يتعلَّقُ بالألفاظِ إلا أنْ يكونَ من أهلِ بلدِ اللاَّفِظِ أو مُتَنَزِّلًا منزلتَهم في الخبرةِ بمرادِهم من ألفاظِهم وعرفِهم فيها"[20].

وبهذيْنِ الحلَّيْنِ نكونُ قد حوَّلْنَا -في تقديري- ما جاء في ميثاق الفتوى المنبثِقِ عن المؤتمَرِ العالميِّ للفتوى وضوابطِها الذي عقدَهُ المجمعُ الفقهيُّ الإسلاميُّ برابطةِ العالَمِ الإسلاميِّ في مكةَ المكرمةَ في المدةِ من: 20-23 محرم 1430هـ، الموافق لـ: 17-20 يناير 2009م، نكونُ قد حوَّلْنَا ما جاء فيه نظريًّا إلى خطَّةٍ عمليَّةٍ، حيث إنَّهُ نصَّ في المادة (41) على أنَّهُ يتأكَّدُ على المفتي عبرَ وسائلِ الإعلامِ عمومًا، والبثِّ المباشِرِ خصوصًا، أنْ يتصفَ بجملةٍ من الأمورِ من بينها "معرفةُ مرادِ السائلِين وأعرافِهم وأحوالِهم المؤثِّرةِ في الأحكامِ قدرَ الإمكانِ، وتنزيلُ الكلامِ على حالِ المستفتي"[21].

المأْخَذُ الثالثُ: عدمُ تفريغِ بعضِ الطَّاقاتِ للقيام بمَهَمَّةِ الإفتاءِ.

إنَّ القيامَ بمَهَمَّةِ الإفتاءِ تحتاج إلى كثيرِ وقتٍ؛ للبحثِ والتنقيبِ في الأدلةِ الشرعيَّةِ وأقوالِ أهلِ العلمِ قديمًا وحديثًا، والتواصلِ مع المختصِّين في سائرِ القضايا الطبيَّةِ والاقتصاديَّةِ ونحوِها؛

لإتمامِ عمليَّةِ تصوُّرِ المسائلِ المختلفةِ ذاتِ العلاقةِ بتلك التخصُّصاتِ المتعدِّدةِ، بل والتواصلِ مع المتخصِّصين في الفقهِ الإسلاميِّ والباحثين في قضاياه، وكذا مراكزِ البحثِ الشرعيِّ والمجامعِ الفقهيَّةِ؛ للاستفادةِ ممَّا وصلُوا إليه من نتائجَ في المسألةِ المعيَّنةِ التي هي محلُّ البحثِ. وهذا كلُّهُ زيادةٌ على الوقت الذي يُصرف في سماع المستفتين، وقراءةِ جزئيَّاتِ مسائلِهم، والردِّ عليها هاتفيًّا، أو المشاركةِ في حصص الفتاوى الهوائيَّةِ الإذاعيَّةِ منها والمتلفزةِ.

إلا أنَّ الملاحِظَ لقضيةِ الفتاوى الهوائيَّةِ سيجدُ أنَّ أغلبَ المشرفين على الإجابةِ فيها ممَّنْ لهم أعمالٌ ووظائفُ أخرى حكوميَّةٌ أو خاصَّةٌ، مأجورةٌ أو تطوعيَّةٌ. فبعضُهم مثلاً يكون أستاذًا جامعيًّا يُعْنَى بتدريس الطلبةِ وامتحانِهم والإشرافِ على بحوثِهم ورسائلِهم العلميَّةِ وتوجيهِهم، وبعضُهم ممَّنْ يتولَّى منصبَ الإمامةِ والخطابةِ والتدريسِ في المسجد، مع ما يتَّصِلُ بذلك من متابعةِ بنائِهِ وصيانتِهِ وجمعِ التبرُّعاتِ اللازمة لذلك، والتدخلِ لإصلاحِ ذاتِ بَيْنِ المتخاصِمين من الأزواجِ والأقاربِ والجيرانِ والشركاءِ، وبعضُهم ممَّنْ يقوم بالأعمال الخيريَّةِ التطوعيَّةِ التي فيها مساعدةٌ للمرضى والفقراء والمساكين، وتكفُّلٌ بالأرامل والأيتام والمشرَّدين، ونحوُ ذلك من شتَّى صنوفِ أعمالِ البرِّ بأصحاب الحاجاتِ، وبعضُهم يستنفِدُ طاقةً معتبرَةً في المساهمة في تنميةِ الجوانبِ الثقافيَّةِ في المجتمع كـ: نَحْوِ الأميَّةِ، وإقامةِ الجلساتِ والندواتِ والملتقياتِ العلميَّةِ والفكريَّةِ التي تناقِش قضايا مختلفةً، وحملاتِ التوعيةِ بمنافعِ أو مضارِّ أشياءَ معيَّنةٍ، وذلك من خلال المشاركةِ في أنشطةِ المنظَّماتِ والجمعيَّاتِ التي تُعْنَى بهذه الأمورِ، وبعضُهم ممَّنْ اقتحم عالَمَ السياسةِ فتكونُ له إسهاماتٌ ومهامٌّ في حزبٍ معيَّنٍ، وعضويَّةٌ في بعضِ مجالسِهِ الوطنيَّةِ أو المحليَّةِ، وربَّما وصلَ الأمرُ إلى حدِّ الترشُّحِ لتولِّي مناصبَ قياديَّةٍ في الحزب أو مقاعدَ نيابيَّةٍ أو حقائبَ وزاريَّةٍ مختلفةٍ. بل إنَّ عددًا ليس بالقليل من المؤهَّلين للإفتاء والمشتغلين به يجمع بين أكثرِ من وظيفةٍ ممَّا ذُكِرَ، وعددًا آخَرَ -وإنْ كان أقلَّ عددٍ من الصنف الأخيرِ- يجمع بينَها كلِّها.

وفي كلِّ الأحوالِ السابقةِ وأشباهِها لا يَقْوَى المفتي على القيام بِمَهَمَّةِ الإفتاءِ على وجهِها الأتمِّ، فتكثُرُ زلاَّتُهُ، وتتعدَّدُ أخطاؤُهُ؛ ذلك أنَّ جهودَه تشتَّتَتْ، وأفكارَهُ تبعثرتْ، وقَلَّتْ مساحةُ الوقتِ الذي يخصِّصُهُ للفتوى سماعًا للمستفتين، وبحثًا مركَّزًا مستوعِبًا عن الحكم الشرعيِّ، وجوابًا وردًّا كافيًا شافيًا في نهايةِ الأمرِ.

وأذكُرُ أنَّ مسائلَ عديدةً تُعْرَضُ عليَّ، ولا أستطيعُ أنْ أَجِدَ الوقتَ الكافِيَ لبحثِها بحثًا رصينًا؛ بحُكْمِ عدمِ تفرُّغي لهذه المُهَمَّةِ، فألجأُ إلى البحثِ السريعِ الذي أكتفِي فيه بالوقوف على عددٍ محدودٍ من أقوال العلماءِ في المسائل المطروحةِ، بل ربَّما أَقِفُ على رأيٍ واحدٍ فقط لعيْنٍ من أعيانِ

العلماء والباحثين المعاصرين، ثم أُفْتِي بناءً على ذلك، مع أنَّ في النفس شيئًا من تلك الفتوى التي لم أستفرِغْ فيها جهديَ كاملاً؛ حتى يكونَ البحثُ أوسعَ وأعمقَ. وكثيرًا ما توقَّفْتُ في مسائلَ، وأرجأتُ الجوابَ عنها مدةً طويلةً؛ لأنَّني لم أجدِ الوقتَ أصلاً لبحثِها. وبعضُ المسائلِ تبقى معلَّقةً إلى أجلٍ غيرِ مسمًّى، مع أنَّ الناسَ في أمسِّ الحاجةِ إلى معرفة حكمِ الشرعِ فيها. وأكثرُ من مرَّةٍ لا أردُّ على المستفتي المتصِلِ عبر الهاتفِ، أو أعتذرُ على الحضور إلى الحصَّةِ الإذاعيَّةِ التي مِنَ المفترَضِ أن أكونَ ضيفَها الدائمَ، فيضطرُّ مقدِّمُ البرنامجِ إلى إعادة حصَّةٍ سابقةٍ، الأمرُ الذي يَحْرِمُ عددًا من المستفتين من إلقاء أسئلتِهم، ومِنْ ثَمَّةَ يُحْرَمُ من تلقِّي الجوابِ عنها.

حلولٌ عمليَّةٌ مقترَحَةٌ؛ لتجاوزِ هذا المأخَذِ:

1- أن تُفَرِّغَ الدولُ المسلمةُ عددًا مناسِبًا من العلماءِ وطلبةِ العلمِ الشرعيِّ النجباءِ لِمَهَمَّةِ الإفتاءِ عمومًا والجانبِ الهوائيِّ منه خصوصًا، وإنْ لم تُعْنَ الدولةُ بهذا الجانبِ، انتقل التكليفُ إلى أغنياءِ المسلمين وميْسُورِيهم؛ فيَصْرِفُونَ من أموالِهم ما يُمَكِّنُ هؤلاء من التفرُّغِ لهذه المُهَمَّةِ العظيمةِ. وهؤلاء المفرَّغون عليهم أن لا يُعْنَوْا بالأساس إلا بما تعلَّقَ بالإفتاء؛ حتى يسُدُّوا هذه الثغرةَ المُهِمَّةَ في حياةِ الأمةِ، ويقُومُوا فيها بالفرْض الكفائيِّ[22] على أحسن حالٍ، وينبغي أن لا يَحشروا أنفسَهم في قضايا ومهامَّ أخرى؛ فإنَّ الأمةَ وإنْ كانت في حاجةٍ إلى معالجةِ تلك القضايا والقيامِ بتلك المهامِّ أيضًا، إلاَّ أنَّها تُعَدُّ هامشيَّةً بالنسبةِ لشخصِ مَنْ هو أهلٌ للإفتاء؛ نقولُ ذلك مِنْ بابِ تنظيمِ الأمورِ وتقسيمِ المهامِّ، فإنَّ الأعمالَ المُهِمَّةَ الأخرى غيرَ الإفتاءِ لها مَنْ يصلُحون لها ويجيدُونها ويقدرُون عليها ويُمْكِنُهم أنْ يتفرَّغُوا لها مِمَّنْ فتحَ اللهُ عليهم فيها من أصحابِ التخصُّصاتِ المختلفةِ الأخرى، بينما مَهَمَّةُ الإفتاءِ لا يستطيع أنْ يقومَ بها إلاَّ مَنْ كان أهلاً لها.

ومِمَّا يشملُهُ محتوى تفريغِ المفتين أساسًا: الراتب المناسِبُ لهذه المُهَمَّةِ التي تُضَاهِي مَهَمَّةَ القضاءِ، والسكنُ ووسيلةُ النقلِ اللائقيْن بمقامِ المفتي، والمكتبةُ الورقيَّةُ والالكترونيَّةُ الثريَّةُ بالمصادر والمراجع وكذا سائرِ وسائلِ الاتصالِ الحديثةِ التي تُمَكِّنُ المفتيَ المتفرِّغَ مِنَ التواصلِ مع أيِّ جهةٍ يَرَى أنَّها يُمْكِنُ أنْ تساعدَهُ على تصوُّرِ الموضوعِ المعيَّنِ، وإيجادِ الحلِّ الشرعيِّ المناسِبِ له.

2- تخصيصُ مكاتبَ وأوقاتٍ معيَّنةٍ من قِبَلِ المفتين لاستقبال المستفتين شخصيًّا، أو استقبالِ أسئلتِهم الهاتفيَّةِ أو البريديَّةِ العاديَّةِ والالكترونيَّةِ. ولعلَّ هذا الأمرَ يكون سهلَ التحقيقِ إذا ما فُرِّغَ المفتي لِمَهَمَّةِ الإفتاءِ فقط؛ لأنَّ لديْهِ ما يكفي من الوقت لذلك. وهذا أتصوَّرُهُ حتى يكونَ ناجعًا بنسبةٍ كبيرةٍ على ثلاثةِ أصعدةٍ:

- الصعيدُ الوطنيُّ، ويتمثَّلُ في المفتي العام للدولة، ويكون مقرُّهُ في العاصمة.

– الصعيدُ الولائيُّ، ويتمثَّلُ في مفتي الولايةِ، ويكون مقرُّهُ في مركز الولاية[23].

– الصعيدُ الدائريُّ، ويتمثَّلُ في مفتي الدائرةِ، ويكون مقرُّهُ في المسجد المركزيِّ للدائرة.

وهذا الإجراءُ من شأنِهِ أن يحقِّقَ جملةً من الفوائد، أذكُرُ منها ما يأتي:

أ– تخفيفُ الضغطِ عن حصص الفتاوى الهوائيَّةِ؛ إذ تمتصُّ مكاتبُ المفتين عددًا معتبَرًا من المستفتين، بل إنَّني أتصوَّرُ بأنَّها تستقطبُهم بشكلٍ كبيرٍ؛ إذ يجدون أَرْيَحِيَّةً أكبرَ في عَرْضِ أسئلتِهم، وفي تلقِّي الإجابةِ عنها، إضافةً إلى عدمِ التكاليفِ الماديَّةِ؛ بحُكْمِ وجودِ مكتبِ المفتي بين ظَهْرَانَيْهِمْ.

ب– الاستفصالُ الكثيرُ للمفتي من المستفتي، وهو مطلوبٌ بشكلٍ آكِدٍ؛ حتى يوضعَ الدواءُ على الجرحِ بدقَّةٍ، إلاَّ أنَّهُ مع أهمِّيَّتِهِ يَنْدُرُ في الفتاوى الهوائيَّةِ، ويصعُبُ تحقيقُهُ؛ بحُكْمِ عاملِ الوقتِ، وتكاليفِ المكالمةِ. يقول ابنُ القيِّمِ: "ليس للمفتي أن يُطْلِقَ الجوابَ في مسألةٍ فيها تفصيلٌ، إلاَّ إذا عَلِمَ أنَّ السائلَ إنَّما سألَ عن أحدِ تلك الأنواعِ، بل إذا كانت المسألةُ تحتاجُ إلى التفصيل استفصلَهُ... إذا سُئِلَ عن رجلٍ حَلَفَ لا يفعلُ كذا وكذا فَفَعَلَهُ، لم يَجُزْ له أن يفتيَ بحِنْثِهِ حتى يستفصلَهُ: هل كان ثابتَ العقلِ وقتَ فعلِهِ أم لا؟ وإذا كان ثابتَ العقلِ، فهل كان مختارًا في يمينِهِ أم لا؟ وإذا كان مختارًا، فهل استثنَى عقيبَ يمينِهِ أم لا؟ وإذا لم يَستثنِ، فهل فعلَ المحلوفَ عليه عالِمًا ذاكرًا مختارًا، أم كان ناسيًا أو جاهلاً أو مكرَهًا؟ وإذا كان عالِمًا مختارًا، فهل كان المحلوفُ عليه داخلاً في قصدِهِ ونيَّتِهِ، أو قَصَدَ عدمَ دخولِهِ فخصَّصَهُ بنيَّتِهِ، أولم يَقْصُدْ دخولَهُ ولا نَوَى تخصيصَهُ؟ فإنَّ الحِنْثَ يختلف باختلاف ذلك كلِّهِ. ورأيْنَا مِنْ مفتي العصرِ مَنْ بادرَ إلى التحنيث، فاستفصلْناه، فوجدَهُ غيرَ حانثٍ في مذهب مَنْ أفتاه، وقع ذلك مرارًا، فخطرُ المفتي عظيمٌ؛ فإنَّهُ موقِّعٌ عن اللهِ ورسولِهِ، زاعمٌ أنَّ اللهَ أَمَرَ بكذا، وحرَّمَ كذا، أو أَوْجَبَ كذا"[24].

ج– فَسْحُ إمكانيَّةِ التفرُّسِ في الشخص؛ لاكتشافِ بعضِ خلفيَّاتِ الموضوعِ المطروحِ. وهذا الأمرُ مِنْ شأنِهِ أن يُنَضِّجَ الفتوى جيِّدًا، ويجعلَ نسبةَ التوفيقِ فيها كبيرةً، مع أنَّهُ متعذِّرٌ بنسبةٍ كبيرةٍ في الفتاوى الهوائيَّةِ؛ فالمفتي في مكانٍ والمستفتي في مكانٍ آخَرَ. يقول الخطيبُ البغداديُّ في معرضِ كلامِهِ عمَّا ينبغي أن يفعلَهُ المفتي في فتواه: "إذا رأى المفتي مِنَ المصلحة عندما تسألُهُ عامَّةٌ أو سُوقَةٌ أن يفتيَ بما له فيه تأوُّلٌ، وإن كان لا يعتقدُ ذلك، بل لردعِ السائلِ وكَفِّهِ، فَعَلَ؛ فقد رُوِيَ عن ابن عباسٍ أنَّ رجلاً سأله عن توبةِ القاتلِ، فقال: لا توبةَ له، وسأله آخَرٌ فقال: له توبةٌ، ثم قال: أمَّا الأولُ: فرأيْتُ في عينيْهِ إرادةَ القتلِ فمنعْتُهُ، وأمَّا الثاني: فجاء مستكينًا وقد قَتَلَ فلَمْ أُوَيِّسْهُ"[25].

د– تفعيلُ العملِ بمظهرٍ مهمٍّ من مظاهرِ حسنِ الإفتاءِ، وهو المتعلِّقُ بإرشاد المستفتي إلى أمرٍ له علاقةٌ بموضوعِهِ، ولكنَّهُ لم يسألْ عنه، مع أنَّهُ يخدُمُهُ عاجلاً أو آجلاً. وهذا الصنيعُ يكادُ يكون

غائبًا في الفتاوى الهوائيَّة؛ بسببِ ضيقِ الوقتِ، رغم تنبيهِ النبيِّ ﷺ إليه عندما سُئِلَ عن حكم الوضوءِ بماء البحرِ، فأجاب بالجوازِ، وزادَ السائلَ حكمًا آخَرَ لم يسألْ عنه، وهو المتعلِّقُ بجواز أكلِ ميتةِ البحرِ، فَعَلَ ذلك؛ لأنَّهُ بحُسْنِ إفتائِهِ يَعْلَمُ بأنَّ السائلَ في حاجةٍ إلى معرفةِ هذا الحكمِ غيرِ المسؤولِ عنه ذاتَ يومٍ، فعَجَّلَهُ إليه. فعن أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فقالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ؟ فقالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»[26].

ويقول ابنُ القيِّمِ: "مِنْ فِقْهِ المفتي ونصحِهِ إذا سألَهُ المستفتي عن شيءٍ فمنعَهُ منه، وكانت حاجتُهُ تدعوه إليه، أن يدلَّهُ على ما هو عوضٌ له منه؛ فيسُدُّ عليه بابَ المحظورِ، ويفتحُ له بابَ المباحِ. وهذا لا يتأتَّى إلاَّ مِنْ عالمٍ ناصحٍ مشفِقٍ، قد تاجرَ اللهَ وعاملَهُ بعلمِهِ، فمثالُهُ في العلماء مثالُ الطبيبِ العالمِ الناصحِ في الأطباء، يحمي العليلَ عمَّا يضرُّهُ، ويَصِفُ له ما ينفعُهُ، فهذا شأنُ أطباءِ الأديانِ والأبدانِ"[27].

المُأْخَذُ الرابعُ: قلَّةُ وُرُودِ عبارةِ "لا أدري" على ألسنةِ المفتين.

بما أنَّ الفتوى توقيعٌ عن الله ربِّ العالمين، ونيابةٌ عن رسولِهِ الكريمِ ﷺ، فإنَّ سلفَنا الصالحين مِنْ أهل القرونِ المفضَّلَةِ كانُوا يتخوَّفون كثيرًا منها، ويتهيَّبُون اقتحامَها، ويُعْمِلُون لها ألفَ حسابٍ، ابتداءً من الصحابةِ ﷺ، ومرورًا بالتابعين، وانتهاءً بالأئمةِ الأعلامِ مِنْ أصحابِ المذاهبِ المتبوعةِ وغيرِهم مِنْ أهل العلمِ. يقولُ الإمامُ مالكٌ: "ما شيءٌ أشدَّ عليَّ مِنْ أنْ أُسْأَلَ عن مسألةٍ من الحلالِ والحرامِ، كأنَّ هذا هو القطعُ في حكم اللهِ، ولقد أدركتُ أهلَ العلمِ والفقهِ ببلدِنا، وإنَّ أحدَهم إذا سُئِلَ عن مسألةٍ كأنَّ الموتَ أشرفَ عليه، ورأيتُ أهلَ زمانِنا هذا يشتهُون الكلامَ فيه والْفُتْيَا، ولو وقفُوا على ما يصيرُون إليه غداً لَقَلَّلُوا مِنْ هذا، وإنَّ عمرَ بنَ الخطَّابِ وعَلِيًّا وعَلْقَمَةَ[28] خيارَ الصحابةِ، كانت تتردَّدُ عليهم المسائلُ وهُمْ خيرُ القرونِ الذين بُعِثَ فيهم النبيُّ ﷺ، وكانُوا يَجمعون أصحابَ النبيِّ ﷺ، ويَسألون حينئذٍ ثم يُفتُون فيها، وأهلُ زمانِنا هذا قد صارَ فخرُهم الْفُتْيَا، فبِقَدْرِ ذلك يُفْتَحُ لهم من العلمِ"[29].

ومِنَ المظاهرِ التي تدلُّ على تعظيمِ أمرِ الْفُتْيَا عند السلفِ الصالحِ جريانُ عبارةِ "لا أدري" على ألسنتِهم كثيرًا، حتى إنَّ بعضَهم كان يَعتبرُها نصفَ العلمِ[30]، ومَالِكٌ جعلَها هي الحصنَ المنيعَ للمفتي من المآلاتِ الوخيمةِ في الدنيا والآخرةِ حين قالَ: "جُنَّةُ العَالِمِ: لاَ أَدْرِي، فَإِذَا أَغفَلَهَا أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ"[31]. ولذلك لمَّا سُئِلَ مرَّةً عَنْ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً، أَجَابَ فِي اثْنَتَيْنِ وَثَلاَثِينَ مِنْهَا بِـ: لاَ أَدْرِي، وقَدِمَ عليه أحدُهم بِأَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً، فَمَا أَجَابَهُ مِنْهَا إِلاَّ فِي خَمْسِ مَسَائِلَ[32]، ونَقَلَ

عن شيخِهِ عَبْدِ اللهِ بنِ يَزِيدَ بنِ هُرْمُزَ قولَهُ: "يَنْبَغِي لِلْعَالِمِ أَنْ يُورِّثَ جُلَسَاءَهُ قَوْلَ: لاَ أَدْرِي؛ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ أَصْلاً يَفْزَعُونَ إِلَيْهِ"[33].

هذه هي حالُ سلفِنا مع "لا أدري"، إلاَّ أنَّ الناظرَ في أحوال الذين يُشرفُون على الفتاوى الهوائيَّةِ، سيَقِفُ على حقيقةٍ ماثلةٍ للعَيَانِ مفادُها: قلَّةُ وُرُودِ عبارةِ "لا أدري" على ألسنتِهم، فيكونُون بذلك مخالِفِين لهدي السلفِ الصالحِ. فكَمْ من حصةٍ للفتاوى الهوائيَّةِ تابعتُها بعنايةٍ واهتمامٍ، في قنواتٍ وإذاعاتٍ مختلفةٍ، والمُفْتُونَ فيها متعدِّدُون، لكنَّني لم أسمعْ تلك العبارةَ أو ما يُفيد معناها إلاَّ قليلاً، رغم كثرةِ الأسئلةِ، وتعدُّدِ مواضيعِها، بل إنَّني في بعض الأحيانِ أكادُ أَجْزِمُ بأنَّ المفتيَ لم يَفهمْ عن المستفتي سؤالَهُ، أو أَشُمُّ بأنَّهُ فَهِمَ عنه، ولكنَّهُ لم يستحضرِ الجوابَ بتفاصيلِهِ، ومع ذلك فإنَّهُ يتكلَّفُهُ، ويَأْنَفُ مِنْ أنْ يقولَ: "لا أدري".

صحيحٌ أنَّ عددًا معتبَرًا من الأسئلة الواردةِ على تلك الحصصِ لا تحتاجُ إلى الاجتهاد لمعرفةِ حكمِها، ولا إلى العودة إلى المصادر والمراجع للوقوف عليه واستخراجِهِ؛ بحُكْمِ أنَّ تلك الأسئلةَ تُعَدُّ إجاباتُها من البديهيَّات عند المتخصِّصين في الفقه الإسلاميِّ، نَاهِيكَ عن طلبة العلمِ الكبارِ، والعلماءِ المتضلِّعين الممارِسِين بشكلٍ دائمٍ للإفتاءِ، كما أنَّ جزءًا لا بأسَ به منها يتكرَّرُ من المستفتين، وقد لا أكونُ مبالغًا إنْ قلتُ بأنَّ بعضَها يَرِدُ على المفتين بشكلٍ يوميٍّ تقريبًا، أو أكثرَ من مرَّةٍ في اليوم الواحدِ في مواسمَ معيَّنَةٍ، كبعض المسائلِ المتعلِّقَةِ بالطهارة والصلاة، وكذا الزكاةِ والصومِ والحجِّ، إضافةً إلى بعض قضايا الزينةِ والزواجِ والطلاقِ والْعِدَّةِ، وحينَها تكون الإجابةُ دائمًا حاضرةً في ذهنِ المفتي. وفي هذه الحالاتِ وأمثالِها يَصِحُّ أنْ نقولَ: إنَّ ما يُجَابُ به في هذه البرامجِ هو في الحقيقة مجرَّدُ تعليمٍ للناس، وليس فتوى شرعيَّةً في مسألةٍ نازلةٍ يحتاج الأمرُ فيها إلى تأمُّلٍ واستفراغٍ للجهد؛ للوصول إلى الحكم الشرعيِّ[34].

وبناءً على ما سَبَقَ، لا يُسْتَغْرَبُ من المفتي أنْ تَغِيبَ عبارةُ "لا أدري" مِنْ على لسانِهِ، إذا كانت الأسئلةُ من هذا القبيلِ، إلاَّ أنَّ الذي نَعِيبُهُ في هذا الإطارِ هو إقدامُ بعضِهم على الإجابةِ مع عدمِ فَهْمِ السؤالِ جيِّدًا، أو تكلُّفُ إجابةٍ سطحيَّةٍ عند عدمِ استحضارِ الجوابِ الدقيقِ، أو إعطاءُ رأيٍ في مسألةٍ كان يتطلَّبُ الأمرُ فيها سماعَ الطرفِ الآخَرِ غيرِ السائلِ، إذ إنَّها مسألةٌ أقربُ إلى القضاءِ منها إلى الإفتاءِ، أو التجرُّؤُ على الإفتاءِ في مسائلَ مستجدَّةٍ تحتاجُ إلى كثيرِ تأمُّلٍ ونَظَرٍ، بل إلى اجتهادٍ جماعِيٍّ في حالاتٍ متعدِّدَةٍ، أو اقتحامُ بابِ الفتوى بغير علمٍ مِمَّنْ يَخُونُهُ زادُهُ العلميُّ أو تَخْذُلُهُ ذاكرتُهُ في مسألةٍ ما، أو دخولُ بعضِ الدعاةِ والوعَّاظِ والمفكِّرين عالَمَ الإفتاءِ وهم غيرُ متخصِّصين فيه ولا مؤهَّلين له، يفعلُ الواحدُ منهم ذلك؛ مخافةَ أنْ يوصفَ بعدم الكفاءةِ، أو

الضعفِ العلميِّ، وقلَّةِ التحصيلِ، فتسقُطُ -على حدِّ تصوُّرِهِ- قيمتُهُ عند الناسِ. وفي هذه الحالِ قد يذهبُ إلى رأيٍ غيرِ مؤسَّسٍ على دليلٍ ونظرٍ، وإنَّما يرتجلُهُ حين السؤالِ مباشرةً؛ ليُخْرِجَ نفسَهُ من إحراجِ ذلك الموقفِ، فيكونُ مخالفًا للرأيِ الصحيحِ المقرَّرِ في الفقهِ الإسلاميِّ، والذي يُفْتِي به سائرُ أهلِ العلمِ، الأمرُ الذي يُحْدِثُ اختلافًا علميًّا موهُومًا في تلك المسألةِ، وهذا الأخيرُ يُوقِعُ الناسَ مِمَّنْ سمعُوا ذاك الرأيَ المرتجَلَ في حيرةٍ من أمرِهم عندما يقارنُونَهُ بما سمعُوه من العلماءِ من غيرِ ذلك المفتِي.

حلولٌ عمليَّةٌ مقترَحَةٌ؛ لتجاوزِ هذا المأخَذِ:

1- أنْ يستحضِرَ المفتي وهو يُشْرِفُ على الفتاوى الهوائيَّةِ أنَّ اللهَ ﷻ سيسألُهُ يومَ القيامةِ عمَّا يصدرُ عنه فيها، فإنَّ التسرُّعَ في الفتوى، والقولَ فيها بغيرِ علمٍ يُعَدُّ من كبائرِ الذنوبِ. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:33]. وها هنا سيكون متحفِّظًا وَرِعًا لا يُفْتِي إلاَّ عن رويَّةٍ وعلمٍ، ويسهُلُ عليه أنْ يقولَ "لا أدري"؛ حتَّى يُجَنِّبَ نفسَهُ الوعيدَ الواردَ في قولِهِ تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النحل:116-117].

2- أنْ يُدْرِكَ المفتي بأنَّهُ ليس مِنَ الواجبِ عليه أنْ يُجيبَ عن كلِّ ما يُسألُ عنه؛ فهذا ليس بمقدورِ البشرِ، بل إنَّهُ إنْ فعلَ ذلك دلَّ على نقصٍ في دينِهِ وعقلِهِ، ولذلك قالَ عبدُ اللهِ بنُ مسعودٍ ﷺ: "إِنَّ الَّذِي يُفْتِي النَّاسَ فِي كُلِّ مَا يُسْتَفْتَى لَمَجْنُونٌ"[35]. وإذا ما توقَّفَ المفتي في المسائلِ التي لم يفهمْها عن السائلِ، أو التي لم يستطعْ أنْ يستحضِرَ فيها ما كان عارفًا إيَّاهُ عنها من جزئيَّاتٍ، أو التي فَاتَهُ العلمُ بها، أو التي هي مِنْ قبيلِ النوازلِ الحديثةِ التي لم يَسْبِقْ له وأنْ نَظَرَ فيها أو عَرَفَ حكمَها من غيرِهِ، إذا ما توقَّفَ وقال "لا أدري"، وأَرْجَأَ الكلامَ عنها إلى حين درايتِها وتمامِ العلمِ بها؛ فإنَّ الخلافَ العلميَّ المُوْهُومَ المتوقَّعَ حدوثُهُ سيزولُ، ولذا أُثِرَ عن بعضِ سلفِنا قولُهم: "لو سَكَتَ مَنْ لا يعلمُ سَقَطَ الاختلافُ"[36]. هذا كلُّهُ يُضَافُ إلى وجوبِ إحالةِ السائلِ على الجهاتِ القضائيَّةِ، أو مُفْتِي بلدِهِ وعلمائِهِ، إذا كانت قضيتُهُ تحتاجُ إلى سماعِ الطرفِ الآخَرِ فيها.

3- أنْ يعلمَ المفتي بأنَّ الذي يتخوَّفُ منه وهو سقوطُهُ من أعيُنِ الناسِ لو أنَّهُ قال "لا أدري"، سيقعُ فيه حقيقةً لو أنَّهُ ما قالَها، وتجرَّأَ على الْفُتْيَا بغيرِ علمٍ. يقول بدرُ الدينِ بن جَماعة في سياقِ كلامِهِ عن آدابِ العالِمِ في درسِهِ: "واعْلَمْ أنَّ قولَ المسؤولِ لا أدري لا يَضَعُ مِنْ قدرِهِ كما يظنُّهُ بعضُ

الجهلةِ، بل يرفعُهُ؛ لأنَّهُ دليلٌ عظيمٌ على عظمِ محلِّهِ، وقوةِ دينِهِ، وتقوى ربِّهِ، وطهارةِ قلبِهِ، وكمالِ معرفتِهِ، وحسنِ تثبُّتِهِ. وقد روينا معنى ذلك عن جماعةٍ من السلف، وإنَّما يَأْنَفُ مِنْ قولِ لا أدري من ضعُفَتْ ديانتُهُ، وقلَّتْ معرفتُهُ؛ لأنَّهُ يخاف من سقوطِهِ من أعيُنِ الحاضرين، وهذه جهالةٌ، ورقَّةُ دينٍ، وربَّما يَشْهُرُ خطؤُهُ بين الناسِ، فيقعُ فيما فرَّ منه، ويتَّصِفُ عندهم بما احترزَ عنه"[37].

4- أنْ يحترمَ غيرُ المتخصِّصِ في الفقه الإسلاميِّ نفسَهُ، ولْيَخَفْ ربَّهُ، فلا يحشرُ نفسَهُ في دائرة الفتوى، ولا يتجاسَرُ عليها، ولْيُفِدِ الأمَّةَ بما فتحَ اللهُ تعالى عليه في المجالِ الذي تخصَّصَ فيه، ونَبَغَ فيه؛ ذلك أنَّ نسبةً من الكوارثِ في عالَمِ الإفتاءِ تصدرُ عن الدعاةِ والوعَّاظِ والمفكِّرين المؤثِّرين في دعوتِهم ووَعْظِهم وفكرِهم، ولكنْ لا حظَّ لهم في الفقه الإسلاميِّ ومسائلِ الإفتاءِ، وعوامُ الناسِ لا يُمَيِّزُونَ بين الدَّاعِيَةِ والواعظِ والمفكِّرِ من جهةٍ، والفقيهِ والمفتي والعالِمِ بأحكامِ الشريعةِ من جهةٍ أخرى، ولذلك قد يُخرِجُونَ الدَّاعِيَةَ والواعظَ والمفكِّرَ بالاستفتاء، فما عليهم حينئذٍ إلاَّ أنْ يجعلُوا شعارَهم في هذه الدائرةِ التي لا تعنيهم: "لا أدري".

5- الاكتفاءُ في الفتاوى الهوائيَّةِ بالإجابةِ عن الأسئلةِ العاديَّةِ التي قلْنا بأنَّ الإفتاءَ فيها من قبيلِ التعليمِ، أمَّا النوازلُ المعاصرةُ والقضايا التي تتعلَّقُ بمصالح الأمَّةِ العامَّةِ، فلا ينبغي أنْ ينفردَ فيها المفتي برأيٍ، وإنَّما يُحيلها وجوبًا على كبار العلماءِ والمجالسِ والمجامعِ الفقهيَّةِ. وإنْ كانت تلك النوازلُ والقضايا قد بُحِثَتْ سابقًا، فلا بدَّ من الاحتكامِ فيها إلى رأي أولئك العلماءِ، وقراراتِ تلك المجالسِ والمجامعِ، وكذا توصياتِ المؤتمراتِ والملتقياتِ والندواتِ المتخصِّصَةِ التي بحثتْها[38].

6- يجبُ على الوسائلِ الإعلاميَّةِ أنْ تُعْنَى باستضافة الأعلَمِ، لا الأشهرِ، وأنْ تبحثَ عن الأَكْفَإِ والأَوْرعِ، ولو كلَّفَها ذلك جهدًا زائدًا ومالاً أكثرَ، ولا يجوزُ لها أنْ تكتفيَ بمَنْ تعرفُ أو يسهُلُ عليها أمرُ الاتصالِ به. ذلك أنَّ العالِمَ الورعَ إضافةً إلى أنَّ زادَهُ العلميَّ الكبيرَ سيُمَكِّنُهُ من الإجابةِ الموفَّقةِ على أكبرِ عددٍ من المسائلِ التي تُطرحُ عليه، فإنَّ ورعَهُ يجعلُهُ لا يَسْتَنْكِفُ من قولِ "لا أدري" إذا كان لا يدري. نقولُ هذا الكلامَ؛ لأنَّ بعضَ الذين يُفْتُونَ من غيرِ المتخصِّصين، أو الذين هم مِنْ أهلِ الاختصاصِ ولكن تنقصُهم الكفاءةُ ويَقِلُّ فيهم الورعُ، لم يَكُنِ اختيارُهم للإفتاء الهوائيِّ مؤسَّسًا على الكفاءةِ والتجربةِ والورعِ، وإنَّما كان قائمًا على أساس علاقةِ مسؤولي تلك القناةِ أو الإذاعةِ به، أو بناءً على سهولةِ التواصلِ معه أو قُرْبِهِ من محلِّ القناةِ أو الإذاعةِ، في الوقتِ الذي يوجدُ فيه غيرُهُ مِمَّنْ هو أعلمُ وأَوْرَعُ مِمَّنْ لا علاقةَ له بالمسؤولين، أو يحتاجُ أمرُ التواصلِ معه واستقدامِهِ إلى شيءٍ من الجهدِ والمالِ.

المُأْخَذُ الخامسُ: التوجيهُ السياسيُّ للفتوى، والتأثيرُ المذهبيُّ أو الفكريُّ فيها.

إنَّ بعضَ القنواتِ والإذاعاتِ تكونُ حكوميَّةً بشكلٍ رسميٍّ، أو مواليةً للحكومةِ، ولذا فإنَّها قد تستقدِمُ مفتِين معيَّنين ليخدُمُوا سياساتِها المطبَّقَةَ أو التي تسعى إلى تطبيقِها، فيأتي أولئك المفتُون، وفي حالٍ من رقَّةِ الدينِ وضعفِ الإيمانِ، فيستغلُّون حصصَ الفتاوى الهوائيَّةِ، ويُمَرِّرُونَ رسائلَ معيَّنَةً في ثنايا إجاباتِهم عن أسئلةِ المستفتِين، ومن خلالِ تلك الرسائلِ يُعَبِّدُ الطريقُ للحكومةِ لتنفيذ تلك السياساتِ بكلِّ سهولةٍ، ولو كان فيها ما فيها من الملاحظاتِ أو المخالفاتِ الشرعيَّةِ، يفعلُ المفتُون؛ ذلك إرضاءً للحكَّامِ، واسترزاقًا من تلك المواقفِ السلبيَّةِ.

والأمرُ نفسُهُ نجدُهُ في بعض القنواتِ والإذاعاتِ الخاصَّةِ التي تكونُ ناطقةً رسميَّةً باسم أحزابٍ سياسيَّةٍ معيَّنَةٍ، أو جماعاتٍ إسلاميَّةٍ محدَّدَةٍ، أو التي تُوَالِيهَا وتتبنَّى أفكارَها، أو على الأقلِّ تكونُ متعاطفةً معها، فتستجلِبُ هذه أيضًا من المفتِين مَنْ يخدُمُ مصالِحَها، ويُساهمُ في نشرِ مبادئِها، وإقناعِ الناسِ بشرعيَّةٍ وجدوَى مشاريعِها ومواقفِها، وتوظِّفُ منبرَ الفتاوى الهوائيَّةِ في ذلك بشكلٍ فعَّالٍ؛ لأنَّ تلك الأحزابَ والجماعاتِ -ومِنْ قبلِها الحكوماتُ- تَعْرِفُ جيِّدًا قوةَ تأثيرِ رجالِ الدِّينِ في الناسِ، وإقبالَهم الكبيرَ على برامجِ الفتاوى الهوائيَّةِ.

وقريبٌ من هذا ما يفعلُهُ بعضُ المفتِين مِنْ تعصُّبٍ للآراءِ الفقهيَّةِ التي ترجَّحَتْ لديْهم، أو المعتمدةِ في مذهبِهم الفقهيِّ الذي يتمذهبُون به، وفي الوقت نفسِهِ يقومُون بتخطئةِ الآراءِ الفقهيَّةِ الأخرى المرجوحةِ عندهم، أو المخالفةِ للمعتمَدِ في مذهبِهم[39]، وفي حالاتٍ معيَّنَةٍ يَصِلُ الأمرُ إلى درجةِ تسفيهِ المخالِفِين وتضليلِهم.

وجميعُ ما قيلَ سابقًا، قد يفعلُهُ بعضُ المفتين مع مستفتيهم، إذا ما اتصلُوا بهم عن طريق الهاتفِ.

وهؤلاءِ المفتُون ينسَوْنَ أنَّهم يخاطبُون المسلمين في العالم كلِّه[40]، والعبارةُ التي تصدُرُ عن أحدِهم يتلقَّفُها الآلافُ وربَّما الملايين منهم في اللحظةِ التي قِيلَتْ فيها، ثم تُتَدَاوَلُ بينهم على نطاقٍ واسعٍ عبر طرقِ التواصلِ الحديثةِ المختلفةِ. وهؤلاء المسلمُون المخاطَبُون لهم مذاهبُ فقهيَّةٌ متشِرَةٌ ومستقِرَّةٌ في بلدانِهم، تلقَّوْها جيلاً عن جيلٍ، ولهم أفكارٌ وتوجُّهَاتٌ سياسيَّةٌ مختلفةٌ تأثَّرُوا بها وتَبَنَّوْها وترسَّخَت في بعضِهم في ظروفٍ معيَّنَةٍ.

وإذا أُضيفَ إلى هذا مقارنةُ تلك الفتاوى الموجَّهَةِ سياسيًّا أو مذهبيًّا أو فكريًّا ببعضِها، سيُلاَحَظُ الاختلافُ بل التضاربُ والتناقُضُ فيما بينها في حالاتٍ متعدِّدَةٍ، وثَمَّةَ نُوقِعُ عوامَ المسلمين في إشكاليَّةٍ، بل بَلْبَلَةٍ على مستوى الفكرِ والتصوُّرِ، وعلى مستوى العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ، من خلالِ مخالفةِ الفتوى للمقرَّرِ في المذهبِ السائدِ في البلاد المعيَّنَةِ، أو انحيازِ المفتي إلى رأيٍ

سياسيٍّ معيَّنٍ، أو اختلافِ رُؤَى المفتين، مع تعصُّبِ كلِّ واحدٍ لرأيِهِ.

وهنا ستتزعزعُ ثقةُ الناسِ بأولئك المفتين ابتداءً، وربَّما امتدَّ الأمرُ فيَصِلُ إلى سائر علماءِ المسلمين انتهاءً، فيَبْقَى عمومُ الناسِ بِلَا مرجعيَّةٍ يعُودُون إليها، ويأخذُون عنها دينَهم، ويَفْزَعُون إليها في المُلِمَّاتِ. والخطورةُ لا تتوقَّفُ عند هذا الحدِّ، بل إنَّها ستتعدَّاها إلى خصوم المسلمين وأعدائِهم، سواء مِنْ بَنِي جلدتِهم، أو مِنْ غيرِهم؛ إذ إنَّهم يُنَقِّبُون عن تلك الاختلافاتِ، ويُفَتِّشُون عن تلك التناقضاتِ؛ لِيُشَكِّكُوا في صحةِ الإسلامِ وصلاحيَّةِ شريعتِهِ، وبتلك الطريقةِ نكونُ قد أَسْلَمْنَا لهم زمامَ الطعنِ فينا بسهولةٍ تامَّةٍ[41].

حلولٌ عمليَّةٌ مقترَحَةٌ؛ لتجاوزِ هذا المأخَذِ:

1- على المستفتي أنْ لا يُعْنَى بالفتاوى التي تصدُرُ عن أشخاصٍ في بعضِ الفضائيَّاتِ والإذاعاتِ، وأنْ لا يتصلَ هاتفيًّا بمُفْتٍ، حتَّى يستوثِقَ، ويعلمَ عمَّنْ يأخذُ دينَهُ. فإنْ عُرِفَتْ هُوِيَّةُ المفتي، وعُلِمَتْ كفاءتُهُ ونزاهتُهُ وتجرُّدُهُ للهِ ﷻ ووسطيَّتُهُ، استمعَ له واتصلَ به وأخذَ عنه، وإلاَّ فلاَ. أنصحُ بهذا؛ لأنَّ الفتوى ترتبطُ بأغلَى ما يملكُهُ المسلمُ وهو دينُهُ، لذا يجبُ عليه أنْ يتحرَّى له الأعلمَ والأدْيَنَ والأبعدَ عن التعصُّبِ، خاصَّةً وأنَّنا في زمنٍ يسهُلُ فيه التعرُّفُ على حقيقةِ الشخصيَّاتِ بما يسَّرَهُ اللهُ تعالى لنا من وسائلَ وتقنيَّاتٍ[42]. يقولُ محمدُ بنُ سِيرِينَ: "إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ"[43].

2- أنْ يُنَزِّهَ المفتي نفسَهُ مِنْ أنْ يكونَ أداةً طيِّعَةً في يدِ غيرِهِ يستعملُها كَيْفَمَا يشاءُ، وأنْ يترفَّعَ عن الحزبيَّةِ المقيتَةِ والمذهبيَّةِ الضيِّقَةِ، وعليه أنْ يعلَمَ بأنَّهُ ملكٌ للجميعِ؛ حتى لا ينحصِرَ نطاقُ تأثيرِهِ في مناضلي ومحبِّي حزبِهِ، أو منتسبي ومتَّبعي مذهبِهِ[44].

3- إذا كانت المسألةُ المطروحةُ خلافيَّةً، فلا بدَّ أنْ يشيرَ المفتي إلى ذلك، مع عرضِهِ لِمَا يدينُ اللهَ تعالى به، دون تعصُّبٍ لرأيِهِ، ولا تخطئةٍ لِمَنْ يخالفُهُ. يقول الإمامُ أحمد: "مَنْ أَفْتَى النَّاسَ لَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يَحْمِلَ النَّاسَ عَلَى مَذْهَبِهِ وَيُشَدِّدَ عَلَيْهِمْ"[45]. وأنا أفضِّلُ أن يُفْتِيَ السائلَ في مثلِ هذا النوعِ من المسائلِ بما هو مقرَّرٌ في مذهبِ بلدِهِ، إنْ كان على علمٍ بتفاصيلِ أحكامِ ذاكَ المذهبِ، أو أنْ يُحِيلَهُ على مُفْتِي بلدِهِ وعلمائِهِ، فإنَّ ذلك أَدْعَى لِلَمْلَمَةِ صفوفِ المسلمين في البلدِ الواحدِ، ودَعْمِ استقرارِهم.

4- تأكيدُ المفتين في حصصِ الفتاوى، ومن خلالِ ردودِهم على اتصالاتِ المستفتين عبرَ هواتفِهم الشخصيَّةِ، على أنَّ اختلافَ العلماءِ رحمةٌ بالأمَّةِ، وأنَّهُ ظاهرةٌ صحيَّةٌ عند المسلمين عمومًا، وفي الفقهِ الإسلاميِّ خصوصًا، إذا اجْتُنِبَ التعصُّبُ المذهبيُّ المقيتُ. ويدخلُ في هذا تذكيرُ

المشاهِدين والمستمعين والمتصلِين بشكلٍ دائمٍ بالأسبابِ الموضوعيَّةِ لاختلافِ فقهاءِ ومُفْتِي المسلمين قديمًا وحديثًا في المسائلِ الفرعيَّةِ؛ حتَّى يصبحَ أمرُ الخلافِ الفقهيِّ فيهم شائعًا مقبولًا من الناحيةِ العلميَّةِ، غيرَ مؤثِّرٍ فيهم سلبًا على حياتِهم وعلاقاتِهم الاجتماعيَّةِ. وحينَها لن يستغربُوا عندما يسمعُون فتوًى فحوَاها يخالِفُ المعتَمَدَ في المذهبِ الفقهيِّ الشائعِ في بلدِهم، أو يخالِفُ رأيًا آخَرَ لِمُفْتٍ اتُّصِلَ به شخصيًّا، أو عَرَضَ رأيَهُ المخالِفَ في فضائيَّةٍ أو إذاعةٍ أخريَيْنِ، أو حتى في الفضائيَّةِ والإذاعةِ نفسيْهما.

خاتمـة:

يُؤَكِّدُ الباحثُ في خاتمةِ موضوعِهِ على ضرورةِ مراعاةِ ما ذَكَرَهُ من حلولٍ عمليَّةٍ لتجاوزِ الآثارِ السلبيَّةِ للمآخِذِ التي لَاحَظَهَا على الفتاوى الهوائيَّةِ، ويضيفُ التوصياتِ الآتيةَ؛ تميمًا للصورةِ التي يَعْتَقِدُ أنَّها كفيلةٌ بتوجيهِ تلك الفتاوى التوجيهَ الأفضلَ، وجديرةٌ بتحسينِ أدائِها:

1- بما أنَّ البرامجَ المباشِرَةَ لها وَقْعُها الأكبرُ على المستمِعِ والمشاهِدِ، وحتى نتفادَى الخطأَ والخلَلَ والنقصَ المتوقَّعَ في الفتوى، أَقْتَرِحُ استضافةَ مُفْتِيَيْنِ في الحصَّةِ الواحدةِ، بحيث يوجَّهُ السؤالُ الأولُ إلى أحدِهما، والثاني إلى الآخَرِ، ثم يُرْجَعُ إلى الأولِ فالثاني، وهكذا، وفي كلِّ حالةٍ يَلْزَمُ فيها التعقيبُ من أحدِهما على كلامِ الآخَرِ، أو الاستدراكُ عنه، وَجَبَ التدخُّلُ.

2- لا بدَّ مِنِ احتسابِ كبارِ العلماءِ في عمل المفتين، سواء من حيث تصويبُ حكمِ مسألةٍ أو مسائلَ بعَيْنِهَا، أو من حيث نهيُ المفتي المعيَّنِ عن الإفتاءِ كليَّةً إذا لم يكن أهلاً له. فهذا هو شأنُ علماءِ السلفِ مع أخطاءِ المفتين أو غيرِ المؤهَّلِين منهم، حتى إنَّ شيخَ الإسلامِ ابنَ تيميةَ كان شديدَ الإنكارِ على مَنْ تصدَّرَ للفتوى من غيرِ أهلِها، فقد قال عنه تلميذُهُ ابنُ القيِّمِ: "سمعتُهُ يقولُ: قال لي بعضُ هؤلاء، أُجْعِلْتَ محتسِبًا على الفتوى؟ فقلتُ له: يكونُ على الخبَّازين والطبَّاخين محتسِبٌ، ولا يكونُ على الفتوى محتسِبٌ"[46].

3- ينبغي على العلماءِ الرَّاسخِين أنْ يقتحمُوا ميدانَ الفتاوى الهوائيَّةِ، وأنْ يجعلُوهُ من أولويَّاتِ عملِهم؛ حتَّى لا يُتْرَكَ لغيرِهم مِمَّنْ يُتَوَقَّعُ إفسادُهُ. وهذا ما أشارَ إليه حديثُ عبدِ اللَّهِ بنِ عَمْرِو بنِ العاصِ ﷺ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَتْرُكْ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَّالاً، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»[47].

4- إقامةُ ملتقى دوليٍّ لمناقشةِ إشكاليَّاتِ الفتاوى الهوائيَّةِ تتبنَّاهُ إحدى الجامعاتِ الإسلاميَّةِ العريقةِ، ويُدْعَا إليه عددٌ من العلماءِ وطلبةِ العلمِ مِمَّنْ لهم سابقةٌ في التعاملِ مع هذا النوعِ من

الفتاوى؛ وذلك لِعَرْضِ تجاربِهم فيها، ويُخْرَجُ من هذا الملتقى بخطَّةِ عملٍ بشأنِها؛ حتى تكونَ مشروعًا إيجابيًّا فعَّالًا، يتجاوزُ المآخِذَ التي استحضرْنَاها ووَقَفْنَا عليها في هذا البحثِ، وكذا التي لم نستحضِرْها أو لم نَقِفْ عليها.

5- إنشاءُ معاهدَ عليا للإفتاءِ في الجامعات الإسلاميَّةِ يَدْرُسُ فيها المتفوِّقُون مِنْ خريجِي كليَّاتِ الشريعةِ؛ ليتأهَّلُوا لهذا الشأنِ الكبيرِ، ويقومُوا بهذه المُهَمَّةِ العظيمةِ[48]، سواء في مكاتبِهم الخاصَّةِ، أو بإشرافِهم على الفتاوى الهوائيَّةِ، وبذلك تُحَصَّنُ الفتوى من المتطفِّلِين عليها، بحيث لا يَقْصُدُ الناسُ ولا تستضيفُ القنواتُ والإذاعاتُ إلا هؤلاءِ المتخصِّصين.

وهنا سنكونُ أقربَ إلى طريقةِ سلفِنا في طريقةِ إمدادِ المجتمعِ بالمفتين الْأَكْفَاءِ الذين لا تكادُ تجدُ عليهم مأخَذًا. قال مالكٌ: "ما أفتيتُ حتى شهدَ لي سبعُون أنِّي أهلٌ لذلك"[49]. وهؤلاءِ السَّبْعُون ليسُوا من عامَّةِ الناسِ؛ حتَّى لا يغترَّ بعضُ المفتين المعاصرين مِنْ غيرِ المؤهَّلِين بجماهيرِهم المُحِبَّةِ، وإنَّما هُمْ من العلماءِ؛ بدليلِ أنَّ مالكًا ذاتَهُ قالَ: "ما أجبتُ في الفتوى حتى سألتُ مَنْ هو أعلمُ منِّي: هل يُرَانِي موضعًا لذلك؟ سألتُ ربيعةَ، وسألتُ يحيَى بنَ سعيدٍ، فأمراني بذلك". فقيلَ له: يا أبا عبدِ اللهِ، لو نَهَوْكَ؟ قالَ: كنتُ أنتهِي؛ لا ينبغي لرجلٍ أنْ يَرَى نفسَهُ أهلاً لشيءٍ، حتى يسألَ مَنْ هو أعلمُ منه"[50].

ـ الهوامش:

1. ومثلُه الهاتف الثابت، إلاَّ أنَّ الجوالَ طغى من حيث الاستعمالُ.
2. قد يراسلُهُ كتابةً عن طريق البريدِ العاديِّ، أو الرسالةِ القصيرةِ على الهاتف الجوالِ، أو الرسالةِ الالكترونيَّةِ على الشبكةِ العنكبوتيَّةِ، ولكنَّ الإجابةَ التي نريدُ أن نتحدَّثَ عنها في هذا الموضوعِ هي التي لا تكونُ كتابيَّةً، بل شفاهيَّةً عبر الهواءِ.
3. لقد تابعتُ عددًا من الحصص: الأثيريَّةِ والفضائيَّةِ، الوطنيَّةِ والعالميَّةِ، الحكوميَّةِ والخاصَّةِ، التي تُعْنَى بالفتاوى الهوائيَّةِ. كما حصلَ لي شرفُ المشاركةِ كضيفٍ أساسٍ في برنامجِ "الدينِ والحياةِ" الذي يُذاعُ عبرَ أثيرِ إذاعةِ الوادي المحليَّةِ، وهو يُبَثُّ على المباشر لمدةِ ساعةٍ كاملةٍ كلَّ يومِ "أحد"، فيما بين الـ: 11 والـ: 12 صباحًا، يناقِشُ فيه مُعِدُّ البرنامجِ الأستاذُ "العيد بَلاَّلي" مع ضيفِهِ قضايا المجتمعِ من منظورٍ شرعيٍّ، ويجيبُ عن أسئلة المستمعين. إضافةً إلى أنَّني أستقبلُ يوميًّا عبر الهاتفِ الجوالِ اسفتاءاتِ الناسِ من داخل ولاية الوادي في الغالب، ومن خارجِها في أحيانٍ معيَّنَةٍ.
4. كشفتِ الدراساتُ الإعلاميَّةُ أنَّ برامجَ الفتوى هي أكثرُ البرامجِ قبولاً وإقبالاً من جماهيرِ الناسِ. ينظر: الفتوى المعاصرة، سلمان بن فهد العودة، مقالٌ نشرَهُ الشيخ في موقعه "الإسلام اليوم" على الشبكة العنكبوتيَّة، أخذتُهُ يوم: 04-06-2011م، على الساعة: 12:15، من الصفحة الآتية:
http://islamtoday.net/salman/artshow-28-7928.htm
5. أُخِذَتْ هذه المعلومةُ يوم: 01-06-2011م، على الساعة: 09:00، من الصفحة الآتية على الشبكة العنكبوتيَّة:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85

6. هذا الأمرُ يختلف الحالُ فيه من بلدٍ إلى آخَرَ، ومن منطقةٍ إلى أخرى في البلدِ الواحدِ.
7. إعلام الموقعين، ابن القيم، رتَّبه وضبطه وخرَّج آياتِهِ: محمد عبد السلام إبراهيم، بدون رقم ط، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1417هـ/1996م، 1/09.
8. فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي، ابن الصلاح، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ/1986م، 1/46.
9. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، ت: بكري حياني وصفوت السقا، ط5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ/1981م، 10/270.
10. هذا الحلُّ العمليُّ أكَّدَ عليه الدكتور سعد البريك وهو يتكلَّمُ عن الضوابطِ التي يجبُ مراعاتُها في الإفتاءِ عبرَ القنواتِ الفضائيَّةِ، وبيَّنَ أنَّهُ يسدُّ فوضى المفتي غيرِ المؤهَّلِ الذي يُجِيبُ عن كلِّ المسائلِ. ينظر: فتاوى الفضائيات: الضوابط والآثار، سعد البريك، ص51. هذا المؤَلَّفُ عبارةٌ على بحثٍ أُلْقِيَ في المؤتمَرِ العالميِّ للفتوى وضوابطِها الذي عقدَهُ المجمعُ الفقهيُّ الإسلاميُّ برابطةِ العالمِ الإسلاميِّ في مكةَ المكرمةَ في المدةِ من: 20–23 محرم 1430هـ، الموافق لـ: 17–20 يناير 2009م، حصلتُ على نسخةٍ منه يوم: 01–06–2011، على الساعة: 17:30، من الصفحةِ الآتيةِ: http://iefpedia.com/arab/?p=11053
11. هذا الذي يُفهمُ من نصِّ القرارِ رقم 153 (17/2) بشأنِ الإفتاءِ: شروطِهِ وآدابِهِ، الصادرِ عن مجمعِ الفقهِ الإسلاميِّ الدوليِّ المنبثقِ عن منظمةِ المؤتمرِ الإسلاميِّ في دورتِهِ السابعة عشرة المنعقدةِ بعَمَّانَ من: 28 جمادى الأولى إلى 2 جمادى الآخِرة 1427هـ، الموافق لـ: 24 – 28 حزيران (يونيو) 2006م، وذلك عندما عَرَّفَ النصُّ المفتيَ بأنَّهُ "هو العالِمُ بالأحكامِ الشرعيَّةِ وبالقضايا والحوادثِ، والذي رُزِقَ من العلمِ والقدرةِ ما يستطيعُ به استنباطَ الأحكامِ الشرعيَّةِ من أدلتِها، وتنزيلَها على الوقائعِ والقضايا الحادثةِ". أَخَذْتُ نصَّ القرارِ من موقع "المجمع" على الشبكةِ العنكبوتيَّةِ يوم: 19–06–2011م، على الساعة: 10:45، من الصفحةِ الآتيةِ: http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/17.htm
12. إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/166.
13. رواه أحمد في مسنده، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون بإشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م، حديث رقم: 12904، 20/252.
14. الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح العثيمين، ت: أشرف بن صالح العشري، بدون رقم ط، دار الإيمان، الإسكندرية، 1422هـ/2001م، ص65.
15. إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/152.
16. المصدر نفسه، 4/157.
17. المصدر نفسه، 4/175.
18. المصدر نفسه، 4/175–176.
19. رغم أنَّ هذا الصنيعَ سيُفْقِدُ الإذاعاتِ والقنواتِ مالاً معيَّنًا كانت ستكْسِبُهُ؛ لأنَّها تعتمد على الاتصالاتِ الهاتفيَّةِ المباشرةِ لمزيدٍ من الكسبِ الماديِّ الذي توفِّرُهُ لها تلك الاتصالاتُ بالاتفاقِ والاشتراكِ مع الشبكاتِ الهاتفيَّةِ، إلا أنَّ المسألةَ لَمَّا تعلَّقت بالدِّينِ والحلالِ والحرامِ، فلا بدَّ من الترفُّعِ عن الماديَّاتِ؛ حفاظًا على الدِّينِ، وحتى لا تقعَ في كبيرةِ القولِ على الله بغير علمٍ.
20. المجموع، النووي، ت: محمد نجيب المطيعي، د.ط، مكتبة الإرشاد، جدة، د.ت ط، 1/80.

21. البيان الختامي للمؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ع25، 1431هـ/2010م، مكة المكرمة، ص303.
22. الأصلُ في الإفتاءِ أنَّهُ فرضُ كفايةٍ؛ بدليل قولِهِ تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:122]، وقد تعترِيهِ أحكامٌ أخرى على حسبِ حالِ المفتي. ينظر: المادة (06) من ميثاق الفتوى الذي تضمَّنَهُ البيانُ الختاميُّ للمؤتمر العالميِّ للفتوى وضوابطِها.
23. أَعْرِفُ أنَّ هناك تجربةً أقرَّتْها وزارةُ الشؤونِ الدينيَّةِ والأوقافِ عندنا في الجزائرِ، مضمونُها أنَّ مكتبًا للإفتاءِ فُتِحَ على مستوى جميعِ مديريَّاتِها الولائيَّةِ، مَهَمَّتُهُ استقبالُ المستفتين وأسئلتِهم المباشرةِ أو عبرَ الهاتفِ، ولكنَّ التجربةَ تحتاجُ إلى زيادةِ تفعيلٍ ومراجعةٍ على مستوى جوانبَ مختلفةٍ، لعلَّ أهمَّها ما يتعلَّقُ بالمكلَّف بهذه المُهَمَّةِ وأهليَّتِهِ لذلك، وكذا عددِ المكاتبِ المفتوحةِ وأماكنِها.
24. إعلام الموقعين، ابن القيم، 1/143–144.
25. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ت: عادل بن يوسف العزازي، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1417هـ/1996م، 2/407.
26. رواه أبو داود في سننه، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ط، كتاب الطهارة، باب الْوُضُوءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ، 1/31.
27. إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/121–122.
28. لعلَّهُ يقصد "عَلْقَمَةَ بنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ، الذي وُلِدَ على عهد النبيِّ ﷺ، وتوفِّيَ في زمن عبدِ الملكِ بنِ مروانَ. قال فيه الحافظ بن حجر: "ثقةٌ ثَبْتٌ ... أخطأَ من زَعَمَ أنَّ له صحبةً". ينظر: الاستيعاب، ابن عبد البر، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1995م، 3/195–196. وكذا: تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1995م، 1/687.
29. ترتيب المدارك، القاضي عياض، ضبطه وصحّحه: محمد سالم هاشم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م، 1/71.
30. مِمَّنْ يُنسب إليهم هذا القولُ: أبو الدرداء ﷺ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ/1985م، 8/77.
31. المصدر نفسه، 8/77.
32. المصدر نفسه، 8/77.
33. المصدر نفسه، 8/77.
34. وهذا الرأيُ أكَّدَهُ أكثرُ من واحدٍ من أهلِ العلمِ، أَذْكُرُ منهم:
   - الشيخ محمد الحسن بن الددو رئيسُ مركزِ تكوينِ العلماءِ بموريطانيا. ينظر: ما يُفْتَى به في الفضائيات تعليمٌ لا فتوى، وهو مقطعٌ مرئيٌّ مسموعٌ منشورٌ على الشبكة العنكبوتية، أخذتُه يوم: 01–06–2011م، على الساعة: 17:45، من الصفحة الآتية: http://www.youtube.com/watch?v=v9bujY1J_vg
   - الدكتور محمود السرطاوي عميدُ كليَّةِ الشريعةِ في الجامعة الأردنيَّةِ سابقًا، ينظر: فتاوى الفضائيات: للوعظ والإرشاد أم للإثارة والشكوك؟، جلنار فهيم، مقالٌ منشورٌ على الشبكة العنكبوتية، أخذتُهُ

يوم: 01–06–2011م، على الساعة: 17:10، من الصفحة الآتية:
http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=11840&SecID=294

35. رواه الدارمي في سننه، ت: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، المقدمة، باب في الذي يفتي الناس في كل ما يستفتى، حديث رقم: 171، 1/73.

36. ينظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ت: فواز أحمد زمرلي، ط1، مؤسسة الريان بيروت، ودار ابن حزم ببيروت، 1424هـ/2003م، 1/294.

37. تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بدر الدين بن جماعة، ت: مكتب الضياء لتحقيق التراث، ط1، مكتبة ابن عباس بسمنود (مصر)، ودار الآثار للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1425هـ /2005م، ص130–131.

38. هذا الحلُّ هو تكييفٌ لنصِّ القرارِ رقم 153 (17/2) بشأنِ الإفتاءِ: شروطِهِ وآدابِهِ، الصادرِ عن مجمعِ الفقهِ الإسلاميِّ الدوليِّ في جزئيَّتِهِ المتعلقةِ بالفتوى الجماعيَّةِ، وتطبيقٌ لدعوته للقائمين بالإفتاء "إلى أَخْذِ قراراتِ وتوصياتِ المجامعِ الفقهيَّةِ بعين الاعتبارِ؛ سعيًا إلى ضبطِ الفتاوى وتنسيقِها وتوحيدِها في العالمِ الإسلاميِّ". كما أنَّ هذا الحلَّ هو أَخْذٌ بفحوى المادةِ (37) من ميثاق الفتوى الذي تضمَّنَهُ البيانُ الختاميُّ للمؤتمرِ العالميِّ للفتوى وضوابطِها، حيث إنَّها نصَّتْ على أنَّ: "القضايا التي تتعلَّقُ بمصالحِ الأمَّةِ، وتتصِفُ بطابعِ العمومِ الذي يمسُّ المجتمعاتِ كافَّةً، وتخرجُ عن القضايا الفرديَّةِ إلى القضايا المتنوعةِ والعامَّةِ، تتطلَّبُ اجتهادًا جماعيًّا، يجمعُ بين فقهاءِ الشرعِ وخبراءِ العصرِ".

39. وعكسُ هذا يُعْتَبَرُ أيضًا من المآخِذِ؛ حيث إنَّ بعضَهم يترفَّعُ عن المذهبيَّةِ والتعصُّبِ لرأيِهِ الذي يميلُ إليه، فيتوسَّعُ في ذِكْرِ الخلافِ في المسألةِ، ولا يرجِّحُ، فيتركُ المشاهِدَ والمستمِعَ أو الذي اتصلَ به هاتفيًّا في حيرةٍ من أمرِهِ. وعلاجًا لهذا الوضعِ غيرِ الصحيحِ نَصَّتِ المادةُ (24) من ميثاق الفتوى الذي تضمَّنَهُ البيانُ الختاميُّ للمؤتمرِ العالميِّ للفتوى وضوابطِها على: "عدمِ التوسُّعِ في ذكرِ الخلافِ الفقهيِّ في المسألة"، وأنَّهُ "على المفتي عند ذكرِ الخلافِ أن يختارَ من الأقوالِ أقواها دليلًا".

40. على فَرَضِ أنَّ الحصَّةَ ليست عالميَّةً، وإنَّما تُبَثُّ على قناةٍ أرضيَّةٍ وطنيَّةٍ، أو في إذاعةٍ محليَّةٍ، فإنَّ الأمرَ يبقى واردًا، خاصَّةً في ما يتعلَّقُ بالرُّؤَى السياسيَّةِ والتوجهاتِ الفكريَّةِ، فإنَّ شرائحَ المجتمعِ يختلفون في ذلك اختلافًا بَيِّنًا، هذا إذا افترضْنا وحدةَ المذهبِ الفقهيِّ الذي يَتَّبِعُهُ الناسُ في تلك البلادِ، وإنْ كانت وسائلُ الاتصالِ الحديثةِ قد أضعفتْ سيادةَ المذهبِ الشائعِ في البلاد على الأفرادِ؛ بحكم اطلاعِهم على ما في المذاهب الأخرى من آراء.

41. ينظر: مصطفى مهدي، الفتاوى الفضائية، مقالٌ منشورٌ على الشبكة العنكبوتية، أخذتُهُ يوم: 31–05–2011، على الساعة: 11:45، من الصفحة الآتية: http://www.alukah.net/Sharia/0/20976/

42. وهذا ما أكَّدَ عليه ميثاقُ الفتوى المنبثِقُ عن المؤتمَرِ العالميِّ للفتوى وضوابطِها، حيث قرَّرَ في المادة (12) آدابًا للمستفتي ينبغي أن يراعيَها من بينها: "البحثُ عن المفتي الأهلِ، إما بنفسِهِ إن قدرَ، أو بخبرِ العدلِ، أو نحوِ ذلك".

43. رواه مسلم في مقدمة صحيحه، بدون رقم ط، دار الجيل ببيروت، ودار الآفاق الجديدة ببيروت، بدون تاريخ ط، باب في أنَّ الإسنادَ من الدينِ، 1/11.

44. ينظر: الفتوى المعاصرة، سلمان بن فهد العودة، مقالٌ سابقٌ منشورٌ على موقع الشيخ "الإسلام اليوم" على

الشبكة العنكبوتية.

45. الآداب الشرعية، ابن مفلح، ت: شعيب الأرنؤوط وعمر القيّام، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1999م، 2/62.
46. إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/167.
47. رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رَفْعِ العلمِ وقَبْضِهِ وظهورِ الجهلِ والفتنِ في آخِرِ الزَّمَانِ، 8/60.
48. وهذا ما جاءَ في توصيات قرارِ مجمعِ الفقهِ الإسلاميِّ الدوليِّ رقم 153 (17/2) بشأنِ الإفتاءِ: شروطِهِ وآدابِهِ، وهو ما أكَّدَ عليه المجمعُ الفقهيُّ الإسلاميُّ في توصياتِهِ العامَّةِ التي تضمَّنَها البيانُ الختاميُّ للمؤتمرِ العالميِّ للفتوى وضوابطها. وقد دعا الدكتور يوسف القرضاوي إلى استحداثِ مهنةٍ تسمَّى بمهنةِ الإفتاءِ، تكون شبيهةً بمهنةِ القضاءِ، وأعطى تصوُّرًا لمشروعٍ عمليٍّ لتحقيقِ دعوتِهِ. ينظر: الفتاوى الشاذة 3، وهو مقطعٌ مرئيٌّ مسموعٌ منشورٌ على الشبكة العنكبوتية، أخذتُه يوم: 01-06-2011، على الساعة: 18:55، من الصفحة الآتية: http://www.youtube.com/watch?v=CNVDUocH8EU
49. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، 2/325.
50. المصدر نفسه، 2/326.

Legal opinion on the air

« Sockets and solutions »

Abdelkader MAHAOUAT (*)(**)

Abstract

There is no doubt that the audiovisual Fatwa «authoritative legal opinion» has offered many advantages to the nation. No one can deny it. Anyway, it might lead to some misunderstandings. Despite those misunderstandings, many flaws have been noticed and should be acquainted with by means of constructive criticism. They should be taken into account in order to find suitable practical solutions and to give essential recommendations to improve Fatwas's performance. This research will be of benefit to anyone with interest in this field.

(*) Maître-assistant – Département des sciences islamiques – Université d'El oued - Algérie

(**) Doctorant au Département de la faculté de la charia - Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques de Constantine.

المسؤولية المدنية للمحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره وفقا لقانون المعاملات المدنية الإماراتي وقانون ممارسة مهنة المحاماة
« دراسة مقارنة »

بقلم
د/ بشار طلال المومني(*)
ود/ فايز محمد النصير (**)

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمسؤولية المحامي المدنية عن فعله غير المشروع، وفعل غيره. وخلص الباحثان إلى أن قوانين المحاماة موضوع الدراسة لم تحدد أساس وطبيعة مسؤولية المحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره تاركة ذلك للقواعد العامة، واكتفت بالمسؤولية التأديبية للمحامي القاصرة عن تحقيق العدل والإنصاف بالمضرور مؤكدين على ضرورة تعويض المضرور نتيجة إخلال المحامي و/ أو غيره ممن يتبعون لإشرافه أو لا، متى ثبت الضرر عن الفعل غير المشروع . وأن يكون المعيار في مساءلة المحامي هو الخطأ الجسيم دون اليسير بالنظر إلى أقرانه من أصحاب المهنة والخبرة .

وانتهى الباحثان إلى أن مسؤولية المحامي عن فعل الغير تكون عقدية عند صدور فعل غير مشروع من نائبه أو وكيله أو من يستعين بهم من المحامين، الذين لا تربطهم به علاقة تبعية، ويلحق ضرراً بالموكل. وتقصيرية عند تكليف المحامي غيره بتنفيذ التزامه من المحامين أو غير المحامين، كالمتدرب أو السكرتيرة، والذين يخضعون لإشرافه وتوجيهه، فيلحق فعل الغير بالموكل ضرراً، وذلك بتطبيق قواعد مسؤولية المتبوع عن أفعال تابعه.

(*) أستاذ مساعد بكلية القانون ـ جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا ـ الإمارات العربية المتحدة.
(**) أستاذ مساعد بكلية القانون ـ جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا ـ الإمارات العربية المتحدة.

وأوصى الباحثان بتبني القوانين موضوع الدراسة لنظرية الضمان أو الكفالة (المسؤولية التأمينية) كأساس لمسؤولية المحامي المدنية عقدية كانت أم تقصيرية في مجال الأفعال الضارة الصادرة من الغير. دون إعطاء حق الرجوع على التابع من المتبوع.

الكلمات الدالة: المسؤولية المدنية – الأساس – الطبيعة القانونية – المحامي– قانون المحاماة – العقد – الفعل الضار – قانون المعاملات المدنية .

المقدمة:

لقد أصبح لموضوعات المسؤولية المدنية بشكل عام مكاناً بارزاً للمشتغلين بالقانون ممارسين أو باحثين، نظرا للطابع العملي الملموس لكل من يرتبط بالواقع الذي نعيش. وهي الأساس في نزاع الخصوم، فتجاوزت أهمية قواعد المسؤولية النطاق النظري والجدل الفقهي، لتصبح في مرتبة أولى في الواقع التطبيقي العملي، إذ تمتاز بالتطور والتجدد تلبية للحاجات الاجتماعية والظروف الاقتصادية [1].

وهناك من عرّف المسؤولية المدنية بأنها: إلزام المسؤول بأداء تعويض للطرف المضرور في الحالات التي تتوفر شروط هذه المسؤولية، فهي لا تحمل معنى الردع بقدر ما تفيد معنى جبر الضرر الذي تسبب فيه الشخص المسؤول [2]. أو أنها : التزام بالتعويض عن الأضرار التي يحدثها الإنسان بفعله أو بفعل التابعين له أو بالأشياء الموجودة بحراسته أو الحيوانات الخاصة به، أو نتيجة لعدم تنفيذه لالتزاماته العقدية [3]. وهي تهدف إلى توفير التعويض على من تضرر من فعل أتاه الشخص المسؤول عنه إخلالاً بموجب يقع عليه، فيؤخذ التعويض من ماله [4].

كما أن المركز القانوني للشخص، يجب تحديده من خلال مهنته التي يمارسها ، وليس النظر لشخصه، وبالتالي تنتج حقوقه والتزاماته[5].

موضوع البحث وأهميته:

وتعتبر مهنة المحاماة من المهن المهمة في حياة الإنسان، وتستمد أهميتها من دورها المزدوج: فهي تحمي الحقوق للمظلومين وتدافع عنهم، وتراعي مصالحهم، وتحمي أموال الناس وشرفهم وأعراضهم من أي معتد، كما أنها أحد العناصر الجوهرية في تحقيق العدالة. ولا تقتصر أهمية المهنة على علاقة الوكيل بالموكل، بل تؤثر بشكل واضح في الواقع الاجتماعي والوطني وفي تنمية الفكر القانوني لدى أشخاص المجتمع، من خلال توعيتهم بحقوقهم وحثهم على القيام بواجباتهم [6].

مشكلة الدراسة :

تبدو مشكلة الدراسة في ضوء التساؤلات التالية : هل تمّ تنظيم مسؤولية المحامي المدنية

عن فعله غير المشروع ومن هم تحت إشرافه أو من يستعين بهم بشكل كاف في التشريعات المقارنة؟ وهل حدّدت قوانين ممارسة مهنة المحاماة أساس وطبيعة مسؤولية المحامي المدنية؟ وما هي طبيعة المسؤولية المدنية له: هل هي عقدية أم تقصيرية؟ وما هي طبيعة التزامه؟

الدراسات السابقة:

بعد بحثنا وتركيزنا في الدوريات بشكل خاص، والمقالات، والمراجع العامة حول الدراسات التي تناولت هذا الموضوع. وجدنا من يرى:" أن المسؤولية المدنية للمحامي لم تحظ بالاهتمام الذي تستحقّه من قبل المشرّعين فبالرغم من أنّ المحامين يختلفون عن الأشخاص العاديين من حيث طبيعة المهنة وهدفها ، وأنّ ما يطلب منهم من حرص وعناية أكثر ممّا يطلب من الشخص العادي، إلاّ أنّ الفقه والقضاء أخضعاها إلى القواعد العامة في المسؤولية المدنية التقصيرية في رأي الأقلية، وعقدية في رأي الأكثرية" [7].

في حين هناك من انتهى في دراسة إلى ضرورة تعديل الفكرة الخاصة بالتزام المحامي، إذ رأت – وعلى عكس الأغلبية– أن الأصل في التزامه تجاه العميل أنه:التزام بغاية أو بالقيام بعمل محدد، ويأتي التزامه ببذل الجهد استثناء من الأصل. ورفض صاحب الدراسة التفرقة بين الخطأ الجسيم والخطأ اليسير فيما يتعلق بقيام مسؤولية المحامي، وقيامها على كل خطأ مهما كانت درجته . وأن مجرد ضياع فرصة العميل في تحقيق كسب أو تجنب خسارة يعد ضررا محققا، يعطي للعميل الحق في رفع دعوى للمطالبة القضائية بالتعويض عنه مع صعوبة كيفية تقديره عن هذه الفرصة الضائعة [8]. بينما هناك من توصل إلى أن : أساس مسؤولية المحامي التأديبية لا تقوم فقط نتيجة إخلاله بالتزامه العقدي تجاه عمله، بل إضافة لذلك تحقيق العدالة وخدمة مرفق القضاء [9].

وفي دراسة قانونية خلص فيها صاحبها إلى أن: مسؤولية المحامي المهنية المدنية في لبنان، وربما في الشرق نظرية أكثر منها عملية وإن كانت في الغرب قد أصبحت واقعا صارخا. وأضاف بأن مسؤوليته المدنية تقوم سواء كانت عقدية أو تقصيرية عند عدم قيامه بما تقتضيه أصول ممارسة مهنة المحاماة وقواعدها من دقة وحرص ويقظة وبذل عناية. وبيّن أن المسؤولية المهنية المدنية للمحامي هي تعاقدية تجاه زبائنه، وطبيعتها تقصيرية تجاه الغير[10].

وهناك من اعتقد أن أهم ما يجب الوقوف عنده وتأكيده في سبيل تحقيق التوازن بين المهني والمستهلك الالتزام بالإعلام. إذ أن التعاقد مع المهني عن معرفة واضحة بالعقد في محله وشروطه، يحقق تمام رضا الشريك في العقد، مما يضمن استقرار العلاقة القانونية ويقلل إلى حد كبير من فرض النزاعات، المكلفة مالا وجهدا ووقتا، أمام القضاء [11]. وآخر يبدو له أن مسؤولية

المحامي المهنية المدنية تجاه الغير هي مسؤولية تقصيرية، ولكن قواعد هذه المسؤولية ليست جامدة، بل يقتضي مطابقتها مع كل حالة على حدة [12].

وفي دراسة حول المحاماة مهنة ومسؤولية ختم صاحبها بالقول بأنه: لا تعتبر أي إصلاحات شرعية إلا إذا كانت ضرورية، وليس معنى ذلك معارضة التطور والتقدم. ففي التنظيم القانوني لمهنة المحاماة، مثلما هو الشأن في غيرها من فروع النشاط، لا بدّ من تلاءم القانون مع ضروريات العصر وظروف الحياة الاجتماعية [13].

في حين وجدنا من بيّن في الجزائر أن عقد المحاماة يخضع للقواعد التي تنظم عقد الوكالة الواردة في المواد (من 571 ولغاية 583) ومن 73 لغاية 77 من القانون المدني. وحسب رأي من بيّن ذلك بأن العقد الذي يربط المحامي بموكله ليس عقد وكالة، وليس عقد إيجار، بل يمكن اعتباره عقداً من نوع خاص، يختلف عن الوكالة المعروفة في نقاط عديدة منها: أن الوكالة في القواعد العامة يشترط فيها الكتابة، وإلا اعتبرت فضالة، بينما لا يشترط ذلك في وكالة المحامي سنداً للمادة الرابعة من قانون المحاماة الجزائري. وأن طبيعة التزام المحامي هي بذل الجهد دون تحقيق النتيجة بكسب الدعوى [14].

وقد رأينا بعد تركيز البحث في الدوريات: أن جميع الدراسات جاءت متناولة مسؤولية **المحامي المدنية بشكل عام، ولم نجد دراسة قانونية متخصصة ومتعمقة في مسؤولية المحامي المدنية عن فعله غير المشروع وفعل غيره في قوانين ممارسة مهنة المحاماة والقواعد العامة، وما جاء كان مقتصرا على أفكار نوقشت بعجالة دون تأصيل قانوني أو فقهي. إضافة إلى أن** الدراسات التي وجدت لم تتضمن البحث في أي قانون أجنبي يبحث في الموضوع نصا و تطبيقا.

وبدورنا عالجنا الموضوع بالبحث في النصوص القانونية، والآراء الفقهية بعرضها ومناقشتها والدراسات التي تناولته في جزئيات من البحوث أو المؤلفات العامة، والتطبيقات القضائية بتفنيدها، تأييدا أو مخالفة، وتبرير ذلك، وحددّنا جوانب القصور فيها، واجتهدنا بوضع بعض الحلول كمحاولة لإضافة جديدة تتصل بالموضوع المختار وتغطية للنقص المشار إليه.

دوافع الدراسة:

1. **عدم إعطاء هذا الموضوع حقه من البحث المقارن بخلاف بقية المهن تجاه الغير والمتدربين ومن يستعين بهم المحامي في أعماله.**
2. النقص التشريعي في الموضوع المختار وعدم وجود نصوص خاصة تعالجه بشكل كاف.
3. نشر الوعي القانوني في الموضوع المختار .

4. إغناء المكتبة القانونية العربية بالأبحاث العملية المفيدة، ومراعاة التطور العلمي.

5. الاستفادة من القوانين الأجنبية وخاصة القانون الفرنسي بما يتلاءم وواقع الدول العربية.

6. ضياع حقوق الغير بسبب جهلهم بحقوقهم والأخطاء الجسيمة من المحامين الأساتذة والمتدربين، بسبب الاعتداءات المرتكبة من المحامين أو معاونيهم على حقوق الموكلين والإخلال بالالتزامات حتى أصبحت ظاهرة ملموسة تستحق الدراسة المتأنية.

7. قلة التطبيقات القضائية في الدول العربية في الموضوع المختار.

8. إبراز جوانب الشبه والاختلاف بين القانون الإماراتي والقانون الأردني والجزائري وبعض القوانين العربية والقانون الفرنسي في الموضوع المختار .

9. عدم كفاية المسؤولية التأديبية للمحامي بمنعه من ممارسة المهنة أو وقفه لمدة محددة من إنصاف المضرور وتعويضه عن تقصير المحامي أو إخلاله بالتزاماته، أو فعل الغير ومن هم تحت إشرافه ورقابته.

منهجية الدراسة:

أ- جمعت الدراسة بين المنهج الوصفي، والمقارن، والتحليلي، والتطبيقي وفق التالي:

- المنهج الوصفي: حيث يتناول هذا البحث عرض جميع الجوانب الخاصة بمسؤولية المحامي عن فعله وفعل غيره، أساسها، وطبيعتها القانونية .
- المنهج المقارن: حيث تناولنا الأساس والطبيعة القانونية لمسؤولية المحامي عن فعله وفعل غيره في ظل التشريعات المقارنة سواء كان ذلك في التشريع الإماراتي أو الأردني أو الجزائري أو التونسي أو المصري أو السوري، أو الفرنسي، وذلك لوضع الأسس والمبادئ العامة التي تقررها هذه التشريعات لضمان حقوق الآخرين.
- المنهج التحليلي: وذلك من خلال تحليل النصوص القانونية والآراء الفقهية، والأحكام القضائية في مجال المسؤولية المدنية، عقدية كانت أم تقصيرية، للخروج بإطار عام يوضح مدى مسؤولية المحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره.
- المنهج التطبيقي: عالجنا الموضوع من خلال التطبيقات القضائية التي تمكّنا من إيجادها في دولة الإمارات خاصة والقانون الفرنسي.

ب. خطة البحث :

عالجنا هذا الموضوع ضمن مبحثين، خصصنا الأول لدراسة أساس مسؤولية المحامي المدنية عن فعله غير المشروع وفعل غيره. بينما بحثنا في الثاني الطبيعة القانونية لمسؤولية المحامي المدنية

عن فعله غير المشروع وفعل غيره . وقسمنا كل مبحث لمجموعة من المطالب والفروع عالجنا فيها الأساس والطبيعة لمسؤولية المحامي تجاه الغير، ومن هم تحت إشرافه ومن يستعين بهم في أعماله.

ونسأل الله التوفيق والسداد في الرأي

المبحث الأول

أساس مسؤولية المحامي عن فعله غير المشروع وفعل غيره

إنّ لقواعد المسؤولية المدنية مركزا مهماً في أي نظام قانوني، الأمر الذي جعلها تتميّز بالتّطوّر والتجديد على مرّ الأزمنة، وذلك استجابة للحاجات المتجددة، أو للمقتضيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية، فالقواعد المهنية التي تحدّدها قوانين المحاماة تحدث انعكاسا على مسؤولية المحامين في دائرة القانون المدني . ولمّا كانت مهنة المحاماة ولا تزال قائمة على الاعتبار الشخصي والثقة بين المحامي وموكله، وهو مؤتمن على أسرار الموكل ومسؤول عن أعوانه من متدربين وغيرهم . فإنه لا بدّ من البحث في أساس مسؤوليته، وهو مجال بحثنا التالي:

المطلب الأول:

أساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعله غير المشروع

أجمعت التشريعات موضوع الدراسة [15]. على ضرورة تحقق الضرر لقيام المسؤولية المدنية العقدية أو التقصيرية، إذ قد يحدث الضرر بأحد الفريقين في العقد نتيجة لفعل يكوّن إخلالا بالالتزام العقدي، أو يقع الضرر نتيجة لإخلال بواجب قانوني عام يتمثل بعدم الإضرار بالغير، فينشأ الضرر عن تقصير المحامي في واجباته والعناية المطلوبة منه كمحام ممارس [16]. وهذا التقصير في سلوك المحامي قد ينتج عنه مسؤولية عقدية وتقصيرية معا، وبهذا نتساءل عن الأساس الذي يمكن تطبيقه على المحامي عن فعله غير المشروع، فيما إذا كان بمجرد الإخلال بالالتزام أو الضرر أو الخطأ العقدي. وهو موضوعنا التالي:

الفرع الأول: النظريات المحددة لأساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعله غير المشروع

إختلفت الآراء في تحديد أساس مسؤولية المحامي المدنية، وتعددت النظريات بشأن ذلك: ومن هذه الآراء من تناول أساس المسؤولية المدنية بفكرة ضمان الضرر[17]. و فكرة الخطأ العقدي[18]. ونفصل ذلك كما يلي:

أولاً : فكرة ضمان الضرر كأساس لمسؤولية المحامي العقدية عن فعله غير المشروع

بمعنى أن أي ضرر يقع على الفرد يجب أن يتم تعويضه في كل الأحوال فلا ينظر إلى مسلك الشخص وهل هو مخطئ ام لا بل يتم البحث في الشخص المتضرر ومدى الأضرار التي أصابته

ووجوب تعويضه عنها ثم تأسيس المسؤولية بما يسمى بالالتزام بالسلامة [19]. وقد اقترح الفقيه Stark تأسيس المسؤولية المدنية على فكرة الضمان بحيث ينظر إلى الضحية ولا ينظر إلى مرتكب الفعل الضار أو مسبب الضرر بل على مساسه بحقوق الضحية مما يبرر وجوب تعويضه عن الأضرار التي لحقت به [20]. ومتى طبقنا هذه الفكرة فلا ننظر إلى مسلك المحامي هل هو مخطيء أم لا .

وبذلك تقوم المسؤولية على أساس الضرر[21]. ويعتمد على العلاقة السببية التي تربط بين الضرر والمسؤول، ولا تهتم بالأمور النفسية عند الفاعل، فهو مسؤول سواءً أراد إحداث الضرر أم لم يرد .

ثانياً: فكرة الخطأ العقدي كأساس لمسؤولية المحامي العقدية عن فعله غير المشروع

إن أشكال الخطأ العقدي تتمثل: بعدم تنفيذ الإلتزام أو التنفيذ المعيب او التأخر في التنفيذ، وعليه فإن الخطأ العقدي للمحامي عن فعله غير المشروع من خلال الأشكال الثلاثة أعلاه يقيم مسؤليته العقدية متى نتج الضرر، وكان الإخلال ناتجاً عن خطأ المدين (وهو المحامي هنا) [22].

وجدير بالذكر أن تعريف الخطأ تدرّج من مفهوم ضيق إلى مفهوم واسع، فقد عرفه بلانيول على أنه:"إخلال بالتزام سابق " [23]. ويؤخذ على هذا التعريف أنه لا يصلح لتحديد الخطأ المدني، لأنه يستحيل تحديد القواعد والالتزامات التي يشكل خرقها خطأ مدنياً لكثرتها وتنوعها، وطبيعتها المستجدة وفقاً لنشاطات الإنسان في الحياة المتطورة، غير أن هذا التعريف يتوافق مع تحديد الخطأ الجنائي القائم على تحديد مسبق للقواعد التي يشكل خرقها خطأ جزائياً،ويخضع للقاعدة الجزائية (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص). أما الخطأ بمفهومه الواسع فهو (الإخلال بالالتزام القانوني العام بعدم الإضرار بالغير) [24].

كما عرفه مازو على أنه : (الانحراف في السلوك على نحو لا يرتكبه الشخص اليقظ لو أنه وجد في نفس الظروف الخارجية التي وجد فيها مرتكب الفعل)[25]. وتظهر أهمية تعريف الخطأ في نطاق الاثبات،ذلك لأن على المدعي عبء إثبات الخطأ، فكل إنسان يريد أن يطالب بالتعويض عن ضرر لحقه لا يكفي إثبات الضرر بل يجب أن يثبت الخطأ [26].

وهو ما اعتمده المشرع السوري من خلال المسؤولية الشخصية القائمة على الخطأ واجب الإثبات وفقاً للمادة 164 من القانون المدني السوري التي تنص على أنه:(كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض . متفقا بذلك مع القانون المصري سندا للمادة 163 . وكذلك القانون المدني الجزائري [27].

وخلاصة ذلك نرى بوجوب مساءلة المحامي عن خطئه المهني الجسيم، تطبيقا لنص المادة

55 محاماة أردني:" على المحامي أن يدافع عن موكله بكل أمانة وإخلاص وهو مسؤول في حال تجاوزه حدود الوكالة او خطئه الجسيم [28].

ونقصد بذلك الخطأ الذي يخالف أصول المهنة ولا يأتيه أي محامي يوضع بنفس الظروف. كأن يقصر المحامي أو متدربه في الذهاب إلى موعد الجلسة المحدد من القضاء، أو فوات مدة الطعن في الحكم القضائي. ويترتب على مثل هذا الخطأ ضرر بيّن . دون ان نتشدّد في مسؤولية المحامي بمساءلته عن خطئه اليسير الذي لا يلحق ضررا .

المطلب الثاني :

أساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعل غيره

وللتعريف بمسؤولية المحامي العقدية عن أعمال غيره ينبغي البحث ابتداء في أساس تلك المسؤولية ثم تحديد شروطها كما يأتي:-

الفرع الأول : النظريات المحددة لأساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعل غيره

تدور هذه النظريات بين من يعتبر خطأ المدين الشخصي أساس هذه المسؤولية في ظل القوانين التي لا تقر مبدأ عامّا لها ومن أبرز هذه النظريات نظرية الخطأ ضد المدين لسوء الاختيار والرقابة ونظرية تحمل التبعة و النيابة و بين من لا يعتقد بالخطأ الشخصي للمدين كأساس لهذه المسؤولية في ظل القوانين التي لا تضم مبدأ عامّا ، ومن أهمّ هذه النظريات ما يلي:

أ . نظرية تحمل التبعة كأساس لمسؤولية المحامي عن فعل غيره

ومضمونها أنّ أي شخص يلجأ إلى استخدام الأشخاص ليستعين بهم في تنفيذ التزامه يكون مسؤولا عن أفعالهم التي تسبّب ضررا للطرف الذي ينفذ الالتزام لصالحه بالنظر لما يعود على الشخص المستخدم من نفع، ممّا يقتضي تحمّل تبعة الأفعال الضّارة الناجمة عن النشاط المشترك عملا بقاعدة الغنم بالغرم [29]. لهذا فإنّ المحامي يعتبر مدينا ومسؤولا ومتحمّلا لتبعة نشاط من اختارهم تحقيقا لمصالحه الخاصة [30].

ب. نظرية الضمان الضمني كأساس لمسؤولية المحامي عن فعل غيره

تذهب هذه النظرية إلى القول بأنّ المدين يضمن ضمنا ما يسبّبه مساعدوه وتابعوه من أضرار للطرف الآخر. فالمشرع التونسي نصّ في مجلة الالتزامات والعقود على أن: المدين مسؤول بما يصدر من نائبه وغيره ممن استعان بهم على إجراء الالتزام، كما لو صدر ذلك منه، وله الرجوع عليهم حيث يجب قانونا [31]. يلاحظ من النص تحمل المدين لتبعة ما يصدر من نائبه وغيره: وبتطبيقه على المحامي يكون مسؤولا مسؤولية عقدية عن فعل غيره على أساس النيابة وتحمل التبعة [32].

ج. تحليل وتقييم هذه النظريات:

لم تسلم النظريات السابق ذكرها كأساس لمسؤولية المحامي العقدية عن فعل غيره من الانتقادات مما جعلها لا تستقر أمامها. فبالنسبة لنظرية التزام المدين بتحقيق نتيجة قول لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة التزام المحامي العقدي، ذلك أنه وإن كان في جانب من التزاماته محمولا عليه بتحقيق نتيجة، إلاّ أنّ تلك الالتزامات تنطوي على بذل عناية، وقد قيل عن فكرة النيابة بأنّها متعسفة وذلك بقولها بأنّ خطأ الغير يعتبر خطأ عقديا صادرا عن المدين قولا لا يستقيم مع قواعد المسؤولية العقدية و يبدو مؤسسا على فكرة الضمان. أمّا بالنسبة لنظرية تحمل التبعة: لا تحقق العدالة في دائرة المسؤولية عن فعل الغير ولمن تسبّب في ضرر لغيره بواسطة نائبه، لأنّ هذه النظرية قد جانبت الصواب لما أحجمت عن فكرة رجوع المدين على الغير الذي صدر عنه الفعل الضار، وهو أمر أقرّه المشرع الإماراتي والأردني بقولهما" ولمن أدى الضمان أن يرجع بما دفع على المحكوم عليه به " [33]. متفقين مع المشرع التونسي بقوله :"وله عليهم الرجوع حيث ما يجب قانونا" [34]. كما أنّ نظرية الضمان الضمني واجهت انتقادا مفاده قيامها على افتراض الرضا وعلى تحميل الإرادة أكثر ممّا تعنيه وفي القول بالضمان القانوني ما يغني عن ذلك، بالرغم مما قيل في شأن هذا الأخير بكونه لا يصلح كأساس قانوني للمسؤولية العقدية عن فعل الغير، بل أنّه أساس اقتصادي حسب زعمهم، وفي الأخير وبالنظر إلى الانتقادات التي وجّهت إلى تلك النظريات، فإنّ نظرية الضمان القانوني[35]. ظلت صامدة وبدت أكثر وجاهة في تحديد أساس المسؤولية العقدية للمحامي عن فعل أعوانه وبدلائه من محامين وغير محامين. وبالتالي فإنّ القانون والقانون وحده هو الذي يفرض على المدين ضمان أفعال الغير أراد المدين أم لم يرد، وإذا كان من الممكن للمرء الحديث عن الضمان فإنّ هذا الضمان ليس إلاّ ضمانا قانونيا ". وهو ما يتّفق مع ما أقرّه المشرع التونسي[36]. ولما كان هذا الخلاف بشأن أساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعله غير المشروع وفعل غيره، فهل هو كذلك في أساس مسؤوليته التقصيرية؟ وهو ما نبحثه تاليا :

المطلب الثالث:
أساس مسؤولية المحامي التقصيرية عن فعل الغير:

اختلفت الآراء الفقهية، وتعددت النظريات حول أساس مسؤولية المحامي التقصيرية عن فعل الغير على غرار ما حدث بالنسبة للمسؤولية العقدية عن الغير. وقد ظهرت عدة نظريات في هذا الشأن، أهمّها :

• **فكرة الإضرار بالمباشرة أو التسبب[37] : تتفق نصوص القانون المدني الأردني مع نصوص** قانون المعاملات المدنية الإماراتي بصراحة النص على اشتراط الضرر، سواءً ما تعلق منها بالأعمال غير المشروعة التي تقع على النفس [38]. أو الأحكام العامة للفعل الضار [39].

حيث قرّر المشرع الأردني مبدأ عاماً في المادة (256) من القانون المدني – عندما جعل الضرر ركناً في المسؤولية المدنية– جاء فيه أن :

(كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر) ويلاحظ على النص أنه عام، ومطلق ومرن، فأي إضرار يفسح المجال للمسؤولية المدنية، وبهذا يمكن تطوير النص مع تطورات الزمن وإعطاء النصوص التشريعية مقومات الحياة حركة وبعداً عن الجمود [40]. غير أن النص الأردني تعرض للانتقاد، من حيث إن المادة أطلقت الإضرار، الذي يعني مجاوزة الحد[41]. **ورتبت الحكم وهو ضمان الضرر دون تقييد له بأي قيد، وبالتالي لا بد من التمييز بين أمرين في الإضرار هما: الإضرار المشروع والإضرار غير المشروع، لأن الشخص يمكن أن يلحق ضرراً بفعله المشروع، ولا مجال للحديث عن ضمان (كأن يخسر المحامي قضيته في المحكمة بعد بذل** كل جهده لكسبها، ففعله مشروع ولا ضمان عليه استناداً إلى القاعدة (الجواز الشرعي ينافي الضمان)، وهكذا فإن كل من قرَّر له القانون حقاً مارسه صاحبه واضر بالغير فلا مسؤولية عليه، **بينما إذا كان الفعل غير مشروع عندها يبدأ الحديث عن فكرة الضمان، ونكون أمام إضرار صدر عن شخص لا يمارس حقاً مشروعاً له[42]. وبالتالي فإن الإضرار لا يعني الضرر، بل لا بدّ أن ينتج الضرر عن فعل غير مشروع ، أي أن الإضرار هو الفعل أو عدم الفعل الذي يؤدي إلى الضرر،** ونتفق مع الرأي[43]. القائل: بأن الالتزام بالضمان لا يقوم بمجرد تحقق الضرر، لأنه قد ينتج **الضرر عن فعل مشروع فيطبق عليه قاعدة الجواز الشرعي ينافي الضمان.**

ثم بينت المادة (257) من القانون المدني الأردني أن الإضرار إما أن يكون بالمباشرة أو التسبب، ويقصد بالمباشرة : أن فعل الفاعل هو الذي أنتج الضرر (كأن يقوم شخص بقتل آخر أو يدهس سائق السيارة أحد المارة)، والمباشرة حسب رأي الفقه"[44]. تتم دوماً بفعل إيجابي وليس سلبي، وبالتالي فإن الامتناع عن الفعل إذا نجم عنه ضرر لا يوصف بأنه إضرار بالمباشرة، **في حين أن التسبب يعني: ارتكاب شخص لفعل تؤدي نتائجه إلى الضرر وليس الفعل ذاته. (كأن يحفر شخص حفرة في الطريق العام دون إذن، فوقع فيها آخر فلحق به ضرر)[45]. والمحامي** قد يقصر في حق موكله بعدم الذهاب إلى المحكمة في موعد الجلسة، يكون هذا الفعل منسوبا إليه عن طريق المباشرة، أو يعطي إنابة لمتدربه لحضور الجلسة نيابة عنه دون متابعته، يكون

المحامي متسببا، ويعبر عن ذلك بالقانون الوضعي والفقه الإسلامي:"بالضمان بالمباشرة، والضمان بالتسبب.

وبما أن المشرع الأردني لم يعرف الضرر – ونحن نتفق مع ذلك لأن التعريف من مهمة الفقه – لذا يمكننا الرجوع إلى الفقه الذي عرفه على أنه: "كل أذى يصيب الإنسان فيسبب له خسارة مالية في أمواله سواء أكانت ناتجة عن نقصها أم نقص منافعها أو عن زوال بعض أوصافها ومن ذلك عن كل ما يترتب عليه نقص في قيمتها عما كانت عليه قبل حدوث ذلك الضرر"[46]. يُستنتج من هذا التعريف أنه لا يشترط أن يكون الحق الذي يحصل المساس به حقاً مالياً، كحق الملكية، بل يكفي المساس بأي حق يحميه القانون كحق الحياة والعمل مثلاً، ويكفي أن يكون محله مصلحة مشروعة للشخص غير مخالفة للقانون .

غير ان القانون الفرنسي يؤسس المسؤولية التقصيرية على المواد 1382–1383 من القانون المدني التي تقرر أن كل عمل يسبب ضرراً للغير يلزم فاعل الخطأ بتعويضه وقد شهدت فكرة الخطأ تطوراً مهماً في القانون الفرنسي فقد كانت المسؤولية المدنية تؤسس على فكرة الخطأ واجب الإثبات لمرتكب الضرر بحيث كانت تعد مسؤولية شخصية قائمة على الخطأ. فكان الخطأ يعرف بأنه الإخلال بواجب أو بقاعدة تصرف محددة بموجب القانون[47]. جدير بالذكر أن البحث كان يتم حول مسلك الشخص محدث الضرر وهل يعد مخطئاً أم لا دون التركيز على فكرة الضرر الذي أصاب الشخص المتضرر حيث يتم تحليل تصرفات المسؤولية على فكرة الخطأ سواء كان عن قصد أو بالإهمال أو عدم الحذر[48].

والخطأ وفقاً لهذه النصوص يقوم على عدة عناصر تتمثل بالعنصر المادي ويتكون من أي عمل إيجابي أو سلبي يسبب ضرراً للغير. كما يجب أن يكون الفعل غير مشروعٍ بأن يشكل إخلالاً لواجب مفروض قانوناً. هذا الواجب قد ينشأ من نص قانوني أو من الاخلال بواجب حسن النية أو بعدم الإضرار بالغير أو بالتصرف بحيطة وحذر[49].

كما يجب التذكير بأن المسؤولية تقوم بالنسبة لمحدث الضرر مهما كانت جسامة الخطأ أي سواء كان يسيراً أو جسيماً أم غير مغتفر[50]. فالأثر يعد واحداً بالنسبة لها حيث يجب التعويض عن الضرر بأكمله. والقول بمسؤولية المحامي عن خطئه اليسير وفقا رأينا، قد يؤدي إلى عدم طمأنينة المحامي. ذلك أن المهم أن يراعي المحامي الأصول المستقرة في فنه.

وقد شهدت فكرة الخطأ تراجعاً ملحوظاً كأساس للمسؤولية التقصيرية ويتمثل ذلك في الاتجاه نحو مسؤولية موضوعية بحيث أصبحنا أمام مسؤولية بلا خطأ [51]. وبالرغم مما قيل حول

التراجع في فكرة الخطأ كأساس للمسؤولية المدنية إلا أن أغلب الفقهاء يتجه نحو اعتبار أن فكرة الخطأ لا تزال قائمة كأساس للمسؤولية وأنه معيار يتماشى ولا يتعارض مطلقاً مع فكرة تحمل المخاطر التي جاءت كبديل لفكرة الخطأ [52]. حيث لا يزال الخطأ يلعب دوراً مهماً حتى في مجال المسؤولية الموضوعية بلا خطأ. وهناك توجه للعودة إلى فكرة الخطأ لتجنب الطابع التقني البحت للمسؤولية الموضوعية [53]. ثم أصبح الفقه يتحدث عن تجديد لفكرة الخطأ وإعادة إحيائها بحيث يتم اللجوء لفكرة الخطأ الموصوف[54]. خاصة عندما يكون التصرف من الجسامة بحيث يكفي كأساس للمسؤولية ولو لم يكن خطأ بلا إدراك أو عن قصد ومثال ذلك الخطأ التقني للمحترف بحيث يشمل الخطأ في هذه الحالة الخطأ عن إدراك والخطأ التقني الدال على عدم كفاءة المهني أو المحترف وهو ما يسمى بالخطأ غير المغتفر حيث يقدر هذا النوع من الخطأ بقدر أكبر من التشدد[55].

والمتتبع لتطبيقات القضاء الإماراتي يجد الخلط بين تأسيس المسؤولية المدنية عن الفعل الضار بين فكرة الإضرار وفكرة الخطأ في القضاء الإماراتي كمصطلحين مترادفين، وان المسؤولية عن الفعل الضار تقوم على أركان ثلاثة: الخطأ والضرر والعلاقة السببية [56]. ومن الفقه الإماراتي من أيّد ذلك[57]. ونحن نخالف الفقه والقضاء الإماراتي في ذلك كون الفرق بيّن بين الإضرار والخطأ وفقا لنصوص القانون الإماراتي.

- نظرية الخطأ المفترض : وهي نظرية تعتمد افتراض خطأ المتبوع افتراضا لا يقبل إثبات العكس وهو الخطأ في اختيار أو رقابة تابعه [58]. النقد الذي واجهته هو أنه يستحيل على المتبوع توقع أخطاء تابعه المستقبلية كما أنه مهما كانت الرقابة فإنه يصعب التوقّي من أضرار هذا الأخير بالغير لما تتوفر عليه من حرية أثناء أدائه لعمله . لم تصمد هذه النظرية طويلا أمام هذا النقد فظهرت نظرية تحمل التبعة.
- نظرية تحمل التبعة : بمعنى أن يتحمل المتبوع نتائج النشاط الضار لتابعيه بمقابل انتفاعه من نشاط هؤلاء تطبيقا لقاعدة الغرم بالغنم [59]. إلا أن هذا التأسيس يتعارض مع موقف المشرع الإماراتي والأردني من إعطائهما الحق للمتبوع بالرجوع على التابع بما أداه للمضرور من ضمان[60]. لأنه ليس عدلاً أن يستفيد المتبوع مرتين: مرة من عمل التابع الذي غرم مقابله الضمان، ومرة برجوعه على التابع بما أداه للمضرور من ضمان[61].

وهذا النص الواضح في القواعد العامة لم يرد بقانون المحاماة الإماراتي والتونسي بل اقتصرت الإشارة – كما أشرنا سابقا – إلى أن المحامي له الحق بأن ينيب عنه من يراه وتحت

مسؤوليته. دون أن تحدد الأثر لهذه النيابة .

- نظرية النيابة :

تعتبر التابع نائبا عن المتبوع فيجوز للمحامي سواء كان خصما أصليا أو وكيلا في دعوى أن ينيب عنه في الحضور والمرافعة أو غير ذلك من إجراءات التقاضي محاميا آخر تحت مسئوليته دون توكيل خاص ما لم يكن في سند التوكيل الصادر إليه ما يمنع ذلك تطبيقا لنص المادة الثامنة عشرة من قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي. وهو ما أشار إليه المشرع التونسي[62]. غير أنه لم يكن واضحا ما هي طبيعة الأعمال التي يقوم بها بمناسبة تلك النيابة هل هي مادية أم قانونية. أو بموجب قضاء فترة التمرين على معنى الفصل 11 والذي أقر النيابة لدى جميع المحاكم الجزائية ولدى المحاكم والهيئات التي لا تكون فيها إنابة المحامي وجوبية باسمه الخاص، وفيما عدا ذلك لا تجوز له النيابة والترافع إلا باسم المحامي الذي هو بصدد قضاء التمرين بمكتبه وتحت إشرافه ويحجّر عليه النيابة لدى محكمة التعقيب ولو باسم المحامي المشرف على التمرين هي تصرفات مادية بحتة وليست أعمال قانونية.

- نظرية الضمان أو الكفالة: بمعنى أن المتبوع يعتبر بحكم الكفيل المتضامن كفالة مصدرها القانون، وبهذا يجوز للمضرور أن يرجع على المتبوع مباشرة بتعويض الضرر الناشئ عن أفعال تابعه غير المشروعة دون حاجة لاختصام التابع في الدعوى [63].

والكفالة تعني ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المدين في تنفيذ التزام الأخير، وهي التزام تابع للالتزام الأصلي تدور معه وجودا وعدما [64].

وليس هناك ما يمنع من رجوع الدائن (المضرور) على المدين الأصلي(محدث الضرر) أو الكفيل بالدين (المحامي) أو مطالبتهما معا، كما أن مطالبة أحدهما لا تسقط مطالبة الآخر [65].

ونحن نرى أن هذه النظرية (نظرية الضمان أو الكفالة) هي الأكثر تحقيقا للعدالة بالنسبة للمضرور، كأساس لمسؤولية المحامي التقصيرية عن فعل غيره. وبالتالي يستطيع المضرور الرجوع على الشخص المليء في تعويضه عن الضرر الذي أصابه. لأنه في الغالب محدث الضرر أقل مقدرة مالية من الكفيل.

ونوصي المشرع في القوانين موضوع الدراسة بتبني هذه النظرية كأساس موحد في نطاق ممارسة مهنة المحاماة .

ولمّا كان هذا الخلاف في وضع أساس لمسؤولية المحامي عن فعله وفعل غيره فما هي الطبيعة القانونية لهذه المسؤولية وشروطها ؟ نجيب على ذلك في التالي:

المبحث الثاني
الطبيعة القانونية لمسؤولية المحامي المدنية عن فعله غير المشروع وفعل غيره

تعتبر دراسة الطبيعة القانونية لأي مسألة من أدقّ وأصعب المسائل التي تجابه الباحثين رجال القانون وكافة القضاة والفقهاء والمحامون، لأنّه يعني بيان طبيعتها توضيح مفهومها وتحديد أساسها وعلى ضوئها تتحدّد الأحكام واجبة التطبيق على الوضعيات القانونية المثارة.

كما أن محكمة الموضوع لا تتقيّد في تحديد طبيعة المسؤولية التي يستند إليها المدعي، كما لا تتقيد بالنص القانوني الذي اعتمد عليه في ذلك ولا تلزم به، بل يتعين عليها من تلقاء نفسها أن تحدد الأساس الصحيح للمسؤولية، وان تتقصى الحكم القانوني المنطبق على التكييف الصحيح المنطبق على العلاقة بين طرفي دعوى التعويض وتنزله على الواقعة المطروحة عليها، وتاخذ منها ما يتفق وطبيعة النزاع [66].

وبعد أن بيّنا – في مقدمة البحث – مفهوم المسؤولية المدنية، وأساسها – في المبحث الأول – نأتي للبحث في الطبيعة القانونية لمسؤولية المحامي المدنية عن فعله غير المشروع أو فعل من هم تحت إشرافه لإعطائها الوصف السليم .

ولمّا كان هناك إجماع فقهي وقضائي بإعتبار المحامي مسؤولاً مدنياً نتيجة الأضرار التي تلحق بموكله أو الغير بسبب أخطائه المهنية أو أخطاء من هم تحت نظره من متدربين، إلاّ أنّ طبيعة تلك المسؤولية ظلّ غامضا وذلك بالنظر إلى تعدّد العلاقات التي تنشيء الحق في التعويض للتساؤل هل تعتبر مسؤولية المحامي تعاقدية أساسها الإخلال بإلتزام عقدي، أم أنّها تقصيرية أساسها الإخلال بواجب قانوني عام (عدم الإضرار بالغير)؟

إنّ الإجابة تتطلب أن بحث هذه المسألة ضمن فرعين نخصص الأول منها لمختلف الآراء القائلة بأنها مسؤولية تعاقدية، بينما نعرض في الفرع الثاني من يعارض هذه الاراء للقول بأنها مسؤولية تقصيرية بالأساس كما يأتي :-

المطلب الأول:
المسؤولية العقدية للمحامي عن فعله الشخصي

إنّ استحالة تنفيذ الملتزم بالعقد عينا يحكم عليه بالتعويض لعدم الوفاء بالتزاماته، إلا إذا كانت استحالة التنفيذ بسبب أجنبي خارج عن إرادة المدين. وبناء على ذلك فإن أساس وأركان المسؤولية العقدية بشكل عام ومنها ما يتصل بمسؤولية المحامي هي: الإخلال بالالتزام العقدي (الخطأ العقدي) والضرر بالإضافة إلى علاقة السببية. فركن الخطأ العقدي يكون بصورة من

صور إخلال المحامي بالعقد بعدم التنفيذ أو التنفيذ المعيب أو التأخر في التنفيذ ومن خلالها يكون المحامي ملزما بالإحاطة بقواعد المهنة وأصولها وتقاليدها ليتمكن من ممارستها ثم يسأل متى أخل بالتزاماته تجاه موكله السابق ذكرها ونركز هنا على الخطأ الجسيم كمعيار مهني لمساءلة المحامي تطبيقا للمادة الخامسة والخمسون من قانون نقابة المحامين الأردنيين [67]. وركن الضرر وهو الأذى الذي يصيب الإنسان المضرور في حق أو مصلحة مشروعة [68]. فيسبب له خسارة مالية في أمواله، بنقصها، أو نقص منافعها، أو بزوال أوصافها [69].

و تجدر الإشارة إلى أن طبيعة التزام المحامي في أي قضية يترافع فيها هو التزام ببذل الجهد حسب الأصول المهنية المتعارف عليها في أي دولة من حيث الأصل. وتطبيقاً لذلك قضت محكمة التمييز الأردنية بان تقصير المحامي في بذل العناية اللازمة في تنفيذ ما وكّل به، يرتّب مسؤولية الضمان، وهي المسؤولية العقدية بما يساوي الضرر الفعلي، وفقاً لأحكام المادة 363 من القانون المدني، وليس المسؤولية التقصيرية [70].

واستثناء من الأصل ملزم بنتيجة ببعض الأعمال كمهني متخصص كتقديم الطعون في مواعيدها القانونية، والتأكد من هوية طرفي العقد الذي يريد تنظيمه، أو الاستناد إلى نص قانوني ملغى... وغيرها [71]. وتطبيقا لذلك فإن الدائن في الالتزام بنتيجة لا يلتزم كأصل إلا بإثبات عدم تحقق النتيجة حتى تترتب مسؤولية المدين، فتكون مسؤوليته مفترضة لا يستطيع التخلص منها إلا بإثبات السبب الأجنبي الذي حال بينه وبين التنفيذ [72]. بينما يلزم بإثبات تقصير المدين في الالتزام ببذل جهد حتى تقوم مسؤوليته وليس فقط إثبات عدم تحقق النتيجة[73].

والقضاء الفرنسي غني بالأحكام القضائية التي تشير إلى مسؤولية المحامي المدنية العقدية بوجوب بيان الموقف القانوني لعميله، وان يوضح له المخاطر المحتملة. وعليه أيضا أن يأخذ باعتباره جميع الاحتمالات والاحتياطات التي تمكنه من تنفيذ التزامه بنصح وإرشاد موكله. ففي مسؤولية المحامي عند إعطاء استشارة قانونية:عليه الاستعلام عن جميع العناصر القانونية قبل إعطاء استشارة قانونية. وإذا لم تكن جميع العناصر بحوزته فيجب أن يعطي استشارة مبنية على تحفظاته حول النقاط غير المعلومة، والتي يمكن لها أن تؤثر على مضمون استشارته. وبالتالي عدم التأكد من وجود عنصر مهم تبنى عليه الاستشارة يشكل خطأ تؤسس عليه مسؤولية المحامي المدنية. فقد قضت محكمة النقض الفرنسية بقيام مسؤولية المحامي الذي أوصى إحدى الجمعيات بعدم الامتثال للإنذارات الموجهة لها والمطالبة لها بدفع ضريبة بسبب إعادة النظر بمفهوم الجمعيات غير الربحية، مما أدى إلى وجود خسارة محققة لهذه الجمعية [74].

وبمناقشة ذلك نرى أن المحامي المستشار في القضية أعلاه تكون مسؤوليته عقديه كونه أخطأ في الاستشارة المقدمة، وبالتالي يكون الخطأ مفترض لديه، تأسيسا على التنفيذ المعيب لالتزامه كونه لم يقدّم الاستشارة السليمة .

وفي تطبيق قضائي فرنسي آخر بشأن مسؤولية المحامي عند تحريره لإنذارات أو مذكرات: اعتبرت محكمة النقض الفرنسية بان المحامي ارتكب خطا عندما حرر رسالة متضمنة رغبة متعاقد بفسخ عقد دون قراءة هذا العقد. في هذه القضية عقد يربط بين سائق سيارة فورمولا 3000 مع إحدى الشركات. أدرج بند في هذا العقد ينص على أنه يحق لكل طرف فسخ العقد في حال عدم قيام الطرف الآخر بتنفيذ التزاماته العقدية خلال 15 يوما من تاريخ استلام الطرف المخل بالتزاماته برسالة مسجلة مع علم الوصول، يطلب فيها المتعاقد من الطرف المخل تنفيذ التزاماته. بالرغم من هذا الشرط إلا أن المحامي قام بتحرير رسالة يفسخ فيها العقد مباشرة ودون احترام بنود العقد، مما أدى إلى قيام مسؤولية السائق عن فسخ تعسفي [75]. وهذ يدلنا على أن المحامي أخطأ خطأً جسيما لا يأتيه أقرانه من نفس المهنة بعدم اتخاذه الحيطة والحذر قبل تقديم رسالة فسخ العقد. ويكون تنفيذه لالتزامه تنفيذا معيبا.

وفي قضية أخرى حكمت محكمة النقض الفرنسية بمسؤولية المحامي الذي حرر رسالة استغناء عن موظف لأسباب اقتصادية في عام 1996 مكتفيا بذكر توقف صاحب العمل عن القيام ببعض الأنشطة الاقتصادية، ودون أن يذكر المحامي في رسالته إلغاء الموقع الذي كان يشغله العامل. مما أدى إلى اعتبار هذه الرسالة فصلا تعسفيا للعامل. حيث أن القضاء اتجه منذ سنة 1990 إلى تشديد شروط قبول فسخ عقود العمل لأسباب اقتصادية. وبالتالي كان على صاحب العمل تحديد هذه الأسباب بشكل محدد ومفصل في رسالته للعامل [76]. وهذا يدل على أن المحامي نفّذ التزامه بشكل معيب مما يجعل مسؤوليته العقدية قائمة بتحقق الضرر.

وفي فرار آخر اعتبر المحامي مسؤولاً عند تحريره لعقد بيع لفندق- مطعم بسبب ذكره في العقد بأن البائع يمتلك رخصة من الفئة الثالثة والتي تمنح مالكها الحق في بيع المشروبات في كل الأوقات، والحقيقة أن الرخصة التي يملكها البائع هي رخصة مطعم والتي لا تعطيه هذا الحق إلا أثناء تناول الوجبات. اعتبرت المحكمة أن على المحامي التروي أثناء القيام بعمله بسبب التأثير المباشر لذلك على حقوق موكليه[77].

وفي قضية لمحكمة استئناف دواي الفرنسية صادر بتاريخ 2000/11/27 رفضت المحكمة النظر في الدعوى المرفوعة على شركة التأمين ضد المسؤولية العشرية للمقاول، بحجة رفعها بعد

فوات الميعاد على المقاول. قرار أصبح قطعيا فيما بعد.

علما أن قرارا سابقا لمحكمة النقض الفرنسية صادر بتاريخ 7/ 11 /2000 غيرت المحكمة العليا موقفها فيما يتعلق بهذه النقطة ومؤكدة على إمكانية قبول الدعوى المباشرة على شركة التامين بصرف النظر عن إمكانية قبول مسؤولية المقاول من عدمها. لم يكن يعلم محامي صاحب العمل ولا قضاة محكمة الاستئناف بهذا التحول القضائي [78].

بناء على ما سبق قام صاحب العمل برفع دعوى ضد محاميه مستندا إلى عدم قيامه بواجبه بالنصح والإرشاد. حكمت ذات المحكمة (استئناف دواي) بتاريخ 2007/9/25 بعدم مسؤولية المحامي استنادا إلى انه كان على صاحب العمل الطعن بالقرار أمام محكمة النقض والذي كان من المحتمل أن يكون لصالحه. محكمة الاستئناف أضافت إلى ذلك عدم وجود علاقة السببية بين خطأ المحامي والضرر الذي لحق بصاحب العمل. محكمة النقض رفضت قرار محكمة الاستئناف وأعادته له في قرار لها مؤرخ في 2009/3/5. حيث أشارت في قرارها إلى أنه كان على المحامي أن يكون أكثر حرصا على حقوق موكله وأن يقوم بتنبيهه لهذا التحول القضائي [79]. هذا يعني انه إذا اثبت صاحب العمل إمكانية قبول دعواه مباشرة ضد شركة التامين فان مسؤولية المحامي تكون موجودة.

الأستاذ روجيه بيرو يرى في تعليقه على هذا الحكم بأنه قد يظهر قاس جدا. هل يمكن أن نطلب من محام أن يعلم بتحول وجهة القضاء بعد عدة أيام من هذا التحول، علما بان القضاة أنفسهم الذين أصدروا الحكم الأول لم يكن لديهم اطلاع على هذا التحول؟ يجيب الأستاذ بيرو على هذا السؤال بقوله إن المتابعة الدقيقة لموقف القضاء وبشكل مستمر يعتبر التزام قهري بالنسبة للمحامي المعاصر [80]. ونحن نتفق مع هذا الرأي كونه تشدد في حق المحامي .

وهذا يعني أنه وفقا للقواعد العامة وقوانين ممارسة مهنة المحاماة تكون المسؤولية شخصية للمحامي عن فعله أو خطئه الجسيم متى نتج عنه ضرر، وتجاوز حدود الوكالة وفقا لقانون تنظيم مهنة المحاماة الأردني[81]. بخلاف قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي –متفقا مع قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي– لم يحدّد صراحة طبيعة تلك المسؤولية، فيما إذا كانت عقدية أو تقصيرية، بل اقتصرت الإشارة إلى التزامات المحامي العامة وجزاء الإخلال بها تأديبيا في القانون الإماراتي [82]. وأنّ: المحامي مسؤول طبق لأحكام هذا القانون وغيره من القوانين فيما يرتكبه من أخطاء صناعية [83]. وان التمثيل والدفاع ومساعدة الخصوم لدى العدالة من طرف المحامي يتم وفقا لأحكام هذا القانون وأحكام التشريع المعمول به" [84].

وجدير بالذكر أنه ورغم اتفاق قانون تنظيم مهنة المحاماة الجزائري مع قانون المحاماة

الإماراتي والتونسي في عدم التحديد الصريح لطبيعة مسؤولية المحامي عن فعله وفعل غيره، إلا أن القانون الجزائري نص على أنه: دون الإخلال بالعقوبة الجزائية والمسؤولية المدنية، فإن كل مخالفة للقوانين والتنظيمات، وكل انتهاك للقواعد المهنية، تعرض المحامي المرتكب لذلك إلى العقوبات التأديبية المنصوص عليها في المادة 49 من القانون [85]. ثم أضاف نصاً أخر يوجب على المحامي أن يكتتب تأمينا لضمان مسؤوليته المدنية الناتجة عن الأخطار المهنية[86]. فجاء النص الأول والثاني السابق ذكرهما في القانون الجزائري على ذكر المسؤولية المدنية دون تحديد، هل هي عقدية أم تقصيرية للمحامي دون التفرقة بين فعله وفعل غيره ممن يتبعون له أو لا يتبعون. ودون توضيح لطبيعة الأخطار المهنية التي يوضع التأمين لأجل ضمانها.

وفي جميع الأحوال يتضح لنا من التدقيق في النص الجزائري أن المسؤولية التأديبية للمحامي لا تكف لتحقيق إنصاف للمضرور عن الفعل غير المشروع بدلالة التأمين الوجوبي لضمان مسؤولية المحامي المدنية عن الأخطار المهنية.

ويتضح من خلال الرجوع لقوانين تنظيم مهنة المحاماة في القوانين موضوع الدراسة أن المشرع الأردني كان أكثر دقة في تحديد طبيعة خطأ المحامي الذي يعرّضه للمسؤولية عن فعله الشخصي غير المشروع فصّلنا سابقا.

وفي الفقه القانوني هناك من يرى أن مسؤولية المحامي عن أخطائه المهنية هي مسؤولية عقدية في نطاق عقود القانون الخاص، وأن الخلاف ظهر حول تكييف العلاقة بين المحامي وموكله هل هي عقد وكالة أم مقاولة [87]. بينما رأي آخر يقول بأن مسؤولية المحامي عقدية في نطاق عقود القانون العام على اعتبار أن وظيفة المحامي وقبل أي شيء آخر تتعلق بمرفق عام هو مرفق العدالة، وأنه يقدّم خدمة عامة كما أن تحقيق العدالة يتوزع بين القاضي والنائب العام والمحامي، إضافة إلى أن المحامي الذي يستشار أو يترافع أو يقدّم اللوائح والمذكرات، فهو يشارك فعليا في إدارة المرفق العام، ومن أجل الخدمة العامة [88]. في حين رأي آخر يقول أنها: مسؤولية تعاقدية بين المحامي وموكله، ومعتمدة على اتفاق بينهما، حتى لو أن القانون نظّم هذه العلاقة فإن ذلك لا يلغي وجود صبغة تعاقدية ورابطة بين طرفين متعاقدين، لأن مصدرها الاتفاق [89].

المطلب الثاني :
المسؤولية العقدية للمحامي عن أخطاء غيره

يتحقق الخطأ العقدي وإن كان عدم الوفاء راجعا إلى فعل شخص آخر غير المدين، سواء أكان هذا الشخص الآخر تابعا للمدين أو نائبا أو مساعدا له في تنفيذ العقد[90]. استثناء من القاعدة العامة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، التي تقضي بعدم مساءلة الشخص عن فعل

غيره. فيكون المدين –وهو هنا المحامي– مسؤولا بأداء الضمان بناء على طلب المضرور على من كان له عليه سلطة فعلية في رقابته وتوجيهه إذا كان الفعل الضار قد صدر من التابع في حال تأدية وظيفته أو بسببها [91].

وفي ذلك نصت المادة 2/44 من قانون نقابة المحامين الأردنيين على أنه: " للمحامي عند الضرورة سواء أكان خصما أصيلا أوكيلا أن ينيب عنه بتفويض موقع منه وفي قضية معينة وعلى مسؤوليته محاميا آخر في أي عمل موكلول إليه، بموجب وكالته وضمن الشروط الواردة فيها ما لم يكن هناك نص في الوكالة يمنع مثل هذه الإنابة، وتكون الإنابة معفاة من الرسوم بما في ذلك رسوم الواردات[92]. في حين نص قانون تنظيم مهنة المحاماة الاتحادي الإماراتي على أنه: " يجوز للمحامي سواء كان خصما أصليا أو وكيلا في دعوى أن ينيب عنه في الحضور والمرافعة أو غير ذلك من إجراءات التقاضي محاميا آخر تحت مسئوليته دون توكيل خاص ما لم يكن في سند التوكيل الصادر إليه ما يمنع ذلك " [93]. متفقا بذلك مع قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي بأنّ:"على المحامي أن يحضر بنفسه أمام القضاء، وله أن ينيب عنه من يراه من زملائه وتحت مسؤوليته الشخصية" [94]. كما نصّ: " كلّ شريك تسبّب في مضرّة أثناء مباشرة لأعماله المهنيّة سواء كانت المضرّة ماديّة أو مضرّة حسيّة تكون مسؤولة عن خطئه إذا كان الخطأ ماديّا" [95].

وبناء على ذلك فإن المحامي يكون مسؤولا عقديا لا بصفة شخصية فقط من فعله غير المشروع للغير بأخطائه المهنية، بل أصبح مسؤولا عن أخطاء غيره ممّن يستعين بهم في تنفيذ التزامه كلاّ أو جزءًا استجابة لدواعي النشاط المشترك وهو ما نصّ عليه قانون المحاماة التونسي بقوله أنّ:" المحامي يباشر مهنته منفردا أو بالاشتراك مع غيره أو ضمن شركة مدنية مهنية تخضع للتشريع الجاري به العمل" [96]. لذلك فإنّ الضرر الذي يصدر عن فعل أحد من الاتباع أو المساعدين يثير تساؤلا عن مدى مسؤولية صاحب المهنة عنه وذلك بمناسبة تنفيذ عقد المحاماة.

الفرع الأول: شروط مسؤولية المحامي العقدية عن أعمال غيره

إنّ المسؤولية العقدية عن الغير هي فرع من المسؤولية العقدية عن الفعل الشخصي، لذا لا بدّ من تحقق ذات الشروط المتعلقة بالأخيرة وهي أوّلا وجود عقد صحيح بين الدائن الذي أصابه الضرر والمسؤول وأن هناك رابطة سببية بين الضرر وفعل الغير الذي يسال المدين عنه، كما يجب أن يقع عدم التنفيذ أو التنفيذ المعيب أو التأخير في التنفيذ، والعقد لازال قائما، وثانيا أن يعهد أو ينيب المدين إلى غيره تنفيذ الالتزام أو أن يمارس الغير حقا من حقوق المدين برضاه الصريح أو الضّمني، وعندما يتسبّب ذلك الغير بنشاطه ضررا للدائن يكون مسؤولا عن هذا الضرر تطبيقا

للقواعد العامة في قانون المعاملات المدنية والقوانين موضوع الدراسة [97]. وتطبيقا لذلك ما حكمت به محكمة تمييز دبي من أن مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه طبقا للمادة 313/فقره ب من قانون المعاملات المدنية الإماراتي قوامها " خطأ " من التابع مستوجب لمسؤوليته هو بحيث إذا انتفت مسؤولية المتبوع لا يكون لها من أساس تقوم عليه[98]. وقانون ممارسة مهنة المحاماة الإماراتي والقوانين موضوع المقارنة[99]. التي تجعل المدين مسؤولا عن خطأ نائبه وخطأ الأشخاص الذين استعان بهم لتنفيذ تعهده كما لو كان ذلك تقصيره الشخصي، وذات الشروط تنطبق على المحامي الذي يكون مسؤولا عن فعل وكيله المحامي وعن فعل أعوانه من غير المحامين. وهو موضوعنا التالي:

1. شروط مسؤولية المحامي العقدية عن فعل وكيله المحامي ومن هم تحت إشرافه من المتدربين :

نص قانون المحاماة الإماراتي بموجب المادة الثامنة عشرة منه على أنه: يجوز للمحامي سواء كان خصما أصليا أو وكيلا في دعوى أن ينيب عنه في الحضور والمرافعة أو غير ذلك من إجراءات التقاضي محاميا آخر تحت مسئوليته دون توكيل خاص ما لم يكن في سند التوكيل الصادر إليه ما يمنع ذلك. متفقا بذلك مع القانون التونسي الذي نصّ صراحة على مباشرة المهنة بالإنفراد أو بالاشتراك مع غيره من المحامين أو من خلال شركة محاماة مدنية [100].

حيث نص قانون المحاماة التونسي في الفصل 44 : على المحامي أن يحضر بنفسه أمام القضاء وله أن ينيب عنه من يراه من زملائه وتحت مسؤوليته الشخصية. للمحامي أن يعهد بمكتبه وتحت مسؤوليته لمن أراد من المحامين المباشرين المرسمين بالقسم الأول أو الثاني من الجزء الأول بجدول المحامين. وذلك بعد الحصول على ترخيص من رئيس الفرع الجهوي ولمدة لا تتجاوز ثلاثة أشهر وعليه أن يعلم منوبيه باسم المحامي الذي سيخلفه كما يتعين على رئيس الفرع الجهوي أن يشعر بذلك العميد والوكيل العام لدى محكمة الاستئناف التي يوجد بدائرتها مقر ذلك الفرع وعلى الوكيل العام المذكور إعلام وزير العدل بذلك.

يتضح من خلال هذا النص أن الأصل هو جواز التوكيل لغيره من المحامين بشرط أن يكون المحامي الوكيل مرخصا له في ذلك ومرسّم بالقسم الأول الخاص بالمحامين لدى التعقيب والقسم الثاني الخاص بالمحامين لدى الاستئناف وذلك من الجزء الأول من جدول المحامين.

أما بالنسبة للمحامين المتمرنين فهم وفقاً لمفاد الفصل 44 والفصل / الفقرة الثانية والفصل 7 محاماة تونسي يجوز لهم الحضور بالنيابة عن المحامين المشرفين عنهم أو غيرهم ولكن دون إمكان

تعهدهم بمكتب المحامي والإشراف عليه. إنّ المتمعّن جيّدا في أحكام الفصل 44 فقرة أولى يلاحظ أنّ المشرع لم يشترط حصول إذن من الموكّل في إنابة غيره من المحامين، ولكن يظل دوما مسؤولا عن خطأ ذلك الغير.

وبناء على ذلك فإنّه إذا تسبّب أي من المحامين الذين يستعين بهم محام آخر سواء أكان وكيلا أو بمحام يعمل معه في مكتبه أو محام تحت التمرين والإشراف، في ضرر لعميله فإنّ هذا المحامي يكون مسؤولا عن أفعال أعوانه طبق للمبدأ العام في المسؤولية العقدية عن الغير[101].

ويبقى من هم تحت إشراف المحامي ويخضعون لتوجيهاته وإشرافه عند أدائهم لمهامهم ويكون المحامي مسؤولا عن الشخص الذي يستعين به في تنفيذ التزامه العقدي سواء أكان تابعا له أو لم يكن، وهو ما يجعل المسؤولية العقدية للمحامي عن فعل الغير أوسع نطاقا من المسؤولية التقصيرية الخاصة بمسؤوليته المتبوع عن فعل تابعه.

ونرى أن مسؤولية المحامي عن من هم تحت إشرافه ومسؤوليته مسؤولية عقدية عن فعل الغير وتطبيقا لهذا الرأي فإن المحامي الذي تسقط دعواه المدنية أمام القضاء بعد أن أعطى الإنابة لمتدربه لحضور الجلسة ولم يتابعه فهي مسؤولية عقدية ناتجة عن فعل المتدرب وعدم متابعة المحامي الأستاذ لمتدربه. وينبغي أن يتقدم بالمحامي بطلب لتجديد الدعوى للسير فيها من النقطة التي انتهت إليها ويدفع مبلغ نصف الرسوم منه شخصيا وليس من موكله. وبذلك يكون الخطأ مفترض، ومسؤولية تأمينية وجدث لضمان تجنب المضرور مخاطر إعسار الغير مرتكب الفعل الضار، وهي صورة من صور الكفالة بنص القانون بحيث يصبح أمام المضرور شخصان مسؤولان عن الفعل الضار التابع الذي ارتكب الفعل والمتبوع المسؤول شخصيا عن فعل الغير وهو في الغالب الشخص المليء القادر على الضمان لذا ترفع الدعوى عليه .

وجدير بالذكر أنه هناك خلط بين المسؤوليتين العقدية والتقصيرية في دائرة المسؤولية عن فعل الغير، خصوصا في فرنسا وذلك لغياب نص قانوني واضح والاقتصار على تطبيق المادة 1383 من القانون المدني الفرنسي التي تتناول المسؤولية التقصيرية التي تحكم المتبوع عن أعمال التابع . كما هو بخلاف المشرع التونسي الذي كان أكثر وضوحا في مجلة الالتزامات والعقود[102].

كما أن المشرع التونسي ومن خلال الرجوع لمجلة الالتزامات والعقود أتى بنصوص محددة تتناول المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير في مسؤولية الدولة والبلديات بالنص على أنه: " إذا تسبب موظف أو مستخدم في إدارة عمومية في مضره غيره مضرة حسية أو معنوية حال مباشرته لما كلف به وكان ذلك عمدا أو خطأ فاحشا منه فهو ملزم بجبر ذلك إذا ثبت أن السبب الموجب

لذلك هو تعمده أو خطأه ..." [103].

يلاحظ من ذلك أن المسؤولية التقصيرية وفقا للقواعد العامة في القانون التونسي مجالها ضيق في نطاق الدولة والبلديات، بما ينتج عن المستخدمين لديها من الغش أو الخطأ الجسيم، واشترط لقيام المسؤولية في هذا الشأن: التسبب في الضرر والعمد أو الخطأ الفاحش، وثبوت التعمد أو الخطأ.

2. شروط مسؤولية المحامي العقدية عن فعل أعوانه من غير المحامين:

غالبا ما يحتاج المحامي – ولكثرة أعماله – إلى محامين آخرين أو متدربين أو عاملين أو مستخدمين كالسكرتيرة في مكتبه أو جميع المذكورين أعلاه للاستعانة بهم في إتمام أعماله وإعداد القضية وتجهزيها وقيدها ومتابعة تبليغها والترافع بها .

و يبقى جميع من مع المحامي تحت إشرافه وتوجيهه وإرشاداته في أداء ما يطلبه منهم، ويكون المحامي مسؤولاً عن الشخص الذي يستعين به في تنفيذ التزامه العقدي سواء أكان تابعا له أو لم يكن، وهو ما يجعل المسؤولية العقدية للمحامي عن فعل الغير أوسع نطاقا من المسؤولية التقصيرية الخاصة بمسؤوليته المتبوع عن فعل تابعه.

ونحن نرى بأن تطبيق فكرة الضمان القانوني بموجب الخطأ المفترض هي الفكرة الأكثر عدالة والأوسع مجالا للقول بمسؤولية المحامي عن أي فعل غير مشروع يحدث من قبل معاونيه وبالتالي تبقى مسؤولية المحامي العقدية عن فعل الغير في حالة فقدان السكرتيرة لمستند ضروري في القضية، أو فقدان قائمة البيّنات بسبب إهلاكها من المستخدم عامل النظافة وغير ذلك يكون خطأه مفترضا.

وبالتالي حتى تقوم مسؤولية المحامي العقدية عن فعل الغير لا بدّ أن يكون هذا الغير ممن يعملون بشكل قانوني لدى المحامي أو في مكتبه .

وزيادة في الإيضاح حول الفعل غير المشروع الذي يأتيه المحامي شخصيا أو وكيله أو متدربه أو من يستعين بهم كالسكرتيرة، يقتضي المنطق القانوني البحث في المسؤولية التقصيرية للمحامي عن فعله أو فعل غيره، وهو موضوع بحثنا الآتي:

المطلب الثالث:
المسؤولية التقصيرية للمحامي

يقتضي المنطق القانوني أن نبحث هذه المسالة ضمن ثلاثة فروع: نخصص الأول منها للمسؤولية التقصيرية للمحامي عن فعله الشخصي، وفي الثاني عن فعل غيره، أما الثالث فنبحث فيه شروط المسؤولية التقصيرية عن فعل غيره، ضمن التالي:

الفرع الأول: المسؤولية التقصيرية للمحامي عن فعله الشخصي

من خلال الرجوع لقوانين ممارسة مهنة المحاماة في التشريعات موضوع المقارنة وجدنا : أنه قوانين المحاماة أجازت للمحامي أن ينيب غيره وتحت مسؤوليته دون أن تحدد طبيعة هذه المسؤولية، وألزمته بإتباع تقاليد المحاماة، ومبادئ الشرف والأمانة، وعدم الإخلال بسير العدالة أو تعطيلها أو أي إخلال بالنظام الأمر الذي يستدعي مساءلته تأديبيا [104]. دون أي ذكر لمساءلته ومطالبته بالتعويض للمضرور عن الضرر الناتج عن فعله غير المشروع أو فعل غيره.

ونرى بان المساءلة التأديبية للمحامي عن فعله الشخصي فقط دون الحكم عليه بالتعويض العادل لا تحقق عدالة للمضرور لأنه ليس هناك من فائدة يجنيها من تنبيه المحامي مثلا أو توقيفه عن ممارسة المهنة.

وما دامت القوانين الخاصة بمهنة المحاماة لم تحدد طبيعة مسؤولية المحامي فلا بدّ من الرجوع للقواعد العامة في القوانين موضوع المقارنة، حيث أورد المشرع الإماراتي(282 معاملات مدنية) متفقا مع المشرع الأردني(256 مدني) المبدأ العام في المسؤولية عن العمل غير المشروع التي نصت على أنه :" كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر " والمادة 257 بنصها "1–يكون الإضرار بالمباشرة أو التسبب 2–فإذا كان بالمباشرة لزم الضمان ولا شرط له وإذا وقع بالتسبب فيشترط التعمد أو التعدي أو يكون الفعل مفضيا إلى الضرر" في حين نصت المادة (163) من القانون المدني المصري على أن: (كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض) متفقاً بذلك مع نص المادة 124 (المعدّلة) من القانون المدني الجزائري. وفي القانون المدني الفرنسي كرست المواد 1382– 1383 منه قواعد المسؤولية التقصيرية عن الفعل الضار .

والمحامي قد يقصر في حق موكله بعدم الذهاب إلى المحكمة في موعد الجلسة، فيكون هذا الفعل منسوبا إليه عن طريق المباشرة، أو يعطي إنابة لمتدربه لحضور الجلسة نيابة عنه دون متابعته، فيكون المحامي متسببا، ويعبر عن ذلك بالقانون الوضعي والفقه الإسلامي:"بالضمان بالمباشرة ،والضمان بالتسبب.

وهناك من اعتبر مسؤولية المحامي تقصيرية عن فعله غير المشروع وليست عقدية، مبينا رأيه على انتقاد التكييف القانوني لعلاقة المحامي بعملائه بأنها علاقة تعاقدية، وينكر أصحاب هذا الرأي اعتماد مسؤولية المحامي العقدية وإن ارتبط بعقد، ويؤسسون مسؤولية المحامي التقصيرية على الإخلال بواجب قانوني عام هو عدم الإضرار غير المشروع بالغير[105]. إلا أن التساؤل يبدو من خلال مدى انطباق ذلك الرأي المعتمد للمسؤولية التقصيرية للمحامي عن فعله غير

المشروع على فعل الغير غير المشروع وكيلا له أو نائبا أو متدربا أو من غير المحامين ؟ وهو ما نعالجه بالتالي:-

الفرع الثانيّ : المسؤولية التقصيرية للمحامي عن فعل الغير

يبدو جلياً من بحثنا لمسؤولية المحامي عن فعل الغير أنها تكون مسؤولية عقدية عندما يصدر من وكيله أو نائبه او من يستعين بهم محامين أو غير محامين الذين لا تربطهم به علاقة تبعية فعل يلحق ضررا بالعميل.

أما عند تكليف غيره من المحامين أو غير المحامين والذين يخضعون لإشرافه وتوجيهه بتنفيذ التزامه وألحق فعل الغير ضررا بالموكل، فإن تحديد طبيعة مسؤولية المحامي في هذه الحالات أثار خلافا، واتجه فريق من الفقه و القضاء [106]. إلى القول بأن مسؤولية المحامي تقصيرية عن فعل الغير وتطبيق قواعد مسؤولية المتبوع عن أفعال تابعه وفقا للأساس السابق بحثه ، ولكن ما هي شروط تطبيق المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير وهو ما نعالجه حسب الآتي:

الفرع الثالث: شروط تطبيق المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير

لقيام هذه المسؤولية يجب توافر الشروط التالية : أولها : قيام علاقة التبعية بين التابع والمتبوع أي بين المحامي ومن هم تحت إشرافه واستخدامه، ولهم الحرية باستخدام الطريقة المناسبة في الدفاع دون الخروج عن توجيهات المحامي الأصيل لان عمل التابع هو لمصلحة المتبوع وليس لمصلحته الشخصية. والشرط الثاني: وقوع فعل ضار من التابع . فحتى تقوم مسؤولية المتبوع لابد من ارتكاب التابع عملا غير مشروع سبب ضرراً للغير. أما الشرط الثالث فيتمثل: بصدور الفعل الضار من التابع حال تأدية وظيفته أو بسببها.

ويتضح في هذا الشأن أن المشرع الإماراتي نصّ صراحة مقتديا بموقف المشرع الأردني في قانون المعاملات المدنية على صدور فعل غير مشروع من التابع أثناء الوظيفة أو بسببها[107]. على خلاف المشرع التونسي الذي لم ينص في مجلة الالتزامات والعقود على خطأ التابع كما فعل في الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود الذي تحدّث عن المسؤولية العقدية عن فعل الغير، كما أنّه لم يكن صريحا في قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي، بل اكتفى بالقول بأنّه: على المحامي أن يحضر بنفسه أمام القضاء وله أن ينيب عنه من يراه من زملائه وتحت مسؤوليته الشخصية [108]. أي أن المشرع التونسي لم ينص على مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه كقاعدة عامة، وإنما حددها بمسؤولية الدولة والبلديات- كما فصّلنا سابقاً- وحدّد الضّرر الذي ينشأ عن تعدّي المستخدمين أثناء قيامهم بواجباتهم ، كما أجاز التخلّص من المسؤولية بالنسبة للمستخدم إذا أثبت أن ما

صدر عنه ليس خطأ فاحشا وأنه لم يتعمد ارتكاب ذلك الخطأ.

وجدير بالذكر أنّ القانون الفرنسي لم ينص على ضرورة صدور خطأ من التابع لقيام مسؤولية المتبوع، حيث أفاد بأنه: "لا يسأل المرء عن الأضرار التي تصيب الغير بفعله الشخصي فقط بل يسأل أيضا عن الأضرار التي تحدث بفعل غيره ممن يجب رقابتهم والأشخاص الذين يسألون عن فعل الغير هم الأب والأم بالنسبة إلى أفعال أولادهم القصّر المقيمين معها... وربّ الحرفة بالنسبة إلى أفعال صبيانه ولمخدوم بالنسبة إلى أفعال خدمه والسيد أو المتبوع بالنسبة إلى أفعال تابعيه"[109]. وفي جميع الأحوال فإن فعل التابع لا يكفي، بل يجب أن ينتج عن الفعل غير المشروع ضرراً.

ونخلص بذلك إلى القول بأن مسؤولية المحامي التقصيرية عن فعل غيره هي مسؤولية تأمينية، تعطي الحق للمضرور بالرجوع على المتبوع أو التابع أو كليهما للمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي أصابه من فعل الغير. وخاصة في حال إعسار التابع أو الأقل ملاءة مالية من الكفيل (المحامي).

الخاتمة:

أولاً: النتائج

1. لا يوجد في قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي نصوص خاصة تعالج وتحدد أساس وطبيعة مسؤولية المحامي المدنية عن فعل غيره تاركا ذلك للقواعد العامة.
2. عدم كفاية مسؤولية المحامي التأديبية بوقفه عن العمل أو شطب اسمه لعدم إنصاف المضرور. لذا ينبغي ضرورة تعويض المضرور عن إخلال المحامي بالتزاماته و/أو إخلال أعوانه.
3. قيام مسؤولية المحامي المدنية عن خطئه الجسيم فقط دون الخطأ اليسير وهو المعيار المهني لمساءلة المحامي وفقا لقانون المحاماة الأردني م 55 منه .
4. مساءلة المحامي بالنظر إلى أقرانه من أصحاب التخصص .
5. إن أساس مسؤولية المحامي العقدية عن فعل غيره وكيلا أو متدربا أو غيرهما ممن يستعين بهم – كالسكرتيرة مثلا –بموجب القواعد العامة هي الضمان القانوني(الخطأ المفترض) .
6. اختلفت التشريعات موضوع الدراسة في تحديد أساس مسؤولية المحامي كما فصّلنا بين فكرة الإضرار غير المشروع الذي ينتج عنه ضرر ، وفكرة الخطأ ، وفكرة الضمان، وفكرة تحمل التبعة.
7. أن المشرع التونسي ومن خلال الرجوع لمجلة الالتزامات والعقود أتى بنصوص محددة تتناول المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير في مسؤولية الدولة والبلديات . واشترط لقيام المسؤولية بما ينتج عن الغش والخطأ الجسيم من المستخدمين: التسبب في الضرر والعمد أو الخطأ الفاحش، وثبوت التعمد أو الخطأ .

8. تكون مسؤولية المحامي عقدية ذات طابع مهني خاص عن فعله الشخصي غير المشروع الذي ينتج عنه ضرر.

9. اتفقت القوانين موضوع الدراسة على أن طبيعة التزام المحامي هي التزام ببذل الجهد لكسب الدعوى، وليس تحقيق النتيجة بكسب الدعوى.

10. أن مسؤولية المحامي عن فعل الغير تكون مسؤولية عقدية في الحالات التي يرتبط فيها بعقد مع موكله ويصدر من وكيله أو نائبه أو من يستعين بهم من المحامين، الذين لا تربطهم به علاقة تبعية فعل يلحق ضررا بالموكل. أما إذا كان المحامي مرتبطاً بعقد مع موكله، وكلّف غيره من المحامين أو غير المحامين، كالمتدرب أو السكرتيرة، والذين يخضعون لإشرافه وتوجيهه بتنفيذ التزامه، فألحق فعل الغير بالموكل ضررا، فتكون مسؤولية المحامي تقصيرية عن فعل الغير بتطبيق **قواعد مسؤولية المتبوع عن أفعال تابعه.**

11. وجدنا بأن نظرية الضمان أو الكفالة هي الأكثر تحقيقا للعدالة بالنسبة للمضرور، كأساس لمسؤولية المحامي التقصيرية عن فعل غيره. وبالتالي يستطيع المضرور الرجوع على الشخص المليء في تعويضه عن الضرر الذي أصابه. لأنه في الغالب محدث الضرر أقل مقدرة مالية من الكفيل. وهو ما يحقق العدالة أيضا كأساس لمسؤولية المحامي العقدية عن فعل غيره .(أي أنها **مسؤولية تأمينية) كما فصلّنا في متن البحث.**

12. أن الالتزام بضمان الضرر لا يقوم بمجرد تحقق الضرر، بل متى نتج الضرر عن فعل غير مشروع، وبذلك فإن التزام المحامي بتعويض الضرر للمضرور عن فعل المحامي أو فعل غيره لا بدّ أن ينتج عن فعل غير مشروع يأتيه المحامي أو غيره.

ثانيا: التوصيات

1. وضع نصوص خاصة تعالج مسؤولية المحامي المدنية عقدية كانت أم تقصيرية عن فعله غير المشروع وفعل غيره ممن يتبعون لا، أو لا يتبعون بشكل صريح.

2. فرض التعويض العادل وجسامة خطأ المحامي عن عمله أو من هم تحت إشرافه ورقابته، وعدم الاقتصار على المساءلة التأديبية للمحامي.

3. نوصي المشرع الإماراتي والجزائري والتونسي الإقتداء بموقف المشرع الأردني بشأن الخطأ الجسيم فقط، كمعيار مهني لمساءلة المحامي.

4. التحديد الواضح للمسؤولية المدنية للمحامي عن فعل غيره بعدم الخلط بين المسؤولية العقدية عن فعل الغير والمسؤولية التقصيرية عن فعل الغير بإضافة نص جديد يعالج هذه

المسألة بشكل مباشر .

5. نوصي المشرع الجزائري و الإماراتي والأردني والسوري والمصري الإقتداء بموقف المشرع التونسي بشان المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير. إذ يلاحظ أن المسؤولية التقصيرية وفقا للقواعد العامة في القانون التونسي مجالها ضيق في نطاق الدولة والبلديات، بما ينتج عن المستخدمين لديها من الغش أو الخطأ الجسيم، واشترط لقيام المسؤولية في هذا الشأن: التسبب في الضرر والعمد أو الخطأ الفاحش، وثبوت التعمد أو الخطأ .

6. نوصي بتبني القوانين موضوع الدراسة لنظرية الضمان أو الكفالة (المسؤولية التأمينية) كأساس لمسؤولية المحامي المدنية عقدية كانت أم تقصيرية في مجال الأفعال الضارة الصادرة من الغير.

7. نوصي بإلغاء الفقرة الثانية من المادة 313 قانون المعاملات المدنية الإماراتي التي تتعلق بحق الرجوع في المسؤولية عن فعل الغير وكذلك في القوانين موضوع الدراسة التي نصت عليه كما فصّلنا في متن البحث.

8. نوصي المشرع الإماراتي والأردني والتونسي والأردني والمصري، الإقتداء بموقف المشرع الجزائري بوضع تأمين إجباري على المحامي ضماناً لمسؤوليته المدنية عن الأخطار المهنية. وأن يدفع هذا الضمان للمضرور متى ثبت الفعل غير المشروع للمحامي أو غيره، وتحقق الضرر.

نوصي المشرع في القوانين العربية موضوع الدراسة بإضافة نص قانوني في قانون المعاملات المدنية، وقوانين ممارسة مهنة المهنة يوجب على المحامي الالتزام بإعلام الموكل بكافة احتمالات الدعوى المدنية، بإيجابياتها وسلبياتها، أسوة بالالتزام بالإعلام في القانون المدني الفرنسي.

ـ الهوامش:

1 . انظر: حسين محمد: المسؤولية المدنية للمحامي، دار النهضة العربية– القاهرة، 1996، بدون طبعة، ص7 وما بعدها.

2 . البوشواري محمد: المسؤولية المدنية، ط2، مطبعة أشرف تاسيلا أكادير، 2008م، نشر جزء منه عبر الإنترنت، الموقع التالي:

www.outad.alafdal.net ، تاريخ الدخول : 2012/2/28م، الساعة الحادية عشرة والنصف صباحا .

3 . سليمان علي: دراسات المسؤولية المدنية في القانون المدني الجزائري، معهد الحقوق، الطبعة الثانية: نشر عبر الإنترنت : www.djelf.info/vb/showthread.php ، بتاريخ :2012/2/28 ، الساعة الثانية عشرة ظهرا .

4 . انظر النقيب عاطف: النظرية العامة للمسؤولية الناشئة عن الفعل الشخصي، الخطأ والضرر، المنشورات الحقوقية، صادر، 1999،ص21.

5 . حسين محمد: المسؤولية المدنية للمحامي، مرجع سابق،ص8–9 .

6 . الطباع معاوية: حصانة المحامي والسر المهني في القانون السوري، مجلة المحامون السورية، العددان:الأول والثاني ،2007م، السنة 72، ص 5.

7 . سامي القلعيش: المسؤولية المدنية للمحامي، 2008، نشر عبر الإنترنت الموقع التالي:
www.chawkitabib.info/spip.php?article380 بتاريخ الاثنين 21/11/2011م الساعة السادسة مساء

8 . صاحب الدراسة هو، حسين محمد: المسؤولية المدنية للمحامي، مرجع سابق، ص 456

9 . محمود محمد عبد الله : المسؤولية التأديبية للمحامي في القانون الإماراتي والمقارن، العدد الحادي والعشرون،مجلة الشريعة والقانون ، جامعة الإمارات، يونيو، لسنة 2004م ص 260 .

10 . سلهب سامي : مسؤولية المحامي المهنية المدنية من الوجهة التطبيقية، منشور في أعمال مؤتمر المسؤولية القانونية للمهنيين، في الفترة من 3 – 5 أبريل لسنة 2004م، ص 26 – 30 .

11 . السرحان عدنان إبراهيم : فكرة المهني المفهوم، والانعكاسات القانونية، مؤتمر مسؤولية المهنيين، جامعة الشارقة، 3/5/2004م، ص35.

12 . غصوب عبده جميل: مسؤولية المحامي المهنية المدنية بين النظرية والتطبيق، المجموعة المتخصصة في المسؤولية القانونية للمهنيين، الجزء الثاني، المسؤولية المهنية للمحامين والمهندسين، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت – لبنان، لسنة 2000م، ص 124.

13 . اسكندر محمود توفيق: المحاماة مهنة ومسؤولية، دار المحمدية العامة، الجزائر، 1998م، ص 228.

14 . راجع صاحب هذا الرأي سعيدان علي: دليل ممارسة مهنة المحاماة وأخلاقياتها، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2010م، ص169 وما بعدها .

15 . قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم 5 لسنة 1985م المعدّل بالقانون الاتحادي رقم 1 لسنة 1987م. القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976 . ، القانون المدني السوري رقم 84 لسنة 1949م وتعديلاته. القانون المدني الفرنسي طبعة 2000 . مجلة الالتزامات والعقود التونسية ، قانون عدد 87 لسنة 2005، المؤرخ في 15 أوت 2005. القانون المدني المصري الصادر بسنة 1948م والمعمول به بسنة 1949. القانون المدني الجزائري المعدّل والمتمم، الأمر رقم 75–58 المؤرخ في 20 رمضان عام 1395، الموافق 26 سبتمبر لسنة 1975م.

16. Cabrillac, Droit des obligations, 4 edition, DALLOZ, 2000, p 169

17. B..Starck,Essai dune theorie generale de la Responsabilite civile consideree en sa double fonction de grantie et de peine privee, paris, 1947,

18 . أبو الليل إبراهيم الدسوقي: المسؤولية المدنية بين الإطلاق والتقييد، دار النهضة العربية – القاهرة، لعام 1980، ص20 . السرحان عدنان، وعبيدات يوسف: المصادر الإرادية للالتزام في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، الأفاق المشرقون، الإمارات–الشارقة، ط1، 2011م،ص 208. كذلك انظر الشرقاوي الشهابي إبراهيم : مصادر الالتزام الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، العقد والتصرف الانفرادي، إثراء للنشر والتوزيع، ط3، 2011م،ص 202–203 .

19 . R. CABRILLAC, Droit des obligations, 4 edition, DALLOZ, 2000 p.159

20. B..Starck,Essai dune theorie generale de la Responsabilite civile consideree en sa double fonction de grantie et de peine privee, paris, 1947,p 37.

21. M. Robineau, Contribution a letude du systeme responsabilite, DEFERENOIS, 2006, p 195, P. Le P. Le

Tourneau, Verdeur de la faute dans La responsabilite civile ou la relativite de son decline). RTD. Civ 88-P505.

22 . انظر السرحان عدنان وعبيدات يوسف: المصادر الإرادية للالتزام في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، الأفاق المشرقة ناشرون، ط1، 2011، ص 207 وما بعدها .

23. Revue critique de législation et de jurisprudence, 1905, 283

24 . انظر السرحان عدنان وخاطر نوري، شرح القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص370.

25 . سوار محمد وحيد الدين ،شرح القانون المدني النظرية العامة للالتزام مصادر الالتزام (2) المصادر غير الإرادية، 1994و ص45.

26 . سوار محمد وحيد الدين ، شرح القانون المدني، المرجع ذاته، ص44.

27 . م124 (معدلّه) من القانون المدني الجزائري، مرجع سابق، عدّلت بالقانون رقم 050–10 المؤرخ في 20 يونيو 2005(ج.ر44 ص230).

28 . لا مقابل لها في القوانين موضوع الدراسة .

29 . م 67 من قانون المعاملات المدنية الإماراتي، مرجع سابق. يقابلها م 235 مدني أردني المطابقة .

30 . الفصل 44 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي، مرجع سابق.

31 . الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود التونسية، قانون عدد 87 لسنة 2005 المؤرخ في 15 أوت 2005 يتعلق بالمصادقة على إعادة تنظيم بعض أحكام مجلة الالتزامات والعقود التونسية، الرائد الرسمي، عدد 68 المؤرخ في 15 أوت 2005م.

32 . انظر في ذلك : قلعش سامي: المسؤولية المدنية للمحامي،2008، نشر عبر الإنترنت ، مرجع سابق .

33 . فقره 2 من المادة 313 معاملات إماراتي . المطابقة للمادة 288/ فقره 2 مدني أردني

34 . الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود التونسية، مرجع سابق .

35. انظر حول خصائص المسؤولية المدنية عن فعل الغير في قانون المعاملات المدنية الإماراتي : السرحان عدنان ، المصادر غير الإرادية للالتزام (الحق الشخصي) في قانون المعاملات المدنية الإماراتي وفقا لأصوله من الفقه الإسلامي، دراسة معززة بأحدث توجهات القضاء الإماراتي، مكتبة الجامعة–الشارقة و إثراء للنشر والتوزيع الأردن ط1، 2010 ، ص37

36 . الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود التونسية. و الفصول 35 و 44 من قانون 1989 المنظم لمهنة المحاماة والفصل 24 من قانون الشركات المهنيّة التونسي.

37 . السرحان عدنان : الفعل غير المشروع (الإضرار) كأساس للمسؤولية التقصيرية (الالتزام بالضمان) في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، المجلد الثاني،العدد الثاني،تموز لعام 1997م،ص 107 . وحلمي محمد صلاح الدين ، أساس المسؤولية التقصيرية في الشريعة الإسلامية والقانون المدني ،رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ، كلية الحقوق، 1978، ص567 . السنهوري عبد الرزاق ، مصادر الحق في الفقه الإسلامي ،ج1، 1964, ص55

38 . المادتان (273 و 274) من القانون المدني الأردني.

39 . راجع المواد (256 –272) من القانون المدني الأردني . يقابلها م (282) وما بعدها المطابقة من قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم 5 لسنة 1985م المعدل بالقانون الاتحادي رقم 1 لسنة 1987م .

40 . فرعون هشام ، محاضرات غير مطبوعة، المرجع السابق، سنة 1998 .

41 . انظر المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،ج1، المكتب، الفني لنقابة المحامين، عمان، لعام 2000، ص288.

42 . الزرقاء مصطفى ، الفعل الضار والضمان فيه، دراسة وصياغة قانونية مؤصلة على نصوص الشريعة الإسلامية وفقهها انطلاقاً من نصوص القانون المدني الأردني، دار العلم – دمشق، 1988و ص71 وما بعدها .

43 . السرحان عدنان: تأملات في أحكام الفعل الضار، دراسة تشريعية وقضائية في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، مجلة المفكر، تصدر عن مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكره– الجزائر، العدد السابع، نوفمبر 2011م. ص11–12.

44 . للمزيد من التفاصيل حول المباشرة والتسبب راجع : السرحان عدنان إبراهيم ،الفعل غير المشروع (الإضرار) كأساس للمسؤولية التقصيرية (الالتزام بالضمان) في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني، مجلة المنارة ،جامعة آل البيت ، الأردن، المجلد الثاني، تموز،1997، ص 111 . وخصاونه مها يوسف، فعل المباشرة والتسبب في الإضرار غير المشروع في القانون المدني الأردني ، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت ،الأردن، كلية الدراسات الفقهية والقانونية ،لسنة 2000م.

45 . السرحان عدنان و خاطر نوري ،شرح القانون المدني الأردني ، المرجع السابق ،ص 279.

46 . الخفيف علي: الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي – القاهرة ،1997 ،ص 46.

47 . G. Viney, La responsabilite , conditions, LGDJ, p

48. G. Lergier, Droit civil, Les obligations, 17 edition, DALLOZ, 2001, P143

49. G. Lergier, op, cit., p 144

50. , op, cit.,145 Legier

51. M. Robineau, Systeme de responsabilite, op. cit., P. 123, G. Viney, condition, op. cit., P.287 Y.Flour, Faute et Responsabilite civile, declin ou renaissance, Droits, 87.P.29. no25

52. C.Rade, Limpossible divorce de lafaute of de la Rciv, P.98.Ch.P. 301 Flour, P.128. Systone R,P134. Carbonnier, Les obligations, PUF, 2000, 2005

53. M. Robineau, Systeme responsabilite. Op. cit., P.138 Cabrillac, op. cit., P.162

54. Fin-langeer caradries liequilibre contl, 2002, P.systm R,P. 140 Cabrillac, 162

55. G. VINEY, P. Jourdain, coditions, LG DJ, 1998, no 573

56 . حكم المحكمة الاتحادية العليا طعن 399، لسنة 24 قضائية، جلسة 2005/6/21م، مجموعة الأحكام ، السنة 27، ع3، رقم 209. وحكم المحكمة الاتحادية العليا الإماراتية، طعن مدني 441 ، لسنة 23 القضائية بتاريخ 2004/2/22م.

57 . الشامسي جاسم : التعويض عن وفاة العامل وفقا لأحكام قانون العمل والتشريعات المنظمة للمسؤولية عن الفعل الضار، مجلة الشريعة والقانون ، كلية الشريعة والقانون – جامعة الإمارات، ع11،أبريل 1998 ، 197 .

58 . انظر سرحان عدنان: المصادر غير الإرادية للالتزام (الحق الشخصي)، في قانون المعاملات المدنية الإماراتي وفقا لأصوله من الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 50–45. وكذلك زهرة محمد مرسي: المصادر غير الإرادية للالتزام في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، ط1، منشورات جامعة الإمارات العربية

المتحدة ، 2002م،ص 298 وما بعدها . والشرقاوي الشهابي إبراهيم : مصادر الالتزام غير الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، مرجع سابق، ص 89 وما بعدها .

59 . م 67 معاملات مدنية إماراتي . يقابلها م235 مدني أردني المطابقة

60 . م313 /فقره 2 معاملات مدنية إماراتي. يقابلها م 288/2 مدني أردني المطابقة .

61 . انظر سرحان عدنان: المصادر غير الإرادية للالتزام (الحق الشخصي)، في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، مرجع سابق، ص 50.

62 . الفصل 44 من قانون المحاماة التونسي .

63 . انظر تمييز دبي في الطعون المدنية التالية: 43،76،78، لعام 2008، بتاريخ 25–5–2008م، مجموعة الأحكام، ع19، جزء1 ،رقم 149.

64 . انظر المواد (1056– 1078–1099) معاملات مدنية إماراتي. يقابلها: م950 مدني أردني نفس المعنى الفصل 108 نفس المعنى من مجلة الالتزامات والعقود التونسية . م738 مدني سوري المطابقة

وكذلك تمييز دبي في الطعن المدني 141، لسنة 2008م ، بتاريخ 6–10–2008م، مجموعة الأحكام ، ع19، جزء ثان، رقم 223.

65 . حكم المحكمة الاتحادية العليا، الطعنان: 134 لسنة 25 قضائية و 194 لسنة 27 قضائية، بتاريخ 6–10–2008،مجموعة الأحكام ، ع19،جزء 2 ، رقم 223.

66 . انظر حكم محكمة الإتحاد العليا، طعن رقم 3 99، لسنة 24 ، لعام 2005، مجموعة، الأحكام ، سنة 27، ع3، رقم 209.

67 . م55 من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردنيين. لا مقابل لها في قانون المحاماة الإماراتي. لا مقابل لها في قانون المحاماة التونسي.

68 . انظر السرحان عدنان وخاطر نوري حمد : شرح القانون المدني الأردني، مصادر الحقوق الشخصية(الالتزامات)، دراسة مقارنة، 1997م، ص410.

69 . الخفيف علي: الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي–القاهرة، 1997، ص46 .

70 . تمييز حقوق أردني رقم 332/2001، تاريخ 10/5/2001، المجلة القضائية، المعهد القضائي الأردني، عمّان – الأردن، السنة الخامسة، أيار (مايو)، العدد الخامس، ص 304.

71 . أبو عيد إلياس: المحامي، حقوقه وواجباته، حصانته وضماناته، الجزء الأول، منشورات حلب الحقوقية، ص 38 وما بعدها . وللمزيد من التفاصيل انظر: محمد أحمد شعبان، المسؤولية المدنية عن الخطأ المادي لكلا من الطبيب والصيدلي والمحامي والمهندس المعماري في ضوء أحكام الفقه والقضاء، دار الجامعة الجديدة – الإسكندرية، لعام 2010م .

72 . حكم المحكمة الاتحادية العليا الإماراتية في الطعن رقم 773 لسنة 24 ق، لسنة 2004م،مجموعة الأحكام، السنة 26، ص 2160 .

73 . الشرقاوي الشهابي إبراهيم : مصادر الالتزام الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، مكتبة الجامعة– الشارقة، و إثراء للنشر والتوزيع،ط3، 2011، ص 24.

74 Cass. 1ère civ., 9 juill. 2009, n° 08-16917 et 08-18110.

75. Cass. 1ère civ., 30 avril 2009, n° 08- 15820

76. Cass. 1ère civ., 5 févr. 2009, n° 07-20196.

77. Cour d'appel d'Agen, 11 février 2009, N° de RG: 08/00396

78. http://www.neveu-charles-avocats.com/fre/fiches/publications-du-cabinet/responsabilite-civile-avocat.html

79. Cass. Civ. 1ère 05.03.2009 pourvoi n° 07-21.116

80. R.PERROT, Revue Procedure, n 132, p.12

81 . م 55 من قانون نقابة المحامين الأردنيين رقم 11 لسنة 1972 ، المعدل لسنة 1985، مرجع سابق.

82 . م 27 و م 41 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي الاتحادي رقم 9 لسنة 1980 م.

83 . الفصل 35 من قانون عدد87 لسنة 1989 المؤرخ في7/9 سبتمبر/1989م.

84 . م2 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي رقم 91–04 المؤرخ في 22 جمادى الثانية، 1411 الموافق 8 يناير لسنة 1991م .

85 . م50 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الجزائري، مرجع سابق.

86 . م 90 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الجزائري، مرجع سابق.

87 . حمود محمد عبد الله : المسؤولية التأديبية للمحامي في القانون الإماراتي والمقارن، مجلة الشريعة والقانون، ع21، 2004م –1425هـ ، ص 224 .

88 . درويش حسني: الجريمة التأديبية والجريمة الجنائية، مجلة المحاماة المصرية، ع7 و8 ،1986، 105.

89 . الأحمدي عبد الله : مسؤولية المحامي، لسنة 2005، نشر عبر الإنترنت عبر الموقع التالي:
www.chawkitabib.info/spip.php ، تاريخ الدخول 5/3/2012م الساعة الثامنة وخمس وأربعون دقيقة صباحا

90 . مرقس سليمان : الوافي في شرح القانون المدني–2– في الالتزامات، المجلد الأول، نظرية العقد والإرادة المنفردة، ط1987،4م، نبذة 285، ص 550 .

91 . م 213 من قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم 5 لسنة 1985، المعدّل بالقانون الاتحادي رقم 1 لسنة 1987م. يقابلها م 288 المطابقة من القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976 م.. و176 المطابقتان من القانون المدني السوري بالمرسوم رقم 84 لسنة 1949م .

92 . لا مقابل لها في القوانين موضوع الدراسة .

93 . م18 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي، مرجع سابق .

94 . الفصل 44 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي

95 . الفصل 24 من قانون الشركات المهنيّة للمحامين عدد 65 لسنة 1998 مؤرّخ في 20/07/1998

96 . الفصل 27 من قانون المحاماة التونسي، مرجع سابق .

97 . انظر م313 معاملات مدنية إماراتي. م 288 مدني أردني. م 244 من القانون المدني التونسي. م174 المطابقة من القانون المدني المصري. م 175 المطابقة من القانون السوري

98 . حكم محكمة تمييز دبي، الطعن رقم 83 لسنة 2003 حقوق بتاريخ 8/6/2003م، مجلة الأحكام ، س2003،عدد 14، المبدأ 117، ص 705.

99 . م18 وم67 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الإماراتي، مرجع سابق . الفصل 27 والفصل 44 من قانون المحاماة التونسي، مرجع سابق .

100 . الفصل 27 والفصل 44 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي، مرجع سابق.

101 . انظر م 313 معاملات مدنية إماراتي، مرجع سابق. م 288 مدني أردني،مرجع سابق. الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود التونسية، مرجع سابق. والفصل 44 من قانون المحاماة التونسي، مرجع سابق.

102 . الفصل 245 من مجلة الالتزامات والعقود ، مرجع سابق .

103 . انظر الفصل 85 والفصل 84 والفصل 83 والفصل 82 من مجلة الالتزامات والعقود التونسية، مرجع سابق .

104 . انظر م18 و27 و41 محاماة إماراتي . كذلك م 63 من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردنيين. وأيضا الفصل 64 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي. المواد (39 و 49 و 50) من قانون المحاماة الجزائري .

105 . بدر بلال عدنان: المسؤولية المدنية للمحامي، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي –بيروت– لبنان، لعام 2007م،ص 55. وكذلك إسماعيل أحمد : المسؤولية المدنية عن أخطاء المهنة، دار النهضة العربية–القاهرة، لسنة 1989م، ص 128. وأيضا حسين محمد عبد الظاهر : المسؤولية المدنية للمحامي تجاه العميل، ط1، دار النهضة العربية– القاهرة، لسنة 1993، ص254.

106 . انظر الطعن الإماراتي رقم 586 لسنة 20 القضائية بتاريخ 21/3/2000، مجموعة الأحكام، س22–2000، العدد الأول، المبدأ رقم 72، ص436 . وكذلك انظر سامي القلعيش: المسؤولية المدنية للمحامي، 2008، نشر عبر الإنترنت الموقع التالي:
www.chawkitabib.info/spip.php?article380 بتاريخ الاثنين 21/11/2011م الساعة السادسة مساء وأيضا سلهب سامي : مسؤولية المحامي المهنية المدنية من الوجهة التطبيقية، منشور في أعمال مؤتمر المسؤولية القانونية للمهنيين، في الفترة من 3 – 5 أبريل لسنة 2004م، ص 26 – 30 . و غصوب عبده جميل: مسؤولية المحامي المهنية المدنية بين النظرية والتطبيق، المجموعة المتخصصة في المسؤولية القانونية للمهنيين، الجزء الثاني، المسؤولية المهنية للمحامين والمهندسين، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت – لبنان، لسنة 2000م، ص 124.

107 . م313/ف1/ب من قانون المعاملات المدنية الإماراتي. يقابلها م 288/ف1/ب المطابقة .م 175 مدني سوري المطابقة .م174/ف1 مدني مصري المطابقة . م136 مدني جزائري(المعدّلة) والمطابقة، مرجع سابق. عدّلت بالقانون رقم 05–10 المؤرخ في 20 يونيو 2005م(ج.ر 44 ص24).

108 . الفصل 44 من قانون تنظيم مهنة المحاماة التونسي . م 27 وم23 من قانون تنظيم مهنة المحاماة الجزائري، نفس المعنى، مرجع سابق.

109 . بالمادة 1384 / ف 5 من القانون المدني الفرنسي.

Civil Liability of the Lawyer against his Unlawful Acts, And the Acts Committed by Other According to the Emirates Civil Transactions Law And the Law organizing the Profession of Law "Comparative Study"

Dr. Bashar Talal Al-Momani (*)

Dr. Fayez Al-Nusair (**)

Abstract

The purpose of this study was to identify the civil liability of the lawyer against his unlawful acts, and the acts committed by others.

The researchers concluded that laws organizing the profession of law -subject of this study- do not specify the basis and nature of the lawyer's responsibility against his unlawful acts and the acts committed by others (vicarious liability); leaving it to the general rules. These laws only stipulate a disciplinary responsibility which is inadequate to achieve justice for the injured party. The researchers affirm the necessity of applying remedies for the injured party as a result of the negligence of the lawyer or others who work under his supervision or anyone else, once the damage is proved. The criteria should be based on the gross fault not the slight fault in comparison to other lawyers of a similar experience.

The researchers also concluded that the lawyer should be responsible for the injuries committed by others -whether his agent, or an assistant lawyer- based on the contractual liability in case where there is no subordinate relationship between them, but in case the injury was committed by others – whether a lawyer or non such as trainee lawyer or a secretary- who work under the supervision of the lawyer then the lawyer's responsibility will be based on the tortuous liability according to the principles of the subordinate relationship between the master -which is the lawyer in this case- and the follower.

The researchers recommended that the laws subject of the study should adopt the professional insurance as a basis of the civil liability of the lawyer whether it was contractual or tortuous liability against acts committed by others, without assigning the responsibility on the master –lawyer- due to the acts of the follower based on the subordinate relationship.

Keywords: Civil Responsibility. Basis, Legal Nature, Lawyer, Law Organizing the Profession of Law, Contract, Tort and Civil Transactions Laws.

(*) Assistant Professor at Al Ain University of Science and Technology

(**) Assistant Professor at Al Ain University of Science and Technology

حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة

« دراسة تحليلية في ضوء الاتفاقيات الدولية »

بقلم
أ/ عبد القادر حوبه (*)(**)

ملخص

تتناول هذه الدراسة مسألة تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، حيث حظرت الاتفاقيات الدولية تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية سواء تلك المتعلقة بالمنظومة القانونية للقانون الدولي الإنساني، أو تلك المتعلقة بالقانون الدولي لحقوق الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، فإن وقوع الأطفال الجنود في قبضة الطرف الخصم لا يحرمهم من الاستفادة من الحقوق المقررة لهم حسب أوضاعهم القانونية.

ونتيجة للآثار الوخيمة التي ترتبها جريمة تجنيد الأطفال أثناء النزاعات المسلحة، سارع المجتمع الدولي في سبيل القضاء على هذه الظاهرة إلى بذل جهود دولية لقمع جريمة تجنيد الأطفال أثناء النزاعات المسلحة عن طريق إبرام الاتفاقيات الدولية التي تساهم في قمعها، وإصدار القرارات الدولية، حيث ساهمت الجمعية العامة للمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي في هذا الخصوص، كما كان للجنة الدولية للصليب الأحمر والمحكمة الجنائية الدولية دور كبير في هذا الإطار.

مقدمة

يرجع الاهتمام بحقوق الطفل إلى الاهتمام بحقوق الإنسان في مجمله، إلا أنه نظراً لخصوصية الطفل في المجتمع الإنساني، فقد حضي برعاية وحماية تطورت نتيجة تطور ثقافة المجتمع ذاته، فلم تكن لحقوق الطفل أهمية تذكر في العهود القديمة، إلا أن حاجة الإنسان هي التي دفعته إلى

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.
(**) باحث في الدكتوراه بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة باتنة ـ الجزائر.

إنشاء حقوق خاصة للطفل، وتطورت هذه الحقوق لتصل إلى ذروتها في العصر الإسلامي الذي جسد أسمى صور العطاء لهذه الفئة الضعيفة من المجتمع. وقد استمدت التشريعات الحديثة أو حاولت أن تستمد منه مضمون هذه الحقوق لتعمل على تعزيزها من أجل ديمومة المجتمع الإنساني على اعتبار أن الطفل هو أساسه، بل أن المجتمع الدولي المعاصر أبرز اهتمامه بهذه الحقوق من خلال جملة من الاتفاقيات توفر الحماية للطفل بصفته إنسانا أحياناً و بصفته طفلاً أحياناً أخرى. وكان من نتيجة هذه الاتفاقيات أن التزمت الدول الأطراف فيها بضرورة مواءمة تشريعاتها الداخلية لتكون مسايرة لالتزاماتها الدولية وإلا تحملت المسؤولية الدولية.

وفي مجال القانون الدولي الإنساني، فقد حدد هذا الأخير فئات المقاتلين على سبيل الحصر، وحظر تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية سواء أكان ذلك في صفوف القوات المسلحة النظامية أو غير النظامية أو المتمردين. ومع ذلك، فإن فئة الأطفال الجنود قد تستغل بطريقة أو بأخرى لأن تكون ضمن هذه القوات، وفي هذه الحالة يقتضي التعامل معها بطريقة خاصة.

إن التطرق لمسألة تجنيد الأطفال تقتضي التطرق إلى مفهوم الطفل في القانون الدولي وتطور حمايته، و القانون المطبق على مسألة تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية، وكذلك وضع ومعاملة الأطفال الجنود في النزاعات المسلحة، وأخيرا، الجهود الدولية لقمع جريمة تجنيد الأطفال أثناء النزاعات المسلحة.

المبحث الأول
مفهوم الطفل وتطور حمايته

تقتضي دراسة مسألة الأطفال الجنود والقانون المطبق عليهم واستعمالهم في العمليات العدائية التطرق إلى مفهوم الطفل في القانون الدولي، سواء تعلق الأمر بالطفل عموما، أو بالأطفال الجنود بصفة خاصة (مطلب أول). ويرتبط مفهوم الطفل وحقوقه بتطوره التاريخي من خلال الوثائق الدولية (مطلب ثان).

المطلب الأول
مفهوم الطفل في القانون الدولي

عرفت المادة الأولى من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 الطفل بأنه "كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه".

غير أن نص المادة يعطي الأولوية للنظام القانوني الوطني في تحديد السن، وهذا من شأنه أن يقضي على تكريس عرف دولي في هذا المجال ، حيث يمكن للدول بموجب هذا النص أن ترفع

أو تخفض السن وفقا لنظامها القانوني الخاص بها.

وإذا انتقلنا إلى مسألة الأطفال الجنود، فيلاحظ أنه لا يوجد مصطلح في المنظومة القانونية للقانون الدولي يتعلق بذلك، وجاءت هذه التسمية من واقع النزاعات المسلحة أين استغل الأطفال في هذه النزاعات. غير أن القانون الدولي الإنساني حدد سن المشاركة في العمليات العدائية، ولم يترك الخيار للدول في هذا الشأن، حيث اعتمد القانون الدولي في تعريفه للطفل على معيار السن، دون أن يراعي القيم الثقافية للمجتمعات، التي يتحدد بمقتضاها ما إذا كان الطفل قد وصل إلى مرحلة النضج أو البلوغ[1]. كما أن المشاركة في العمليات القتالية تسبقها طقوس خاصة في بعض المجتمعات تسمح للشخص بالمشاركة فيها.

وقد ارتبط مفهوم الطفل ارتباطا وثيقا بتطوره التاريخي عبر الوثائق الدولية التي ساهمت في تكريس حقوقه في زمن السلم والحرب.

المطلب الثاني
تطور حماية حقوق الطفل في الوثائق الدولية

يعد إعلان جنيف لعام 1924 أول من وضع المفاهيم الخاصة بحقوق الطفل، وقد تم وضعه من طرف "الاتحاد الدولي لصندوق إنقاذ الأطفال" بين العامين 1922 و 1923 وتبنته عصبة الأمم في 26 سبتمبر 1924. ويعتبر هذا الإعلان أول وثيقة على الصعيد الدولي تعطي مجموعة من الحقوق للطفل بصفته طفلاً. وقد جاء فيها أن "البشرية مدينة للطفل بأفضل ما يمكن منحه له من حقوق وضمانات"[2].

يعتبر هذا الإعلان تجسيدا لدور المنظمات غير الحكومية في مجال حماية حقوق الإنسان بصفة عامة وحماية حقوق الطفل بصفة خاصة، حيث يرجع الفضل في هذا الإعلان إلى الاتحاد الدولي لإنقاذ الطفولة، والذي أسسته سيدة بريطانية تدعى "إجلانتين جيب Eglantyne Jebb" بمساعدة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، وكان ذلك نتيجة المآسي التي عرفها العام أثناء النزاعات المسلحة وألحقت أضراراً كبيرة بالأطفال[3].

وقد احتوى الإعلان على مجموعة من المبادئ منها وجوب تمتع الطفل بكافة الوسائل اللازمة لنموه المادي والروحي مثل الغذاء والرعاية النفسية والاجتماعية، وأن يعتبر الطفل الأول الذي يجب التعامل معه في حالات الكوارث، استنادا إلى الضعف الذي يتميز به الطفل. كما تضمن الإعلان حضر استغلال الطفل جنسيا أو اقتصاديا. بالإضافة إلى ذلك، أكد الإعلان على ضرورة الاستفادة من مواهب الطفل وقدرته في خدمة إخوانه.

غير أنه بالرغم من ذلك، إلا أن هذا الإعلان أخذ عليه أنه لم يصدر باسم الدول الأعضاء في عصبة الأمم، وأيضا لم يوجه إليها لأنه تم توجيهه إلى رجال ونساء العالم في صورة وثيقة اجتماعية صادرة عن عصبة الأمم إلى الأشخاص الطبيعين في العالم وإلى كافة المجتمعات بشكل عام، وبالتالي فإنه لا يرتب التزامات قانونية في حق الدول بالنسبة لحقوق الطفل. كما أن الإعلان لم يتطرق إلى حقوق الطفل الأخرى مثل حقه في الميراث والنفقة وحقه في التعبير عن آرائه. ورغم ذلك، يمكن القول أن هذا الإعلان كان يمثل في ذلك الوقت تطوراً مهماً في مجال حماية حقوق الطفل.

وقد حاولت اللجنة الدولية للصليب الأحمر أن تساهم في وضع اتفاقية تحمي الطفل في حالات النزاعات المسلحة من خلال مشروع أعدته عام 1939 بالتعاون مع الاتحاد الدولي لصندوق إنقاذ الأطفال إلا أن الحرب العالمية الثانية حالت دون ذلك.

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام 1945 وتأسيس هيئة الأمم المتحدة أوصى المجلس الاقتصادي والاجتماعي بإعادة النظر في إعلان جنيف لعام 1924، إلا أنه رغم ذلك لم يتم إصدار نصوص جديدة لحماية الطفل بل تم إصدار وثيقة عامة تتعلق بحقوق الإنسان وهي "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948". وهذا الإعلان يعد أول تقنين دولي لحقوق الإنسان يتصف بالشمول، وأعطى حقوقا أكثر للطفل، فبالإضافة إلى النصوص التي منحت للطفل حقوقا وحماية باعتباره فردا كباقي الأفراد، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان خص الطفل بنصوص تنظم حقوقه بشكل خاص[4]. فقد أشار إلى حقوق الطفل في المادة 2/25 عندما نص على أن "للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية، سواء كانت ولادتهم ناشئة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية".

والحقيقة أن دمج حقوق الأمومة مع حقوق الطفولة في نص واحد يرجع إلى الارتباط الكبير والوثيق بين الأم وطفلها خاصة في المراحل الأولى من حياته. كم أكدت هذه المادة على حق الأطفال دون تمييز في الحصول على الرعاية الاجتماعية سواء أكان هؤلاء الأطفال نتاج علاقة شرعية أم غير شرعية.

وأكد الإعلان على حق الطفل في التعليم بل نص على جعله إجباريا في مراحله الأولى وبالمجان. ونتيجة لذلك، قد قامت العديد من الدول بتجريم سلوك الأب الذي لا يقوم بتعليم أطفاله الصغار ونصت على عقوبات على ذلك[5].

وفي عام 1949 أبرمت اتفاقيات جنيف المتعلق بالقانون الإنساني، وكانت الاتفاقية الرابعة تتعلق بحماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة ومن بينهم الأطفال. وقد تضمنت هذه الاتفاقية

إضافة إلى الحماية العامة التي يستفيد منها الأشخاص المدنيين، نصوصا تتعلق بحماية الأطفال على وجه الخصوص.

ورغم صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، إلا أن الأمر ظل يراود المختصين والمنظمات غير الحكومية من أجل تدعيم حقوق الطفل وحمايته. ونتيجة لذلك، ظهرت ثلاثة اتجاهات فكرية تهدف إلى تدعيم حماية حقوق الطفل [6]، فالاتجاه الأول يرى أنه من الضروري التأكيد على إعلان جنيف لعام 1924 المتعلق بحقوق الطفل. أما الاتجاه الثاني، فيرى ضرورة إدخال إضافات (حقوق جديدة) على إعلان جنيف لعام 1924. أما الاتجاه الثالث فيرى أنه من الضروري وضع إعلان جديد لحقوق الطفل صادر عن منظمة الأمم المتحدة من أجل مواجهة الانتهاكات المتواصلة لحقوق الطفل.

وقد تبنت الأمم المتحدة هذا الاتجاه، ففي عام 1949 قدمت حكومات إحدى وعشرين دولة تعليقات إلى السيد الأمين العام للأمم المتحدة تتعلق بهذا الموضوع، وتقدمت خمس دول بمشروعات نصوص لهذا الإعلان. وقد تمت مناقشة هذه المشروعات من طرف المجلس الاقتصادي والاجتماعي طيلة ثلاثة عشر عاماً، إلى أن عرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره، وقد تم تسليم الإعلان إلى لجنة حقوق الإنسان عام 1957، والتي ناقشته في الفترة ما بين 1957 إلى 1959، وأعدت صيغة منقحة له، وأعادت هذه الصيغة إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي الذي قام بعرضه على اللجنة الثالثة التابعة للجمعية العامة للأمم المتحدة (لجنة القضايا الإنسانية والثقافية والاجتماعية). وفي 19 أكتوبر 1959 تبنت هذه اللجنة هذا الإعلان بالأغلبية. وفي 20 نوفمبر 1959 أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذا الإعلان بالإجماع .

يتكون الإعلان من عشرة مبادئ هي[7] :

1. تمتع الطفل بكل الحقوق المقررة في هذا الإعلان.
2. تمتع الأطفال بحماية خاصة.
3. حق الطفل في أن يكون له اسم وجنسية.
4. تمتع الطفل بفوائد الضمان الاجتماعي.
5. ضرورة إحاطة الطفل المعوق بالمعالجة والتربية والعناية الخاصة التي تقتضيها حالته.
6. ضرورة رعاية الطفل من طرف والديه وعدم فصله عنهم حتى تتم تنشئته في ظل الحب والمودة، وضرورة الاهتمام بالأطفال المحرومين من الأمومة.
7. حق الطفل في التعليم المجاني والإجباري في المرحلة الابتدائية على الأقل.

8. ضرورة منح الطفل الأولوية في مجال الحماية والإغاثة .

9. حق الطفل في التمتع بالحماية من كل صور الإهمال والقسوة والاستغلال.

10. حق الطفل في التمتع بالحماية من كل الممارسات المتمثلة في التمييز العنصري أو الديني أو أي شكل آخر من أشكال التمييز.

من خلال كل ما سبق، يمكن القول أن إعلان حقوق الطفل لعام 1959 يعتبر خطوة هامة في مجال حماية الطفل على الصعيد الدولي، إلا أن ما يؤخذ على هذا الإعلان أنه لم ينص على أية وسيلة لتنفيذه، فالوسيلة الرقابية هي التي تضمن حماية حقوق الطفل، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن هذا الإعلان لا يتمتع بالقوة الإلزامية لكونه لا يعتبر معاهدة دولية ملزمة لأطرافه، ومع ذلك يبقى يتمتع بالقيمة الأدبية الكبيرة .

وقد جاءت اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 لتحمي المدنيين أثناء فترة النزاع المسلح بما فيهم الأطفال، وتدعم ذلك بموجب البروتوكول الإضافي الأول والثاني لعام 1977، بالإضافة إلى ذلك، أبرمت اتفاقية حماية حقوق الطفل لعام 1989 والبروتوكول الاختياري الملحق بها التي دعمت المنظومة القانونية المتعلقة بهذا المجال.

وإذا كانت هذه هي مراحل تطور حماية الطفل في القانون الدولي بصورة عامة، فإن ما يهمنا هو تلك الحماية المقررة للأطفال بمناسبة اشتراكهم في العمليات العدائية، فما هو القانون المطبق على هذه المسألة ؟، وكيف يتعامل القانون الدولي مع وضعهم؟.

المبحث الثاني

القانون المطبق على مسألة تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية

تطرقت الاتفاقيات الدولية لمسألة تجنيد الأطفال، سواء أكان ذلك على مستوى منظومة القانون الدولي الإنساني (مطلب أول) أو منظومة القانون الدولي لحقوق الإنسان (مطلب ثان)، وإن كان هناك تكامل بينهما.

المطلب الأول

موقف القانون الدولي الإنساني من تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية

تتعلق اتفاقيات القانون الدولي الإنساني بمفهومها الضيق باتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 والبروتوكولين الإضافيين لعام 1977. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام 1998 ضمانة قوية لحماية قواعد القانون الدولي الإنساني. لذا، نحاول التطرق لموقف هذه الاتفاقيات من تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية.

الفرع الأول: موقف اتفاقيات جنيف لعام 1949

لم تتطرق اتفاقيات جنيف لعام 1949 لأية نصوص تتعلق بتجنيد الأطفال واستعمالهم للمشاركة في العمليات العدائية، بل تطرقت اتفاقية جنيف الرابعة لحماية الأشخاص المدنيين، ويستفيد الأطفال بذلك من الحماية العامة للمدنيين، بالإضافة إلى الحماية الخاصة التي تضمنتها بعض نصوص الاتفاقية الرابعة.

الفرع الثاني: موقف البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 : [8]

لم يتضمن البروتوكول الإضافي الأول تعريفا للطفل، وإنما تضمن مسألة حماية الأطفال من خلال تحديد سن اشتراكهم في العمليات العدائية، حيث حظر اشتراك الأطفال الذين لم يبلغوا سن الخامسة عشرة. وفي حالة تجنيد الأطفال الذين بلغوا هذه السن، فيجب إعطاء الأولوية لأولئك الذين بلغوا هذه السن ولم يبلغوا بعد الثامنة عشرة من عمرهم[9].

الفرع الثالث: موقف البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 :

لم يتطرق البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 لمفهوم الطفل، غير أنه تطرق إلى مسألة تجنيد الأطفال في المادة 4/3/ج، حيث حظر تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من عمرهم في صفوف الجماعات المسلحة، سواء أكان ذلك عن طرق التجنيد الإجباري أو التجنيد الإرادي الذي يكون باختيار الأطفال.

ومع ذلك، فإنه في حالة اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة بصورة مباشرة بالمخالفة لهذا الحظر، فإن هؤلاء الأطفال يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة في حالة إلقاء القبض عليهم من طرف الخصم. وتدخل هذه الحماية في إطار مجموعة الضمانات الأساسية التي يستفيد منها الأطفال بصفة خاصة بالنظر إلى حالتهم ووضعهم.

الفرع الرابع: موقف النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة لعام 1998:

اعتبرت المادة 8/2/ب/26 تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو استخدامهم للمشاركة فعليا في العمال الحربية جريمة حرب، ويعتبر انتهاكا جسيما للقوانين والأعراف السارية على النزاعات المسلحة الدولية.

كما اعتبرت المادة نفسها في الفقرة 7/ه/2 أن تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر إلزاميا أو طوعيا في القوات المسلحة أو في جماعات مسلحة أو استخدامهم للمشاركة فعليا في الأعمال الحربية جريمة حرب وانتهاكا خطيرا للقوانين والأعراف السارية على النزاعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي [10].

وجريمة الحرب هي تلك الأفعال غير المشروعة التي ترتكب في زمن النزاع المسلح، أيا كانت طبيعة شخص مرتكبها حيث تقع من العسكري أو من المدني، وهذا هو المفهوم الموسع لجرائم الحرب، حيث تشمل الجرائم ضد الإنسانية والجرائم ضد السلام شرط أن ترتكب أثناء النزاع المسلح، سواء أكان هذا النزاع دوليا أو غير دوليا[11].

وبين تقرير اللجنة التحضيرية للمحكمة الجنائية الدولية (الصيغة النهائية لمشروع نص أركان الجرائم).أركان جريمة تجنيد الأطفال كما يلي: [12]

1. أن يجند مرتكب الجريمة شخصا أو في أكثر في القوات المسلحة أو مجموعة مسلحة أو يضمهم إليها أو يستخدم شخصا أو أكثر للمشاركة بصورة فعلية في الأعمال الحربية.
2. أن يكون ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص دون سن الخامسة عشرة.
3. أن يكون مرتكب الجريمة على علم، أو يفترض أن يكون على علم، بأن ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص دون سن الخامسة عشرة.
4. أن يصدر السلوك في سياق نزاع مسلح ذي طابع دولي أو غير دولي، ويكون مقترنا به.
5. أن يكون مرتكب الجريمة على علم بالظروف الواقعية التي تثبت وجود نزاع مسلح.

وإذا كان موقف القانون الدولي الإنساني يتعلق بحماية الأطفال أثناء النزاعات المسلحة، فإن القانون الدولي لحقوق الإنسان الذي يتحدد نطاق تطبيقه في حالات السلم لم يتخلى عن هذه المسألة، وتطرق إليها من منظور الحقوق المقررة للأطفال بصورة عامة باعتباره طفلا على أساس الحماية الخاصة التي ينبغي أن يتمتع بها الطفل إضافة إلى الحماية العامة التي يتمتع بها كل إنسان.

المطلب الثاني
موقف القانون الدولي لحقوق الإنسان من تجنيد الأطفال واستعمالهم في العمليات العدائية

تعددت الاتفاقيات والإعلانات المتعلقة بحماية حقوق الطفل في القانون الدولي لحقوق الإنسان، وتشكل الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل لعام 1989 والبروتوكول الاختياري الملحق بها والذي يتعلق بإشراك الأطفال في النزاعات المسلحة الإطار القانوني الدولي الحالي لهذه الحماية، وتدعمها في ذلك اتفاقية المنظمة الدولية للعمل المتعلقة بحظر أسوا أشكال عمل الأطفال. لذا، نحاول أن نتطرق في هذا الإطار إلى موقف اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 من تجنيد الأطفال، ثم نتطرق إلى موقف البروتوكول الاختياري بشأن إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة من تجنيد الأطفال. وأخيراً نتطرق إلى اتفاقية المنظمة الدولية للعمل المتعلقة بحظر أسوا أشكال عمل الأطفال.

الفرع الأول: موقف اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 من تجنيد الأطفال

يحتل الطفل في وقتنا الحالي أهمية معتبرة ومكانةً متميزة، بل أن الاهتمام به تعدى النطاق الوطني ليشمل النطاق الدولي، ويظهر ذلك من خلال إبرام الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحمايته وأهمها اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

تتكون اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 من ديباجة و أربعة وخمسين مادة، تتكون من ثلاثة أجزاء، يتعلق الجزء الأول بالحقوق المقررة للأطفال، أما الجزء الثاني فيتضمن تعهدات الدول الأطراف باحترام الحقوق المقررة في الاتفاقية، إلى جانب آليات تنفيذها، ويتعلق الجزء الأخير من الاتفاقية بإنفاذها وصحة إجراءاتها.

يعرف الطفل في المادة الأولى من اتفاقية حقوق الطفل بأنه كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه [13].

الفرع الثاني: موقف البروتوكول الاختياري من تجنيد الأطفال

نتيجة للقصور الذي شاب اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 ، قدم اقتراح إلى لجنة حقوق الطفل من أجل تطوير هذه الاتفاقية من خلال بروتوكول اختياري لاتفاقية حقوق الطفل من أجل تقييد أكثر لمشاركة الأطفال في النزاعات المسلحة. وقد قررت اللجنة تعيين أحد أعضائها لتحضير مشروع أولي لبروتوكول اختياري يرفع الحد الأدنى لسن التجنيد إلى ثمانية عشرة سنة. وقد تم تحضير المشروع الذي ينص في مشروعي المادة الأولى والثانية على أن:

"1- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير الممكنة لضمان عدم اشتراك الأفراد الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من العمر في الأعمال الحربية [14].

2- تمتنع الدول الأطراف عن تجنيد الأفراد الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من العمر في قواتها المسلحة [15]".

وقد تم تحويل المشروع إلى لجنة حقوق الإنسان، وفي عام 1994 أنشأت اللجنة مجموعة عمل مفتوحة العضوية من أجل التفاوض بشأن البروتوكول الاختياري[16].

من خلال ذلك، نتطرق إلى مرحلة المفاوضات بشأن البروتوكول الاختياري، ثم نتناول مضمونه.

أولا: مرحلة المفاوضات بشأن البروتوكول الاختياري:

امتدت مرحلة المفاوضات بشأن البروتوكول الاختياري ست سنوات. اجتمعت مجموعة العمل الأولى عام 1994 . في الدورة الأولى وافق عدد من الأعضاء المشاركين على ضرورة تحديد حد أدنى لسن التجنيد وهو ثماني عشرة سنة. وقد أعرب عن رأي مفاده أنه ينبغي حظر جميع

أشكال المشاركة في الأعمال العدائية سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة، وسواء تعلق الأمر بالجماعات المسلحة الحكومية أو غير الحكومية.

وفي الدورة الثانية، تم الاتفاق على أنه ينبغي على أن لا يكون التجنيد الإجباري للأشخاص تحت سن ثماني عشرة سنة. وقد ظهر في هذه الدورة على خلاف المعتاد، ما إذا كان البروتوكول الاختياري يشمل القوات المسلحة غير الحكومية، أو أن ذلك من شأنه أن يمنح لهم شرعية لا مبرر لها. وقد ساد أثناء انعقاد الدورة شعور عام بضرورة إعطاء هذا الأمر أهمية معتبرة.

وفي الدورة الثالثة، بدأت تظهر بعض العقبات، ففيما يتعلق بالحد الأدنى لسن المشاركة في العمليات العدائية، فإن المملكة المتحدة، كوريا الجنوبية، والبنغلاديش يحبذون سن السابعة عشرة، لكنها لن تعيق الاتفاق على سن الثامنة عشرة. أما الو.م أ، باكستان وكوبا يفضلون سن السابعة عشرة. وقد تواصل الخلاف بشأن المقصود بالحظر، وما إذا كان يشمل جميع أشكال المشاركة، أو المشاركة المباشرة فقط.

وفي الدورة الرابعة، ظهرت خلافات أساسية بين الدول بشأن مسألة الحد الأدنى لسن المشاركة في العمليات العدائية . ورغم أن معظم الدول كانت تفضل سن الثامنة عشرة كسن مشاركة أدنى في العمليات العدائية، إلا أن عدم التوافق في الآراء كان هو سيد الموقف في هذا المجال.

ومع ذلك، فقد حصل التوافق نتيجة تدخل لجنة حقوق الإنسان، وصدر البروتوكول في 21 جانفي عام 2000 بالتوافق، حيث تضمن النص على الحد الأدنى للمشاركة المباشرة في العمليات العدائية وهو ثمانية عشرة سنة، وحظرت التجنيد الإجباري للأطفال الذين هم دون هذه السن. غير أنها سمحت بالتطوع في صفوف القوات المسلحة الوطنية للأشخاص الذين لم يبلغوا سن الثامنة عشرة مع مراعاة مجموعة من الضمانات كحد أدنى[17]. غير أن ذلك غير مسموح به بالنسبة للجماعات المسلحة المتميزة عن القوات المسلحة لأي دولة [18].

ثانيا: مضمون البروتوكول الاختياري :

يعتبر البروتوكول الاختياري ملحقاً باتفاقية حقوق الطفل لعام 1989، وهو يتعلق فقط بمسألة اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة. ويتكون البروتوكول الاختياري من ديباجة و ثلاث عشرة مادة موزعة عبر أجزاء كما يلي[19] :

الجزء الأول: ويتضمن التدابير المتخذة من طرف الدول الأطراف والتعهدات هذه الدول بضمان تطبيق أحكام هذا البروتوكول، حيث تضمن اتخاذ الدول الأطراف التدابير اللازمة التي تضمن عدم اشتراك الأطفال الذين لم يبلغوا سن الثامنة عشرة اشتراكاً مباشراً في الأعمال الحربية،

وتعهد الدول الأطراف بعدم خضوع الأشخاص الذين لم يبلغوا الثامنة عشرة من العمر للتجنيد الإجباري في القوات المسلحة، والتزامها باتخاذ التدابير الممكنة لمنع تجنيد الأطفال دون سن الثامنة عشرة، واعتماد تدابير قانونية لتجريم هذه الممارسات. كما تضمن البروتوكول ضرورة اتخاذ الدول الأطراف التدابير القانونية والإدارية اللازمة من أجل كفالة تنفيذ أحكام البروتوكول في نطاق ولايتها. وتعهد الدول الأطراف بنشر أحكام هذا البروتوكول على أوسع نطاق ممكن.

الجزء الثاني: ويتضمن هذا الجزء تعاون الدول الأطراف في متابعة تنفيذ نصوص هذا البروتوكول، ومن ذلك تعهد كل دولة طرف بتقديم تقرير إلى لجنة حقوق الطفل في غضون سنتين بعد دخول هذا البروتوكول حيز التنفيذ بالنسبة لها، ويتضمن التقرير التدابير التي تتخذها لتنفيذ أحكام هذا البروتوكول، بما في ذلك التدابير المتخذة لتنفيذ الأحكام المتعلقة بالاشتراك والتجنيد. بعد ذلك تقوم كل دولة طرف في التقارير التي تقدمها إلى لجنة حقوق الطفل طبقاً للمادة 44 من الاتفاقية، بإدراج أية معلومات إضافية بشأن تنفيذ هذا البروتوكول، وتقدم الدول الأخرى الأطراف في البروتوكول تقريراً كل خمس سنوات.

الجزء الثالث: وينظم نفاذ البروتوكول وصحة إجراءاته، من حيث التوقيع والتصديق والانضمام إليه.

الفرع الثالث: موقف اتفاقية المنظمة الدولية للعمل المتعلقة بحظر أسوا أشكال عمل الأطفال :

لما كان الأمر يتعلق بمسألة تجنيد الأطفال أثناء النزاعات المسلحة، ولما كان ذلك يعتبر عملا محظورا بموجب الاتفاقيات السابق ذكرها، ارتأينا أن نبين موقف اتفاقية المنظمة الدولية للعمل المتعلقة بحظر أسوا أشكال عمل الأطفال، حيث أن ذلك يرتبط في جوانب مختلفة بهذه المسألة[20].

أبرمت اتفاقية المنظمة الدولية للعمل المتعلقة بحظر أسوا أشكال عمل الأطفال عام 1999، وقد عرفت الطفل استنادا إلى معيار السن بأنه ذلك الشخص الذي يكون عمره أقل من ثمانية عشرة سنة [21]. وحظرت الاتفاقية أربعة أشكال من العمل بالنسبة للأطفال منها التجنيد القسري أو الإجباري للأطفال من أجل استخدامهم في النزاعات المسلحة.

وما يؤخذ على هذه الاتفاقية أنها تطرقت فقط للتجنيد الإجباري دون أن تتطرق للتجنيد الاختياري الذي يدفع الأطفال في كثير من الأحيان وتحت ظروف معينة إلى الانضمام إلى القوات أو الجماعات المسلحة [22].

وتعتبر هذه الاتفاقية هي الأولى من نوعها التي تعتبر وثيقة دولية ذات طابع عالمي في مجال تحديد سن المشاركة في العمليات الحربية بثمانية عشرة سنة، على عكس البروتوكول الاختياري

الذي يعتبر ملحقا باتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

وحثت هذه الاتفاقية الدولة المصادقة عليها على اتخاذ ما يلزم من إجراءات بهدف الحد من أسوا أشكال العمل بالنسبة للأطفال.

المبحث الثالث
وضع ومعاملة الأطفال الجنود في النزاعات المسلحة

من خلال ما تطرقنا له، يمكن القول أن القانون الدولي يحرم تجنيد الأطفال، لكن السؤال المطروح هو: كيف يتعامل القانون الدولي مع الأطفال في حالة إدماجهم في القوات المسلحة الحكومية أو غير الحكومية كجنود، سواء أكان ذلك بإرادتهم أو تجنيدهم عنوة ؟. وفي هذه الحالة قد يقعون في قبضة الطرف الخصم، وهنا كيف يتم التعامل معهم، هل يتم اعتبارهم مقاتلين بالمفهوم القانوني للكلمة ؟. للإجابة على هذه الأسئلة، نتطرق أولا إلى طرق تجنيد الأطفال في النزاع المسلح (مطلب أول)، ثم نتناول مسألة تعامل القانون الدولي مع الجنود الأطفال في حالة وقوعهم في قبضة الطرف الخصم في النزاع، سواء أكان ذلك في النزاع المسلح الدولي، أو في النزاع المسلح غير الدولي (مطلب ثان).

المطلب الأول
طرق تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة

تختلف طرق تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، فقد يكون تجنيدهم عن طريق القوة والإجبار، وقد يختار الأطفال الانضمام إلى القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة الأخرى بمحض إرادتهم.

الفرع الأول: التجنيد الإجباري

يعتبر التجنيد الإجباري أحد أساليب تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، وتشير الدراسات الحديثة إلى أن عملية الاختطاف هي الوسيلة الرئيسية في هذه العملية[23]. وعادة ما تكون عملية التجنيد متوقفة على احتياجات الجماعات المسلحة. وتعتبر إفريقيا من أكثر المناطق التي تظهر فيها ظاهرة تجنيد الأطفال. ففي بورندي، كان هناك توتر مستمر بين الحكومة والمعارضة، وقد نتج عن ذلك ظهور هذه الظاهرة بشكل واضح على يد قوات التحرير الوطنية. بالإضافة إلى ذلك، قامت الجماعة المتمردة في جمهورية إفريقيا الوسطى المسماة اتحاد القوى الديمقراطية من أجل التجمع بحالات عديدة لتجنيد الأطفال [24]. وقام الاتحاد الوطني للكونغوليين الذي يعتبر مليشيا عسكرية معارضة في شرق الكونغو بقيادة توماس لوبانغا (Thomas Lubanga)، كانت لديه خطة تتمثل في إجبار كل عائلة تتواجد في منطقة نشاط هذه الميلشيا على أن تقدم بقرة أو مال أو

طفل إلى الجماعة[25]. وفي نوفمبر 2002 في Mudzi Pela في ايتوري Ituri في جمهورية الكونغو الديمقراطية قامت الاتحاد الوطني للكنغوليين بالدخول إلى مدرسة ابتدائية واعتقلت كل الأطفال المتمدرسين وهو حوالي أربعين طفلا، وتحويلهم إلى الخدمة العسكرية [26].

وعادة ما تطور الجماعات المسلحة ممارساتها، وكمثال على ذلك تقوم جماعات "جيش الرب للمقاومة"[27] بالإغارة على القرى من أجل إخضاعها لها.

وتجدر الإشارة إلى أن عملية إقحام الأطفال في المعارك لا تكون إلا بعد توافر معايير معينة يحددها قادة الجماعة المسلحة، حيث يتمثل المعيار الأساسي في الجانب البدني، مع القدرة على حمل السلاح.

الفرع الثاني: التجنيد الإرادي (الاختياري)

أحيانا يتقدم الأطفال بمحض إرادتهم إلى القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة الأخرى من أجل تجنيدهم ، ويرجع ذلك إلى أسباب اقتصادية واجتماعية.

ومن ثم يختار الطفل الانخراط في صفوف القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة الأخرى حتى يتمكن من العيش في ظروف أحسن، وأحياناً تساهم أسرته في تشجيعه على الانضمام إلى هذه القوات، خاصة إذا كانت هذه الأسرة في حالة اقتصادية ومعيشية سيئة [28].

بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يقبل الأطفال على الانخراط في صفوف القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة الأخرى بدافع العقيدة، وهذه الأخيرة لها أثر تأثيراً كبيراً وفعالاً في تكوين شخصية الأطفال [29].

المطلب الثاني
معاملة القانون الدولي للأطفال الجنود في النزاعات المسلحة

إن حظر إدماج الأطفال في الأعمال العدائية التزام يقع على عاتق القوات المسلحة النظامية وغير النظامية، وكذا الجماعات المسلحة على حد سواء، غير أن مخالفة ذلك من طرف هذه الأطراف يحملها المسؤولية الدولية من جهة، ولا يفقد الحماية المقررة للأطفال من جهة أخرى، حيث يستفيد الأطفال الذين يشتركون في الأعمال العدائية من نفس الحماية التي يستفيد منها المقاتل الشرعي.

الفرع الأول: معاملة الأطفال الجنود في النزاع المسلح الدولي

إن مشاركة الأطفال كجنود في النزاعات المسلحة الدولية سواء ضمن القوات المسلحة النظامية أو الميليشيات والفرق المتطوعة التابعة لها يعرضهم للقبض عليهم من طرف الخصم، وهذا ما يطرح

موقف قانون النزاعات المسلحة الدولية من هذه المسألة. لذا، نتطرق إلى موقف اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 المتعلقة بأسرى الحرب، وموقف البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

أولا: موقف اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 المتعلقة بأسرى الحرب

تتعلق اتفاقية جنيف الثالثة بحماية أسرى الحرب، وينطبق هذا الوضع القانوني على المقاتلين الذين نصت عليهم المادة الرابعة من الاتفاقية نفسها، ولم تتطرق الاتفاقية إلى الجنود الأطفال، وبالتالي لا يعتبرون مقاتلين بالمفهوم القانوني للكلمة. نصت هذه الاتفاقية على ضرورة إعادة أسرى الحرب عند انتهاء الأعمال العدائية إلى أوطانهم، لكن لم تتطرق الاتفاقية إلى اشتراط ضرورة إعادة الأطفال الجنود. ومع ذلك، فإن أطراف النزاع يقومون بذلك، وتبقى إرادة الأطراف حرة في أن تبرم اتفاقات لإعادة أسرى الحرب إلى أوطانهم قبل وقف الأعمال العدائية، أو اعتقالهم في إقليم دولة محايدة تكون مستعدة لاستقبالهم.

ثانيا: موقف البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 المتعلق بحماية ضحايا النزاعات المسلحة الدولية

لم يتطرق البروتوكول الإضافي الأول لأي نص يتعلق بالوضع القانوني للأطفال الجنود، بل تطرق في المادة 77 من البرتوكول الإضافي الأول إلى أن مشاركة الأطفال الذين تقل أعمارهم عن الخامسة عشرة مشاركة مباشرة، والذين يقعون في أيدي طرف خصم، بأنهم يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة الممنوحة بموجب المادة 77.

لكن السؤال المطروح يتعلق بإمكانية استفادة الأطفال الجنود الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و18 سنة من الحماية المنصوص عليها في المادة 77/1، لأن نص المادة 77/3 يتعلق فقط بالأطفال الأقل من 15 سنة، حيث جاء فيها: *"إذا حدث في حالات استثنائية ، ورغم أحكام الفقرة الثانية، أن اشتراك الأطفال ممن لم يبلغوا بعد سن الخامسة عشرة في الأعمال العدائية بصورة مباشرة، ووقعوا في قبضة الخصم، فإنهم يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة التي تكفلها هذه المادة، سواء كانوا أم لم يكونوا أسرى حرب"* [30].

إن الأطفال الجنود الذين يقعون في قبضة الطرف الخصم يمكن وضعهم في ثلاثة أصناف :

الصنف الأول: أسرى الحرب الذين يستفيدون من اتفاقية جنيف الثالثة المتعلقة بأسرى الحرب.

الصنف الثاني: الأطفال الجنود الذين ليس لهم الحق في وضع أسرى الحرب، غير أنهم أشخاص محميين بموجب الاتفاقية الرابعة.

الصنف الثالث: الأطفال الجنود الذين شاركوا مباشرة في العمليات العدائية، ولا يشكلون

جزءاً من الصنفين السابق ذكرهما، لكنهم يستفيدون من الضمانات الأساسية المبينة في المادة 75 من البروتوكول الأول.

1. الأطفال الجنود الذين يستفيدون من الوضع القانوني لأسرى الحرب :

إن الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و18 يستفيدون من الوضع القانوني لأسرى الحرب بحكم أن البروتوكول الإضافي الأول لم يمنع إشراك الأطفال الذين يبلغون سن الخامسة عشرة في الأعمال العدائية. ويطرح التساؤل حول مشاركة الأطفال الجنود الذين تقل أعمارهم عن الخامسة عشرة.

في هذه الحالة، فإن الأطفال الجنود الذين تقل أعمارهم عن الخامسة عشرة، والذين يقعون في قبضة الطرف الخصم، والذين ينتمون إلى القوات المسلحة لطرف في النزاع، أو إلى ميليشيات أو فرق أخرى من المتطوعين، وتتوافر فيهم الشروط المنصوص عليها في المادة 4/أ من اتفاقية جنيف الثالثة، أو المعايير المنصوص في المادة 44 من البروتوكول الإضافي الأول، يستفيدون من الوضع القانوني لأسرى الحرب [31].

2. الأطفال الجنود الذين ليس لهم الحق في وضع أسرى الحرب، غير أنهم أشخاص محميين بموجب الاتفاقية الرابعة

وهؤلاء الأطفال يشاركون في العمليات العدائية دون أن تتوافر لديهم الشروط المنصوص عليها في المادة الرابعة من الاتفاقية الثالثة، بمعنى دون أن تتوافر لهم صفة المقاتل بمفهوم هذه المادة. وفي هذه الحالة يعتبرون أشخاص محميين بموجب الاتفاقية الرابعة. ويعاملون كمعتقلين مدنيين. ويتمتع المعتقلون المدنيون بحماية خاصة مع مراعاة أعمارهم.

3. الأطفال الجنود الذين شاركوا مباشرة في العمليات العدائية، ولا يشكلون جزءاً من الصنفين السابق ذكرهما :

يخضع هؤلاء الأطفال الجنود للمادة 3/45 المتعلقة بحماية الأشخاص الذين شاركوا في العمليات العدائية ولا يستفيدون من معاملة أسرى الحرب ولا يتمتعون بحماية الاتفاقية الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين، حيث يستفيدون من الضمانات الأساسية المنصوص عليها في المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 [32].

الفرع الثاني: معاملة الأطفال الجنود في النزاع المسلح غير الدولي

لم يتطرق البروتوكول الإضافي الثاني للوضع القانوني للمقاتلين في النزاعات المسلحة غير الدولية، ومن ثم فإن الوضع القانوني لأسير الحرب غير موجود في هذه النزاعات، حيث يخضع

المتمردون للقانون الجنائي الوطني.

ولما كانت مشاركة الأطفال تظهر بوضوح وبشكل كبير في النزاعات المسلحة غير الدولية واستغلالهم من طرف الجماعات المسلحة المتمردة، فقد نصت المادة 3/4/ فقرة ج على أنه:

"لا يجوز تجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة في القوات أو الجماعات المسلحة، ولا يجوز السماح باشتراكهم في الأعمال العدائية."

ويتضح من خلال ذلك، أن عدم السماح للأطفال بالمشاركة في العمليات العدائية يدخل في إطار حمايتهم. وقد حدد النص سن الخامسة عشرة للسماح بتجنيد الأطفال، غير أن ذلك احدث جدلا كبيرا بين الأطراف المشاركة في المؤتمر الدبلوماسي 1974 – 1977، حيث اعتبرت بعض الوفود أن هذا السن يعتبر سنا منخفضا، واقترحت بأن يكون سن المشاركة في العمليات العسكرية هو ثمانية عشرة سنة. غير أن التنوع الكبير بين التشريعات الوطنية المختلفة لم يكن يسمح بالوصول إلى إجماع في هذه المسألة.

وقد اعتمد في الأخير الاقتراح الذي جاءت به اللجنة الدولية للصليب الأحمر باعتماد سن الخامسة عشرة كسن للسماح بالمشاركة في العمليات العدائية.

إن سقوط الأطفال الجنود في قبضة الطرف الخصم أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية، لا يفقد هؤلاء الأطفال الحماية المقررة لهم بموجب النصوص السارية المفعول، حيث يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة إذا اشتركوا في العمليات العدائية بصورة مباشرة، بالرغم من حظر تجنيدهم. وهذا يعتبر التزاما عاما تخضع له جميع الجماعات المسلحة المتمردة، ويمكن إدراج ذلك ضمن القانون الدولي الإنساني العرفي.

وقد تعرضت اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 إلى التزامات الدول الأطراف في حماية الأطفال، وقد جاءت هذه النصوص عامة تنطبق في جميع الحالات[33]، حيث حظرت التعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، كما حظرت حرمان أي طفل من حريته بصورة غير قانونية أو تعسفية.

المبحث الرابع
الجهود الدولية لقمع تجنيد الأطفال

لعب المجتمع الدولي دورا مهما في سبيل وضع حد لظاهرة الأطفال الجنود، حيث سجلت الأمم المتحدة وللمرة الأولى حماية الأطفال الذين يتضررون من النزاعات المسلحة كمسألة خاصة وهامة في جدول نشاطاتها. وفي 20 ديسمبر 1993 و من خلال القرار 48/157 طلبت من

الأمين العام للأمم المتحدة تعيين خبير ليقوم بدراسة معمقة بما في ذلك مسألة مشاركة الأطفال في النزاعات المسلحة وما إذا كانت المعايير السارية المفعول كافية، والقيام بإعداد توصيات خاصة من أجل حماية أكثر للأطفال في مناطق النزاعات المسلحة [34]. ومن جانب آخر، فقد كان للجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، وكذلك اللجنة الدولية للصليب الأحمر والمحكمة الجنائية الدولية دور في هذا المجال.

المطلب الأول
دور الجمعية العامة للأمم المتحدة

وقد بذلت الجمعية العامة جهودا كبيرة في مجال حماية حقوق الإنسان بصورة عامة، ومن ضمنهم الأطفال، حيث أصدرت إعلانات وقرارات تتعلق بحماية الأطفال أثناء فترة النزاع المسلح، ففي عام 1974 أصدرت الجمعية العامة الإعلان العالمي لحماية المرأة والطفل في حالات الطوارئ وأثناء النزاع المسلح [35].

المطلب الثاني
مجلس الأمن الدولي

وفي عام 2000 صدر القرار 1314 الذي دعا لوقف حد للإتجار غير المشروع بالأسلحة الصغيرة والأسلحة الخفيفة وغيرها من الأنشطة الإجرامية التي يمكن أن تطيل النزاعات أو من حدة تأثيرها على السكان المدنيين، والذين من ضمنهم الأطفال[36].

وفي عام 2001 صدر القرار 1379 الذي شكل خطوة هامة في سبيل تدعيم آليات الرقابة من طرف مجلس الأمن الدولي في مجال حماية الأطفال الجنود [37]، ووضع هذه المسألة في إطار أوسع، وذلك بربطها بظاهرة الإرهاب وتهريب المعادن الثمينة، وتجارة الأسلحة الخفيفة، ونشاطات إجرامية أخرى. كما طالب القرار بأن تلتزم الأطراف في النزاعات المسلحة بأن تكفل في اتفاقيات السلام بنزع سلاح الأطفال الجنود وتسريحهم وإرجاعهم إلى أسرهم وإعادة إدماجهم.

وقد أعرب مجلس الأمن على شعوره بضرورة محاربة أسباب تجنيد الأطفال للحد من هذه الظاهرة، باعتبار ذلك هو العلاج الصحيح لها.

وفي 2003 أصدر مجلس الأمن القرار 1460، حيث دعا من جديد الأطراف المعنية إلى التوقف على تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة بشكل فوري [38].

المطلب الثالث
اللجنة الدولية للصليب الأحمر

بذلت اللجنة الدولية للصليب الأحمر جهودا كبيرة في مجال حماية الأطفال عموما، والعمل

على حظر تجنيد الأطفال خصوصا. فقد بذلت اللجنة الدولية الكثير في سبيل إقرار نصوص تتعلق بحظر تجنيد الأطفال، كما تتدخل اللجنة من أجل إعادة الأطفال الجنود إلى الوطن أو الإفراج عنهم والعمل على عدم عودتهم للقتال.

المطلب الرابع
المحكمة الجنائية الدولية

اعتبر النظام الأساسي اشتراك الأطفال دون الخامسة عشرة من عمرهم مشاركة مباشرة جريمة حرب[39]، كما اعتبر من جهة أخرى أنه"لا يكون للمحكمة اختصاص على أي شخص يقل عمره عن 18 سنة وقت ارتكاب الجريمة المنسوبة إليه"[40]. وتعتبر هذه النصوص مساهمة هامة على الصعيد القانوني، إضافة إلى مساهمة الهيئات الدولية الأخرى.

خاتمة

من خلال كل ما سبق ذكره، يمكن القول أن قواعد القانون الدولي الإنساني المتعلقة بحماية ضحايا النزاعات المسلحة، بالإضافة إلى قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان المتعلقة بحماية حقوق الإنسان أثناء فترة السلم قد أقرت حقوقا كثيرة للأطفال، وتدعمت هذه الحقوق بتلك القوانين التي أقرتها الدول على الصعيد الوطني تطبيقا لالتزاماتها الدولية.

وقد توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- ضرورة العمل على إبرام اتفاقية دولية لقمع وحظر جريمة تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة.
- إن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة لا يمنع استفادتهم من الحماية المقررة لهم سواء أكانت هذه الحماية تتعلق بوضعهم كأسرى حرب، أو بوضعهم كأشخاص مدنيين. وبالتالي، تبقى الحماية الخاصة المقررة لهم بموجب النصوص القانونية منطبقة عليهم تحت أي ظرف من الظروف.
- إن حظر استخدام الأطفال كجنود من طرف القوات المسلحة النظامية وغير النظامية، لا يمنع من استفادة هؤلاء الأطفال من الوضع القانوني لأسرى الحرب مثلهم مثل بقية أفراد القوات المسلحة الذين ينشطون معهم، ومع ذلك، تترتب المسؤولية الدولية الجنائية للأطراف التي أجبرت وساهمت في استغلال هؤلاء الأطفال.
- انطباق اتفاقية جنيف الثالثة المتعلقة بأسرى الحرب لعام 1949 كاملة على الأطفال الذين يستفيدون من الوضع القانوني لأسرى الحرب، كما يستفيدون في الوقت نفسه من النصوص الخاصة بحمايتهم المنصوص عليها في المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.
- إن حظر استخدام الأطفال كجنود من طرف الجماعات المسلحة المتمردة لا يمنع كذلك

من استفادة هؤلاء الأطفال بحكم وضعهم من الحماية المنصوص عليها في البروتوكول الثاني، بل إن ذلك يعتبر التزاما على عاتق الطرف الخصم.

- تناقض وتداخل القواعد المتعلقة بحماية الطفل، خاصة فيما يتعلق بسن المشاركة في العمليات العدائية، وهو ما يؤدي إلى إضعاف هذه الحماية.

- تحمل الدولة المسؤولية الدولية عن إشراك الأطفال الأقل من سن الخامسة عشرة في العمليات العدائية.

- عدم نص الاتفاقيات الدولية ذات العلاقة وكذا الأنظمة الأساسية للمحاكم الجنائية الدولية على سن تحمل المسؤولية الدولية الجنائية للأطفال الجنود في حالة ارتكابهم انتهاكات للقانون الدولي الإنساني أثناء النزاعات المسلحة.

- عدم اضطلاع القضاء الجنائي الدولي وتحمله لمسؤولياته في مجال مسألة تجنيد الأطفال، حيث لا يعتبر إصدار حكم في هذه المسألة متوازيا مع ضخامة وانتشار هذه الجريمة في مناطق النزاع المسلح.

الهوامش:

1. Steven FREELAND, « Child soldiers and international crimes, How should international law be applied ? », In New Zealand Journal of Public and International Law, 2005, Vol. 3, N° 2, p. 307.
2. بشرى سلمان حسين العبيدي، الانتهاكات الجنائية الدولية لحقوق الطفل، منشورات الحلبي الحقوقية ، 2010، ص 31.
3. منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، دار الجامعة الجديدة ، الإسكندرية، 2007، ص 34.
4. بشرى سلمان حسين العبيدي، المرجع السابق، ص 32 .
5. أنظر : المادة 26 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
6. منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق ، ص ص 43 ، 44 .
7. أنظر : إعلان حقوق الطفل لعام 1959 .
8. Astrid J.M. DELISSEN, legal protection of child combatants after the protocols, reaffirmation, development or a step backwards ?, In Humanitarian law of armed conflict, Essays in honor of Frits Kalshoven, Martinus Nijhoff Publisher, 1991, p. 153.
9. أنظر المادة 2/77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.
10. أنظر النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة لعام 1998.
11. محمد صلاح أبو رجب، المسؤولية الجنائية الدولية للقادة، دار تجليد كتب أحمد بكر، مصر، 2011، ص 376.
12. أنظر في هذا الشأن: شريف عتلم، المحكمة الجنائية الدولية، المواءمات الدستورية والتشريعية، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ط 4، ص 577.
13. أنظر: اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989، المادة الأولى.
14. جاءت صياغة النص الإنجليزي لمشروع المادة الأولى كما يلي:

« States Parties shall take all feasible measures to ensure that persons who have not attained the age of 18 years do not take part in hostilities. »

15. جاءت صياغة النص الإنجليزي لمشروع المادة الثانية كما يلي:

« States Parties shall refrain from recruiting any person who has not attained the age of 18 years into their armed forces. »

16. Matthew HAPPOLD, Child soldiers in international law, Manchester University Press, 2005, pp. 74-75.

17. تتمثل هذه الضمانات في ما يلي:

(أ) أن يكون هذا التجنيد تطوعاً حقيقياً؛

(ب) أن يتم هذا التجنيد الطوعي بموافقة مستنيرة من الآباء أو الأوصياء القانونيين للأشخاص؛

(ج) أن يحصل هؤلاء الأشخاص على المعلومات الكاملة عن الواجبات التي تنطوي عليها هذه الخدمة العسكرية؛

(د) أن يقدم هؤلاء الأشخاص دليلاً موثوقاً به عن سنهم قبل قبولهم في الخدمة العسكرية الوطنية.

– أنظر: البروتوكول الاختياري، المادة 3/3.

18. أنظر البروتوكول الاختياري، المواد 1، 2، 3، 4 .

19. أنظر نص البروتوكول في : شريف عتلم و محمد ماهر عبد الواحد ، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، الطبعة السادسة، بدون سنة الطبع، ص ص 566 ... 570.

20. لمزيد من التفصيل أنظر: بشرى سلمان حسين العبيدي، المرجع السابق، ص 270 وما بعدها.

21. « Aux fins de la présente convention, le terme ' enfant ' s'applique à l'ensemble des personnes de moins de 18 ans ».
-Voir : Article 1C 182.

22. إن عدم تطرق الاتفاقية إلى مسألة التجنيد الاختياري ناتج من كون هذه الاتفاقية تهدف إلى حظر العبودية واستغلال الأطفال، وهذا يتفق مع مفهوم التجنيد الإجباري.

23. من بين حالات التجنيد في القوات الحكومية أو الجماعات المسلحة هناك "التجنيد الإجباري أو القسري" أو ما يسمى بـ"الاختطاف الصريح". تقول "جاستيناتا" وهي طفلة تبلغ من العمر ثمانية سنوات، اختطفت في قريتها في أوغندا. تقول "جاستيناتا": "استخدموني كحاضنة للأطفال في البداية، ثم اضطررت إلى التدرب كمقاتلة لما بلغت من العمر 12 سنة. أذكر أنني أنجبت طفلي الأول لما بلغت من العمر 13 سنة تقريباً. بعد ذلك بقليل، أصبت برصاصة في ساقي، ثم أصبت برصاصة مرة أخرى في الساق نفسها. صرت أشعر بالضعف، ولكني لازلت مضطرة للمشي، وحمل الطفل والسلاح والقتال".

– أنظر : الأطفال في الحرب، مطبوع للجنة الدولية للصليب الأحمر، المركز الإقليمي للإعلام بالقاهرة، 2010، ص 10.

24. هشام فخار، "الحماية الخاصة في ظل قواعد القانون الدولي الإنساني"، في مجلة البحوث والدراسات العلمية، العدد 6، مارس 2012، جامعة المدية، ص 94–95.

25. P.W Singer, Children at war, University of California Press, California, 2006, p. 58.
- Magali MAYSTRE, Les enfants soldats en droit international, Pedone, Paris, 2010, p.

26. Matthew HAPPOLD, Op.Cit., p. 8.

27. جيش الرب للمقاومة (1994 – 2002) هو جماعة متمردة تنشط على أطراف أوغندا وتتلقى الدعم من الحكومة السودانية.

28. Magali MAYSTRE, Op.Cit., 2010, p. 27.

29. بشرى سلمان حسين العبيدي، المرجع السابق، ص ص 326– 329.
30. شريف عتلم و محمد ماهر عبد الواحد ، المرجع السابق، ص 309.
31. وهذا يمكن استنتاجه كذلك من مضمون المادة 3/76 المتعلقة بالحماية الخاصة للأطفال، حيث أكدت أنه إذا حدث في حالات استثنائية، ورغم أحكام الفقرة الثانية، أن اشترك الأطفال ممن لم يبلغوا بعد سن الخامسة العشرة في الأعمال العدائية بصورة مباشرة، ووقعوا في قبضة الخصم، فإنهم يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة التي تكفلها هذه المادة، سواء كانوا أم لم يكونوا أسرى حرب. وهذا ما يبين إمكانية استفادة الأطفال من الوضع القانوني لأسرى الحرب، كما هو الحال في هذه الحالة.
32. Voir : Magali MAYSTRE, Op.Cit., pp. 83-84.

تتعلق المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 بكل الأشخاص الذين يشتركون في الأعمال العدائية ولا يستفيدون من الوضع القانوني لأسرى الحرب، ولا يستفيدون من حماية الاتفاقية الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين، ويدخل الأطفال الجنود – في هذه الحالة الثالثة – في مفهوم هذا النص.

33. تنص المادة 37 من اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 أنه:

"تكفل الدول الأطراف:

أ) لا يعرض أي طفل للتعذيب أو لغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة. ولا تفرض عقوبة الإعدام أو السجن مدي الحياة بسبب جرائم يرتكبها أشخاص تقل أعمارهم عن ثماني عشرة سنة دون وجود إمكانية للإفراج عنهم،

ب) ألا يحرم أي طفل من حريته بصورة غير قانونية أو تعسفية. ويجب أن يجرى اعتقال الطفل أو احتجازه أو سجنه وفقا للقانون ولا يجوز ممارسته إلا كملجأ أخير ولأقصر فترة زمنية مناسبة،

ج) يعامل كل طفل محروم من حريته بإنسانية واحترام للكرامة المتأصلة في الإنسان، وبطريقة تراعى احتياجات الأشخاص الذين بلغوا سنه. وبوجه خاص، يفصل كل طفل محروم من حريته عن البالغين، ما لم يعتبر أن مصلحة الطفل تقتضي خلاف ذلك، ويكون له الحق في البقاء على اتصال مع أسرته عن طريق المراسلات والزيارات، إلا في الظروف الاستثنائية،

د) يكون لكل طفل محروم من حريته الحق في الحصول بسرعة على مساعدة قانونية وغيرها من المساعدة المناسبة، فضلا عن الحق في الطعن في شرعية حرمانه من الحرية أمام محكمة أو سلطة مختصة مستقلة ومحايدة أخرى، وفى أن يجرى البت بسرعة في أي إجراء من هذا القبيل".

34. Magali MAYSTRE, Op.Cit., pp. 87- 88.
35. فضيل عبد الله طلافحة، حماية الأطفال في القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2011، ص 162.
36. [1] - UN. Doc. A/55/442/2000, pp. 7-8.
37. [1] - Voir : UN Doc. S/RES/1379 (20 novembre 2001), p. 2.
38. [1] - UN Doc. S/RES/1460 (30 janvier 2003), p. 2.
39. النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 2/8.
40. شريف عتلم و محمد ماهر عبد الواحد ، المرجع السابق، ص 681.

Prohibit the recruitment of children in armed conflict
« Analytical study in the light of international conventions»

Abdelkader HOUBA(*)(**)

Summary :

This study addresses the issue of recruitment of children in armed conflicts, where international conventions has banned the recruitment and use of children in hostilities, whether those related to legal clades of international humanitarian law, or those relating to international law of human rights. In addition, the fall of child soldiers in the grip of the opposing party does not deprive them of the benefit from the rights granted to them by their legal status.

As a result of the effects of severe arranged by the crime of child recruitment in armed conflicts, the international community hurried to eliminate this phenomenon to an international effort to suppress crime of recruitment of children during armed conflicts by concluding international agreements that contribute to the repression, and issuing international resolutions. The International Committee of the Red Cross and the International Criminal Court have a big role in this context.

(*) -Maître-assistant "A" - Université d'EL Oued, Faculté de Droit et Sciences Politiques, Département de Droit, BP. 789, 39000,EL Oued, Algérie.

(**) - Doctorant au Département des sciences juridiques - faculté de Droit et sciences Politiques - Université de Batna , 05 rue chahid boukhlouf, 5000, Batna, Algérie.

عالمية حقوق الإنسان بين الحقيقة والخيال

بقلم
د/ المكي دراجي (*)

ملخص

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية التعرف على عالمية حقوق الإنسان، وما الذي يميز العالمية عن العولمة؟ وكذلك هل كانت اجتهادات المجتمع الدولي في إظهار ملامح عالمية حقوق الإنسان كافية؟ بمعنى هل كل ما توصلت إليه البشرية في هذا الإطار أقنع الفاعلين في الساحة الدولية بضرورة الأخذ بمبدأ عالمية حقوق الإنسان أم لا ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال بيان معنى العالمية، ثم المفاهيم القريبة منها، ونتبعها بتعريف حقوق الإنسان، لنخلص إلى الكلام عن عالمية حقوق الإنسان.

1- معنى العالمية:

العالمية كما يراها البعض – مشتقة من لفظ العالم، الذي يطلق على كوكب الأرض أي أنها –والحالة هذه– قائمة منذ أن تكونت الكرة الأرضية، التي تشكل بأبعادها الثلاثة: الأرضي والمائي والجوي وحدة متكاملة لا ينقص منها اختلاف التركيب أو تباين ملامح السطح، وتوزع التضاريس الجغرافية من جبال ومحيطات وصحارى. فالعالمية تشمل كل ما يمتد ويتسع متخطيا العوائق والحواجز، وكل ما هو مصطنع حتى يشمل العالم كله دون تفرقة أو تمييز[1].

ويرى آخر بأنه لا سبيل إلى افتراض مفهوم واحد للعالمية، لما يتميز به هذا المفهوم

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم العلوم السياسية ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

من إحاطة وشمول وتبدل، وأسبغها عليه الفكر الذي أصبح ولأول مرة بفضل سيادة التقنية فكرا كونيا "PLANETAIR" يعبر عن شكل من أشكال الحقيقة، لعصر من عصور العالم لا يميل إلى أي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي، إلاّ للعالم وقد سادته التقنية، وثمة من يرى أن كلمة العالم "WORLD" تعني البشرية، وبالنسبة إليها توحي بمشاركة الناس جميعا، وأن هذا الاسم ليس من مفردات جذر في اللغة العربية[2].

ويتناول البعض مفهوم العالمية في إطار المنهج الوظيفي للنظرية العامة في المنظمات الدولية، وما يترتب عن ذلك من مناقشة للأهداف المشتركة للمنظمات والدول في تحقيق الأمن والسلم وصيانتهما، وبالتالي ربط مفهوم العالمية بالعضوية في تلك المنظمات التي تعلن اعترافا متبادلا لسيادة الدولة ومؤسسات المجتمع الدولي[3].

أمّا حديثا فقد أخذ معنى العالمية تعريفا ارتبط بتصاعد تيار البرجوازية العقلانية اللادينية في أوروبا (القرون من الخامس عشر إلى العشرين)، وتمّ تداوله في الأدبيات السياسية المعاصرة والثقافة الغربية وغير الغربية، وانتشر مفهوم العالمية بشكل واسع خلال القرن العشرين مع الاكتشافات العلمية والتكنولوجية وظهور النظريات الفلسفية الغربية والإيديولوجيات الكبرى في الساحة الدولية، وقد تبلور ذلك الاستخدام لمفهوم العالمية في الصراع والتنافس بين العالميتين (الشيوعية والرأسمالية)، خاصة بعد انتصار الثورة البلشفية سنة 1917 وإنشاء منظمة عصبة الأمم المتحدة سنة 1919، فعرفت الحضارة البشرية في العشرينيات الماضية الفكر العملاقي- أو النظرية العالمية- في جميع مجالات الحياة الإنسانية، ابتداء من التكتلات السياسية إلى غاية الإنتاج الاقتصادي اليومي. فقد اعتقدت البشرية- بغض النظر عن بعض النوايا الاستعمارية أن وحدة الإنسانية تقتضي وحدة الحلول في جميع الحالات والمجالات... واعتقد أصحاب الفكر العالمي أنها صالحة لكل زمان ومكان، لأن هناك وحدة عامة للبشرية تشترك في المعطيات الكونية والانتماء إلى الأرض والضرورة البيولوجية الاجتماعية للعيش الإنساني الجماعي[4].

والعالمية كمرادف للإنسانية في مجتمعها المثالي، هي برأي البعض دعوة "طوباوية" لأنها تصور من إبداع العقل البشري لمجتمع خيالي كامل وأبدي مبعثه الشعور بالظلم والدعوة إلى مقاومة السلطة المطلقة المستبدة، والإنسانية يقصد بها من ناحية الجنس البشري "L'etre Humain" مجردا من انتماءاته لدولة أو لأخرى، أي أنه مصطلح يتضمن العالمية، لأنه يحتضن شعوب العالم أجمع في الوقت الحاضر، وأولئك الذين سيأتون في المستقبل[5].

ومما سبق ذكره يمكن الإشارة بشكل عام إلى أن العالمية هي تعبير عن مجال قد يكون بعيدا عن السياسة والاقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي، فالعالمية تعني الاعتراف بالتبادل بحيث يكون العالم منفتحا على بعضه مع الاحتفاظ بتنوعاته، ولقد كانت هذه هي السمة البارزة في الثقافة الإسلامية، وبشكل خاص إذ هي تعترف بالآخرين، وتحترم خصوصياتهم الثقافية، فالعالمية إذن لا تعني الهيمنة الاقتصادية والثقافية على الآخرين، وإنما تعني التنوع وانفتاح الخاصة على الثقافات الأخرى وفقا للمبدأ القرآني[6]: ﴿ يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ﴾

على النقيض من هذا الرأي، ثمة من يرى بأن العالمية دعوة باطلة، لأنها تخالف سنة الله تعالى في كونه، من حيث الصراع بين الخير والشر، والحق والباطل، فهي تدعو إلى الجمع بين تلك النقائض، كما أنها وثيقة الصلة بالصهيونية العالمية، التي تتوسل بشتى الوسائل للسيطرة على العالم، ومنها الدعوة إلى الحكومة العالمية التي تتلاشى فيها العصبيات والحدود والديانات[7].

مهما اختلفت وجهات النظر حول موضوع العالمية إلا أن الرأي الراجح أكثر – حسب ما أعتقد– هو اعتبار العالمية تعبير عن التنوع الثقافي والاعتراف بالتبادل وبالأدوار في عالم منفتح عن بعضه البعض مع الاحتفاظ بتنوعاته، فلا تعني العالمية الهيمنة الاقتصادية ولا الثقافية ولا السياسية وإنما التنوع والانفتاح تجاه الثقافات والأفكار الأخرى، وعدم فرض ثقافة معينة على باقي الثقافات فهي قبول الآخر

والتعايش معه واحترام خصوصياته الثقافية والحقوقية[8].

2. المفاهيم القريبة من العولمة:

سنسلط الضوء على ثلاث مصطلحات نحسبها قريبة الشبه من العالمية هي: العولمة- النظام الدولي الجديد- النظام العالمي الجديد، ونحاول أن نميز بين هذه المفاهيم والفرق بينها وبين العالمية.

- العولمة:

هي مذهب سياسي واقتصادي اجتماعي وثقافي، يهدف إلى إزالة الحدود بين دول العالم أمام نقل البضائع والأموال والمعلومات والأفكار والثقافات بحيث لا يعترض هذا كله أية عوائق أو حدود، أي تكون للعالم حضارة عالمية واحدة من خلال تحويله إلى قرية صغيرة يتبادل الأعضاء فيها المنافع من خلال التقدم الهائل لتكنولوجيا المعلومات، و يرى آخرون بأنها السيطرة أو الهيمنة الأمريكية على العالم لأمركة كل شيء، لذلك فهم يرونها ظاهرة استعمارية جديدة[9].

- النظام الدولي الجديد:

أوّل من استخدم هذا المصطلح الرئيس الأمريكي الأسبق "جورج بوش" عند انهيار النظام الشيوعي في بلغاريا وألمانيا الشرقية (سقوط جدار برلين)، حيث دعا إلى قيام نظام جديد مختلف تماما عما سبقه، وقدم وصفا واضحا له، ويقوم هذا النظام على الاعتراف بوجود عالم متعدد الثقافات والمصالح والقوى الأمر الذي يوجب احترام ذلك من خلال المشاركة الجماعية في صيانة الأمن والسلم الدوليين[10].

وبصورة أكثر وضوحا فإن النظام الدولي الجديد هو إعادة توزيع مراكز القوة والنفوذ والغنائم والحصص على المستوى العالمي، بما يضمن لأمريكا استمرار سيطرتها العسكرية بشكل مطلق على العالم، ويؤمن لها مركزا اقتصاديا وتجاريا مرموقا بين القوى الاقتصادية التي بدأت تتفوق عليها، كاليابان، أوروبا، ودول المحيط الهادي...[11].

• النظام العالمي الجديد:

منذ أن غاب القطب الشرقي أصبحت العلاقات الدولية مميزة بعلاقة المركز بالأطراف وبأطراف الأطراف، أصبح نظام القطب الأوحد هو المهيمن على مجرى العلاقات الدولية، وازدادت الهيمنة حدة منذ بداية القرن XXI، لأن القوة المهيمنة تنطلق من مصلحتها الوطنية التي غالبا ما لا تتماشى مع مصالح غالبية الدول الأخرى، ووجدت المجال أمامها فارغا مما أدى إلى نشوب أزمات حادة أثرت على استقرار المجتمع الدولي، ومن أهمها مكافحة الإرهاب، التلوث البيئي، أزمة الأمن الغذائي، الأزمة المالية العالمية[12].

فالنظام العالمي أكثر شمولا من النظام الدولي الجديد، حيث يضم إلى جانب الدول فاعلين دوليين آخرين مثل الشركات المتعددة الجنسيات والمنظمات الدولية غير الحكومية، والتيارات السياسية والفكرية العابرة لحدود الدول[13].

أمّا عن أساس التمييز بين النظامين الدولي والعالمي، فإن النظام الدولي الجديد يشير إلى أنماط العلاقات والتفاعلات وتوزيع مصادر القوة والنفوذ بين الدول القومية التي تمثل وحدات هذا النظام... وبالتالي فإنه يعد أي النظام الدولي جزءا من النظام العالمي ... وكلاهما ليس ثمة ضرورة تدعو إلى أن يكونا لهما علاقة بالثقافة والحضارة، فهما يمكن أن يتعايشا ويتفاعلا مع ثقافات متنوعة ومختلفة ومع أنماط حضارية مختلفة لأن جوهرهما هو ممارسة السلطة لمصلحة نظام المصالح الغالب[14].

ويمكن اعتبار فكرة العالمية –منهجا نظريا– بمثابة الحمولة (LA CHARGE) للنظام العالمي، أو بمثابة محتواه بكل ما يعبر عنه من مبادئ أخلاقية وقوانين، مقاييس، معايير، ضوابط، قواعد، قيم، معنى، هوية، روح، مرجعيات رؤى للكون والحياة والإنسان والمجتمع والوجود... هدفها الإجابة عن: ما هو مشترك بين البشر ؟ أي البحث عن الهوية الإنسانية المشتركة، أي أن العالمية تهدف إلى الإجابة عن سؤال مركزي هو: "من نحن عالميا؟" أي ما هي الثوابت المشتركة عالميا لجميع الأديان والثقافات والفلسفات

والخصوصيات؟[15].

وبخصوص التمييز بين العالمية والعولمة فإن العولمة تختلف عن العالمية، والتي هي التفتح عن العالم والثقافات الأخرى، والاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي، أما العولمة فهي اختراق ثقافي محل الصراعات الإيديولوجية والحلول محله، ويقوم هذا الاختراق على جملة أوهام هدفها التطبيع مع الهيمنة والاستتباع الحضاري، ويكرس أوهام الثقافة الفردية والخيار الشخصي ووهم الحياد، وأن الطبيعة البشرية لا تتغير بصرف النظر عن الفوارق بين الغني والفقير والمستغل وقبول تلك الفوارق، إن هذا من شأنه أن يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع إلى التفتيت والتشتيت ليربط الناس بعالم اللاوطن، واللاأمة واللادولة، ويغرقها في الحروب الأهلية[16].

فالاختلاف بين الظاهرتين بارز، فإن العالمية تعني اشتراك الإنسانية في مجموعة من القيم، بينما العولمة هي فرض مجموعة من القيم على الإنسانية وفق منطق القوة[17]، كذلك فالعولمة تعني الهيمنة والغربنة والعداء للآخر خاصة العداء للإسلام بذريعة الرعب، والخوف من الإسلام، ومنطق الانتصار الإيديولوجي بقيادة القوى الأمريكية العظمى كما يؤكد ذلك "فوكوياما" والمحافظين الجدد في الإدارة الأمريكية أو التوجه المسيحي، في حين أن العالمية تعني الانفتاح على الآخر والتعايش ... واحترام الخصوصيات وليس سحقها أو القضاء عليها أو إلغاء التراكم الثقافي الإنساني بما في ذلك القيم الإنسانية والاجتماعية[18].

3- تعريف حقوق الإنسان:

سنحاول تقديم بعض التعاريف العامة لحقوق الإنسان كما يلي:

- حقوق الإنسان هي المجموع المتناسق من المبادئ القانونية الأساسية المطبقة في جميع أنحاء العالم "أو" مجموع الحقوق الأساسية الواردة في الشرع الوطنية والدولية لحقوق الإنسان والتي تضمنتها دساتير وقوانين الدول "أو" هي مجموع القواعد والمبادئ القانونية التي تكفل لجميع الأفراد والشعوب التمتع بحقوقهم الاقتصادية

والاجتماعية والثقافية وبالحقوق المدنية والسياسية وتهدف بصورة مباشرة إلى تحقيق رفاهيتهم[19].

– هي الحقوق التي تهم بني البشر جميعا، سواء كانت هذه الحقوق شخصية، أو فكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية... وقد تطورت هذه الحقوق عبر القرون الماضية حتى أصبحت مبدأ عالميا وقاعدة قانونية دولية ملزمة بدءا من الشريعة الإسلامية ومرورا بالقانون الطبيعي ودساتير الدول، والإعلان العالمي، وأعمال المنظمات الدولية المختلفة[20].

– حقوق الإنسان هي علم الكرامة الإنسانية الذي تتزاوج فيه العديد من العلوم للحفاظ على إنسانية الإنسان، عبر مختلف العصور والتي تتجدد فيها حقوق دون أخرى.

هذا التعريف نعتبره مميزا عن باقي التعاريف الأخرى لاعتماد مصطلح في غاية الأهمية وهو الكرامة الإنسانية، التي هي مصدر الحقوق كلها فهي "التي يتميز بها الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى، وقد اعترفت العديد من النصوص القانونية والدستورية منها والدولية بالكرامة الإنسانية وأوضحت نطاقها وضوابطها وأثرها وعليه تأسست الذمة المالية للإنسان التي تؤهله للتمتع بالحقوق وممارستها"[21].

واتسم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كوثيقة أساسية دولية بالمثل العليا المشتركة التي ينبغي أن تبلغها الشعوب والأمم من خلال التربية والتعليم التي توطد هذه الحقوق والحريات وإذا كان الإعلان ليس اتفاقية ملزمة إلا أنه لقي قبولا وتعهدا بمراعاة فعلية باعتباره الخطوة الأولى إلى الأمام في عملية التطور الكبرى. لأن الناس يولدون أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق ولهذا قال سيدنا عمر بن الخطاب –رضي الله عنه–: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"، ومن أبرز الحقوق الحق في الحياة، الحق في العيش والتحرير من الاسترقاق ومن الاستعباد وعدم الخضوع للمعاملة الإنسانية ومن حق الإنسان أن يعترف له بالشخصية القانونية[22].

4- عن أي عالمية لحقوق الإنسان نتكلم ؟!

في البداية ماذا نقصد بعالمية حقوق الإنسان ؟

عالمية حقوق الإنسان تعني الالتزام في هذا المجال بالمفاهيم التي أقرها المجتمع الدولي[23] فهي مبدأ تتقاسمه كل الشعوب والأمم مهما كانت توجهاتها الثقافية والإيديولوجية والدينية على أساس تبنيها للقيمة الحقوقية وإسقاطها وفق تصورها الخاص بها[24]، كما تستدعي العالمية الحقة لحقوق الإنسان الحديث عن قيم قد تتجاوز الزمان والمكان الخاصين، وتعكس مساهمات حضارية متعددة في صياغتها وبنائها، مهما تباعد الزمان والمكان وتنوعت الخبرات الحضارية[25].

أمّا عن ملامح العالمية فهي تقتضي التمسك بما يلي[26]:

- العالمية تقتضي أن تكون هناك: "ديمقراطية" تقر بالمساواة بين البشر والثقافات والشعوب والدول، أي عدم الإقصاء تحت أي مبرر سواء أكان عرقيا، لغويا، دينيا، مصلحياً، عدديا، معرفيا، سياسيا، بيئيا، جنسيا، لونيا، بيولوجيا، إعلاميا، جغرافيا، أي أن تستهدف "الكرامة الإنسانية" وتقتضي عدم فرض قيم ثقافية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية خاصة على باقي الثقافات والشعوب إلا بشكل رضائي ديمقراطي.

- العالمية لا تقوم على العنف والقهر والإكراه، بل على المحاورة والمثاقفة مع "الآخر" ولا تسعى لتدجينه، بل إلى فهمه ولا إلى السيطرة عليه بل إلى التعاون معه، ولا إلى احتوائه بل إلى التعامل معه، ولا إلى فرض معرفة معينة عليه بدعوى امتلاك الحقيقة المطلقة والنموذج الحضاري الأرقى بل إلى اكتسابه إلى ما لدينا من معرفة، ولا يتأتى ذلك إلا بالتخلص من سوء الفهم والأهواء المغرضة والأفكار المسبقة والصور النمطية والأنماط التمييزية والرواسب والكراهية وروح التنازع والخلاف فضلا عن تطهير واستئصال الآخر من الوجود أو إعلان الحرب الشاملة عليه.

- العالمية قائمة على النسبية الثقافية التي تؤكد على العناصر المشتركة في التجربة الإنسانية كنقيض للمفاهيم العنصرية، فهي ترتكز على الانفتاح والتواصل مع

الخصوصيات الثقافية والحضارية الأخرى المختلفة، غايتها تحقيق السلام العالمي لبني البشر دون تمييز بمعاملة الثقافات الإنسانية ماضيا وحاضرا على قدم المساواة والاعتراف الضروري والكامل بخصوصية الشعوب غير الغربية في هذا العالم، ومعاملة الخاص عالميا على أنه خاص (خصوصية) لا شبها ولا تابعا ولا ملحقا ولا خاضعا ليشارك ويبدع في وضع الأهداف والإستراتيجيات وتحديد القيم والمقاييس والمستويات في عملية تشاركية مفتوحة تكون محصلة حقيقية لمجموعة الإسهامات المستقلة المبدعة للشعوب كافة ...

– إن صفة عالمية حقوق الإنسان مكتسبة من نص المادة 55 و56 من ميثاق الأمم المتحدة إذ تنص على التزام أعضاء المنظمة العمل جماعيا من أجل تحقيق هذا الهدف، كما نجد أيضا في لفظة الإعلان "العالمي" لحقوق الإنسان التي تصف ذاتها بالعالمية وقد ذكر مبدأ عالمية حقوق الإنسان بقوة في إعلان فينا المنبثق من المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في 25/06/1993[27].

– إن عالمية حقوق الإنسان مكتسبة كذلك من تزاوج جهود المنظمات الإقليمية، كما فعلت في ذلك منظمة الدول الأمريكية عند توقيعها على الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان سنة 1950 والميثاق الاجتماعي الأوروبي سنة 1961، فتوسع نطاق الإقليمية الأوروبية والأمريكية إلى تزاوج هاتين القارتين ليكون لها بعدا عالميا آخر...[28].

– عالمية حقوق الإنسان مستوحاة أيضا من المعنى الإسلامي لحقوق الإنسان لأن الفهم الإسلامي لحقوق الإنسان، يختلف عن الفهم اليهودي أو المسيحي بل وحتى عن الفهم الوارد في المواثيق الدولية لأنه فهم موحى به في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلا من العزيز الحميد، ولعل أوجه الاختلاف كثيرة ولكن يمكن ذكر البعض منها على سبيل المثال[29]:

○ إن مفهوم الإسلام لحقوق الإنسان مفهوم شامل وكلي بمعنى لكل البشر ويتناول كل مناحي الحياة.

- إنه مفهوم رباني غير قابل للنقص أو الزيادة.
- إنه مفهوم عالمي وليس قاري أو إقليمي أو وطني.

– إن البعد العالمي لحقوق الإنسان يجد ضالته عند إنشاء المحكمة الجنائية الدولية سنة 1999 التي انتهى من مشروع قانونها من طرف لجنة القانون الدولي الخاصة بتبنيه سنة 1994 والتي أعطيت صلاحيات محاكمة أفعال الإبادة الجماعية والعدوان واختراقات قوانين وأعراف الحرب والجرائم ضد الإنسانية[30].

– يتجسد أيضا البعد العالمي لحقوق الإنسان في حالة الإفلات من قاعدة التحفظات التي تقرّها الأعراف الدولية في المعاملة ما بين الدول حول بعض القواعد والأحكام التي تنظم العلاقات الدولية، ففي "الملاحظات العامة" رقم 24 المصادق عليها من طرف لجنة حقوق الإنسان بتاريخ 1994/11/02 المتعلقة بالحدود الموضوعية لقاعدة التحفظ الخاصة بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966 والتي تقول بأن أحكام العهد التي تدخل ضمن قواعد القانون الدولي العرفي لا يمكن أن تكون موضوع تحفظ، والتي تنص أيضا على استحالة التحفظ على بعض حقوق الإنسان كحظر الرق والتعذيب والأعمال اللاإنسانية الأخرى وحرية التعبير وحرية الفكر وحرية الاجتماعات[31].

– من أهم مظاهر عالمية حقوق الإنسان نجد كذلك العدد الهائل من الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية الحقوق الإنسانية، وعلى رأسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تفرع عنه عدد هائل من الوثائق أو المواثيق أو المعاهدات أو الاتفاقيات الدولية، والتي كلها تتجه نحو نفس الهدف إذ أقل ما يقال عنها بأنها: كل النصوص أو البيانات والوثائق الذي يتم الاتفاق عليها من قبل أشخاص القانون الدولي والمتعلقة أساسا بالحقوق والحريات ذات الطابع الإنساني داخل الهيئات الدولية والإقليمية مع التأكيد على الالتزام بما تم الاتفاق عليه أي (سريان النفاذ).

إنّ هذا الاتفاق يعبر عن التقاء إرادات موقعيها على أمر أو أمور معينة فهي ذات

صفة تعاقدية تخضع لمبدأ قدسية الاتفاق أو الملتزم عبر التزامه والتي تعبر عنها السيادة القانونية للاتفاق ... [32]، فعادة ما يكون الاتفاق بين الدول مرتبط بمسائل تهم كل البشرية مما يجعلها تتضامن مع بعضها البعض للوصول للهدف المنشود.

– من بين مظاهر عالمية حقوق الإنسان نجد المجتمع المدني العالمي أو المنظمات غير الحكومية، إذ يبدو أن المجتمع الدولي العالمي في سلسلة تطوره، وكأنه ينتمي للجيل الخامس، فالجيل الأول هي المنظمات الخيرية أما الجيل الثاني هو المنظمات الخدماتية ومنظمات الرعاية الاجتماعية، أما الجيل الثالث فهو جيل منظمات التنمية، أما الجيل الرابع فهو جيل المنظمات الدفاعية، أما الجيل الخامس فهو جيل المنظمات الدولية غير الحكومية ذات الصفة العالمية[33] والتي يمكن اعتبارها من أهم تشكيلات المجتمع المدني العالمي والتي تعتمد على الآتي[34]:

– إن المنظمات غير الحكومية هي عبارة عن اتفاق بين الأشخاص الطبيعيين أو الأشخاص الاعتباريين في صورة هيئة، أو مؤسسة دائمة تتميز عن مجرد التجمع المؤقت لهؤلاء الأفراد.

– يتم تكوين المنظمة غير الحكومية بدون تدخل الحكومة.

– أن لا تستهدف تحقيق الربح من نشاطها...

– أن تتمتع بشخصية قانونية مستقلة عن الأفراد الأعضاء فيها وأن يكون لها هيكل تنظيمي موحّد.

– أن تكون غير حزبية...

– أن تكون قائمة على حدّ أدنى من العمل التطوعي.

– يجب أن تساهم المنظمة غير الحكومية في تحقيق المصلحة العامة للمجتمع.

– ليس لها مجال محدد من الأعمال...

وعلى الرغم من الملامح والمظاهر السابقة الذكر والخاصة بعالمية حقوق الإنسان والتي هي في حدّ ذاتها إبداع مهم وضروري للبشرية جمعاء حتى تنعم بالأمن والأمان،

إلاّ أن الأطراف الفاعلة في المجتمع الدولي غلبت "منطق السوق" و"السياسة" بذرائعية العالمي لفرض الخصوصي على سائر الخصوصيات، لتبقى العالمية تشبه الحلم أو "الأسطورة" التي تسعى الإنسانية إلى تحقيقها عبر ما يسميه "روجي غارودي" بحوار الحضارات، "مشروع المستقبل" الذي يخترع فيه الجميع... مستقبل الجميع، .... وهو ما تصبو إليه آلاف المجتمعات... [35].

ـ الهوامش:

1. جاسم محمد زكريا، مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر، ط1، لبنان، منشورات الحلبي الحقوقية، 2006، ص98.
2. المرجع نفسه، ص98.
3. نفس المكان.
4. قاسم حجاج، العالمية والعولمة، الجزائر، نشر بجمعية التراث غرداية، 2003، ص306-307.
5. جاسم محمد زكريا، المرجع السابق، ص99.
6. عبد الكريم الوريكات "العولمة والتفاعل الحضاري"، مجلة الصراط، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، العدد 06، 2002، ص148.
7. جاسم محمد زكريا، المرجع السابق، ص99.
8. فريدة حموم، "تأثير العولمة في بلورة قيم التنمية الإنسانية المستدامة"، مجلة المفكر، الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، العدد 07، 2011، ص269.
9. نعيم إبراهيم الظاهر، إدارة الدولة والنظام السياسي الدولي، الأردن، عالم الكتاب الحديث، 2010، ص33-34.
10. عبد القادر زريق، المخادمي، النظام الدولي الجديد... الثابت والمتغير، ط2، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2003، ص16.
11. المرجع نفسه، ص22.
12. عبد المجيد العبدلي، قانون العلاقات الدولية، ط3، تونس، مطبعة فن وألوان الشرقية، 2010، ص649.
13. عبد الكريم الوريكات، المرجع نفسه، ص149.
14. المرجع السابق، ص149.
15. قاسم حجاج، المرجع نفسه، ص305.
16. عبد العزيز العشاوي، حقوق الإنسان في القانون الدولي، ط1، الجزائر، الدار الخلدونية، 2009،

ص448.

17. فريدة حموم، المرجع نفسه، ص269.
18. مبروك غضبان، "التصادم بين العولمة والسيادة (حقوق الإنسان نموذجاً)"، مجلة البحوث والدراسات، الجزائر، المركز الجامعي بالوادي، العدد 7، 2009، ص83.
19. المرجع نفسه، ص75-76.
20. عمر صدوق، قانون المجتمع العالمي المعاصر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، مطبعة الكاهنة، 2002، ص22.
21. وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، ط1، دمشق، بيروت، دار الفكر، العدد 2000، ص15.
22. عبد العزيز العشاوي، المرجع نفسه، ص49.
23. سمير أمين وآخرون، المجتمع والاقتصاد أمام العولمة، ط1، لبنان، مركز الدراسات الوحدة العربية، 2004، ص182.
24. فريدة حموم، المرجع السابق، ص270.
25. قاسم حجاج، المرجع السابق، ص318 (بتصرف).
26. المرجع نفسه، ص318=320.
27. محمد سعادي، حقوق الإنسان، ط1، الجزائر، دار ريحانة، 2002، ص58-59.
28. المرجع نفسه، ص59 (بتصرف).
29. مبروك غضبان، المرجع السابق، ص82.
30. محمد سعادي، المرجع السابق، ص60.
31. المرجع نفسه، ص60-61.
32. كمال زغوم، مصادر القانون الدولي، الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، ص51.
33. أماني قنديل، المجتمع المدني العالمي، مصر، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، 2002، ص18-19.
34. سعيد سالم جويلي، المنظمات الدولية غير الحكومية في النظام القانوني الدولي، مصر، دار النهضة العربية، 2003، ص45-46.
35. قاسم حجاج، المرجع السابق، ص321-322.

Universality of human rights between fact and fiction

Dr. Mekki DERRADJI(*)

Summary:

We try through this research paper to know about international human rights and what does it distinguish international from globalization ? . and also if the efforts of international society in showing the features of international human rights was sufficient ?, in sense did everything that the human beings reach to within this frame convince the doers in the international domain by necessity in taking the principal of international human rights or not ?.

(*) - Université d'EL Oued, Faculté de Droit et Sciences Politiques, Département de Sciences Politiques, BP. 789, 39000, EL Oued, Algérie.

المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل التعديل الدستوري

بقلم
د/ مليكة خشمون(*)

ملخص

يعالج هذا البحث قضية المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية باعتبارها تشكّل واحدة من قضايا المجتمع وهمومه، ويهدف إلى إبراز بعض جوانب الأزمة التي يعيشها العالم العربي ككلّ، مما يستدعي الوقوف على أسباب التواجد المحتشم للمرأة الجزائرية في المشهد السياسي، وذلك من خلال تتبع النصوص الدستورية قبل تعديلها أو بعدها، ناهيك عن تناول المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل القانون العضوي رقم 12-03 والانتخابات التشريعية التي جرت في 10 ماي 2010.

تمثّل المرأة في الفكر السياسي المعاصر والتشريعات الحديثة أحد الاهتمامات التي حظيت بالعناية والرعاية، وكانت مناط تنظيم وتقرير أحكام، بل أضحت معيارا فاصلا يعكس مستوى رقي وتطور المجتمع ورسوخه في المدنيّة والتحضر.

إن هذه المكانة وهذه المنزلة للمرأة في عالم الفكر والتشريع تعكس طبيعة الدور المتكامل الذي يجب أن تتبوأه جنبا إلى جنب مع شقيقها الرجل، وهو الوضع السليم الذي افتتحت به البشرية وجودها حين خلق الله تعالى الإنسان ذكرا وأنثى، وتوجّه لهما بالخطاب العلويّ المقدّس قال تعالى: ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾[1].

ولقد ظل هذا الدور المتكامل سمة الإنسانية المستوية، وخصيصة الرسالات السماوية بسماحتها وفطرتها، وميزة القيادة الراشدة في المجتمعات، فأوّل من صدّق رسالة محمّد صلى الله عليه وسلّم وآزره كان السيدة خديجة رضي الله عنها، وكان الوحي ينزل بحجر امرأة هي عائشة رضي الله عنها، ولا تزال الحجيج تسعى في الصفا والمروة على خطوات امرأة هي السيدة هاجر

(*) أستاذة محاضرة "ب" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة أم البواقي ـ الجزائر.

زوج إبراهيم عليه السّلام، واختارت زوج فرعون لنفسها درب الهداية متحدية في ذلك جبروت فرعون فأضحت مثلا للّذين آمنوا، قال تعالى: ﴿وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين﴾[2].

وإذا وقفنا نستعرض مكانة المرأة ومنزلتها عبر التاريخ –خاصة بعد مجيء الإسلام الذي حررها من مختلف ألوان العبودية التي عانت من ويلاتها في الجاهلية في الشرق والغرب على السواء– لما وسعتنا الصفحات الكثيرة لذلك، وهذا ليس بالأمر الغريب، ولكن الغريب في ذلك كله أن تُختصر هموم الأمة ومشاغل الإنسانية ورسالة الإنسان في الكون في شيء واحد اسمه حقوق المرأة أو مكانة المرأة أو مركز المرأة، فيظل بذلك الصراع قائما والجدل مستمرا حول معركة وهمية تهدر لأجلها الطاقات وتنفق عليها أموال الأمة وتضاع فيها الأوقات، وللأسف الشديد أنّ هذا هو حال الكثير ممن اشتغلوا بشؤون المرأة وبيان أدوارها ومكانتها في المجتمع في مختلف الدول، ومنها الجزائر.

والأغرب منه أن يحتدم الصراع بشأنها بين تصور تقليدي وآخر حداثي ينعكس ولا شك سلبا على الوضعية القانونية لشريحة عريضة في المجتمع تمثلها النساء[3].

وكم كان حكيما المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله عندما حذّر من الخوض في هذا الجدل العقيم، مخافة أن ينسينا هموم الأمة وقضاياها الرئيسية، سواء من أولئك الذين ينادون بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل، مكرسين بذلك منطق الندّيّة بينهما تحت مسميات شتى، أو أولئك الذين وقفوا على نقيض الطّرف الأوّل، ونادوا بضرورة إبعاد المرأة عن معترك الحياة، والمحافظة على وظيفتها البيولوجية المتمثلة أساسا في الولادة والإرضاع لا غير.

وكلا الفريقين في نظر المفكر مالك بن نبي ينطلق من نزعة واحدة، ومندفع وحيد اسمه الغريزة، وكلاهما لم ينصف المرأة ولم يوجد لانشغالاتها حلا، يقول في ذلك: «ولسنا نرى في الأقاويل التي تقولها على حقوق المرأة أدعياء تحريرها، أو الذين يطالبون بإبعادها من المجتمع إلا تعبيرا عن نزعات جنسية لا شعورية»[4].

ولئن كانت هذه النظرة ثاقبة وعميقة في التفكير، إلاّ أنه لا يجب أن يُفهم من الكلام السابق ضرورة ترك الاهتمام والبحث في قضايا المرأة وشؤونها، لأن حل بعض مشكلاتها يساهم في حل مشكلات المجتمع بأسره، كيف لا، وهي والدة نصفه وحاضنة نصفه الآخر.

بل سيظل البحث في شؤون المرأة قائما، شريطة أن يُرتقى به إلى مصاف الوقوف على المشاكل الحقيقية التي تشكل عقبة أمام المرأة، وتعيقها عن أداء وظائفها المختلفة في المجتمع، بعيدا عن سياسة التمويه أو الإسكات لهذه الشريحة من المجتمع ببعض ما تجود به موائد الساسة والمفكرين.

ذلك أن حقوق الإنسان (رجلا كان أو امرأة) في أصلها منحة من الله، وليست هبة من الحكام، يهبونها لمن يشاءوا و يمنعونها عن من أرادوا.

فالحق يكسب حصانته من ذاتيته، فلا تسقط عنه بإرادة الأفراد، ولا بتنازلهم عنه، ولا بإرادة المجتمع ممثلا في مؤسساته وسلطاته المختلفة[5].

وعليه، فالحديث عن حقوق المرأة ومكانتها في أي تشريع يجب أن يُتعامل معه على أساس كونها تشكل واحدة من قضايا المجتمع وهمومه، وبالتالي يجب أن يكون البحث فيها من أجل تيسير السبل، وتذليل العقبات أمام هذه الشريحة المهمة في المجتمع، شأنها في ذلك شأن البحث في قضايا الرجل ومشاغله، باعتبار الاثنين عنصرين فعالين في المجتمع، لا يمكن لأية حضارة أن تقوم بواحد منهما دون الآخر، كل ذلك في إطار التحلي بالنزاهة والموضوعية، بعيدا عن أية مساومة أو مراوغة.

ولا شك أن الحديث عن مكانة المرأة في المشهد السياسي يبرز جانبا من جوانب الأزمة التي يعيشها العالم العربي، وهي أزمة الحرية السياسية للمرأة والرجل على السّواء، هذه الأزمة التي تحتاج إلى إمعان النظر لاستقصاء أسبابها، ومعالجة هذه الأسباب برؤية معتدلة في ضوء التوافق بين الواقع وفقهه[6].

ولما كانت ممارسة الحياة السياسية في الدولة يتكفل الدّستور خاصة بتنظيمها[7] فإنني اقتصرت في هذه الدراسة على ممارسة المرأة الجزائرية للحياة السياسية في ظل الدستور الجزائري الحالي 1996[8] والقوانين العضويّة الّتي تكفّلت ببيان كيفيّة تلك الممارسة.

وهو في تقديري يقدم نموذجا يبرز مكانة المرأة الجزائرية في المشهد السياسي، خاصة بعد الإصلاحات التي عمت أقطارا من العالم العربي، وعليه ستكون الدراسة ضمن مبحثين يتناول الأول منهما المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في دستور 1996. ويعالج الثاني المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل القانون العضوي رقم 12-03 وانتخابات 10 ماي 2012.

المبحث الأول

المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في دستور 1996.

إن مكانة المرأة الجزائرية في المشهد السياسي تظهر جليا من خلال الوقوف على تلك القواعد التي تضمنها الدستور الجزائري الحالي، والمتعلقة بكيفية مشاركة المواطنين في ممارسة الحياة السياسية في الدولة، وذلك قبل التعديل الدستوري في نوفمبر 2008 وبعده، وتخصيصه المرأة بترقية حقوقها السياسية.

المطلب الأول: المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في الدستور الحالي قبل التعديل.

يعد تنظيم الحياة السياسية وبيان كيفية ممارسة مواطنيها لها ومشاركتهم في بناء دولتهم مؤشرا

على قوام الدولة واستقرارها، وإلا آلت أمورها إلى المرج والهرج، وتجنبا لكل ذلك وجب أن تُدرج قوانين سياسية يخضع إليها الكافة وينقادوا إلى أحكامها[9].

وتزداد أهمية النشاط السياسي في الدولة إذا تعلقت ممارسته من طرف فئة من المجتمع ظلت محرومة في العصور القديمة من مشاركتها في إدارة الحياة السياسية في الدولة[10]، وذلك بحكم توزيع الأدوار بين النساء والرجال في المجتمع، فالنظرة التقليدية التي سادت المجتمعات على اختلاف معتقداتها، والتي لا تزال مخلفاتها حتى اليوم[11] حالت في الكثير من الأحيان دون اقتحام المرأة لممارسة الحياة السياسية، واقتصارها على آداء الوظيفة الاجتماعية الأسرية المتمثلة أساسا في الإنجاب والتربية وخدمة البيت، أما بناء الدولة وما يتعلق بها من وظائف فهي من اختصاص الرجال دون النساء !

ولعل الممارسة المحتشمة للمرأة الجزائرية للنشاط السياسي في الدولة منذ الاستقلال إلى اليوم امتدادا لتلك القناعة التي يحملها الإنسان العربي –رجلا كان أو امرأة، مسؤولا أو غير مسؤول في الدولة– عن طبيعة الدور الذي يجب أن تمارسه المرأة في المجتمع وحجمه.

وإذا وقفنا على المكانة التي تحتلها المرأة في المشهد السياسي في الدستور الجزائري الحالي لسنة 1996م قبل أن يعدل نجد أن مسألة المشاركة السياسية للمرأة متحدث عنها ضمن الفصل الرابع من الباب الأول من الدستور تحت مسمى "الحقوق والحريات"، حيث نص المشرع الدستوري على كفالة وضمان ومساواة كل المواطنين في الحقوق والواجبات، وذلك في المادة 31 من الدستور[12]، وكلمة "المواطنين" تشمل الرجال والنساء على السواء.

ورغم ذلك أكد المشرع المعنى مرة أخرى بإرداف كلمة "المواطنات"، والمساواة في الحقوق المنصوص عليها في هذه المادة تشمل طبعا مختلف الحقوق التي يتمتع بها المواطن في دولته بما في ذلك حق الترشح وحق الانتخاب وحق تقلد الوظائف العامة [13]، فيكون المشرع بذلك قد سوّى بين الجنسين في ممارسة الحياة السياسية في الدولة، والأكثر من ذلك أن المادة المذكورة آنفا لم تكتف بتقرير حق الجنسين في ممارسة النشاط السياسي، بل تعدته إلى ضرورة عمل الدولة على إزالة مختلف العقبات التي من شأنها أن تحول دون الممارسة الفعلية للرجل أو المرأة في الحياة السياسية.

وعليه فجلّ المواد التي تضمنها الدستور الجزائري، والتي ورد فيها لفظ مواطن بما تضمنته من تقرير لمختلف الحقوق خاصة السياسية منها، وكذا بيان واجباته تجاه دولته تدخل ضمنها المرأة، عملا بمبدأ مساواة الجميع أمام القانون[14]، هذا المبدأ الذي يرتبط وجوده أساسا بفكرة حقوق الإنسان، بل يعد توأم الحرية، إذ لا يمكن أن تمارس الحقوق والحريات في أية دولة بمعزل عن مبدأ المساواة بين مواطنيها[15].

وعليه يمكن القول أن مختلف المواد التي تضمنها الدستور الجزائري الحالي بشأن تنظيم الحياة السياسية في الدولة لا نلحظ عليه أي تخصيص للمرأة الجزائرية، بل جاء الحديث فيه بصفة عادية ضمن تنظيم الدستور لكيفية سير وممارسة الحياة السياسية في الدولة.

ولما كان هذا التنظيم لمسألة النشاط السياسي في الدولة صادرا قبل التعديل الدستوري فيمكن القول أن نشاط المرأة الجزائرية في هذه الحقبة الزمنية كان محتشما جدا، شأنها في ذلك شأن المرأة العربية بصفة عامة، بحيث اقتصر دورها في هذه الفترة على مجرد الإدلاء بصوتها في الانتخابات[16]، ولم يتعده إلى الترشح مثلا وخوض غمار الحياة السياسية الفعلية، اللّهم إلا بعض المشاركات المحتشمة جدا لبعض النساء، منهن الأمينة العامة لحزب العمال "لويزة حنون" التي ربما تذكر تجربتها كنموذج وحيد على خوض المرأة الجزائرية وممارستها الفعلية للحياة السياسية، حيث كانت المرأة العربية الوحيدة التي ترشحت للانتخابات الرئاسية.

المطلب الثاني: المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية بعد التعديل الدستوري.

يشكل التعديل الذي مسّ الدستور الجزائري الحالي في نوفمبر 2008[17] نقطة تحوّل مهمة في مسار حقوق الإنسان وحرياته بصفة عامة، وحقوق المرأة بصفة خاصة، ذلك أن تبني دستور 1996م لسياسة التعددية الحزبية بدل سياسة الحزب الواحد اقتضى التوسع والتنوع في مجال الحقوق والحريات، كحرية التعبير والتفكير وحرية إنشاء الأحزاب السياسية... مسايرة لمختلف التغيرات التي تقتضيها كل مرحلة تاريخية، ولعل أهمها هو ما تضمنته المادة 31 مكرر من الدستور فيما تعلق بتنمية وتطوير الحقوق السياسية للمرأة، حيث نصت هذه المادة على أنّه «تعمل الدولة على ترقية الحقوق السياسية للمرأة بتوسيع حظوظ تمثيلها في المجالس المنتخبة. يُحدّد قانون عضوي كيفيات تطبيق هذه المادة».

وتفعيلا لهذه المادة أمر رئيس الجمهورية وزير العدل السابق، حافظ الأختام السيد الطيب بلعيز بمناسبة الاحتفال باليوم العالمي للمرأة في 08 مارس 2009م بتشكيل لجنة تعمل على إعداد هذا القانون العضوي، وبالفعل تمت صياغة مشروع نص القانون العضوي المتضمن ترقية الحقوق السياسية للمرأة في الجزائر وكيفية رفع تمثيلها في المجالس المنتخبة سواء البلدية منها أو الولائية أو الوطنية، وقد صادقت الحكومة الجزائرية على هذا القانون العضوي.

وتفعيلا كذلك لنص المادة 31 مكرر من الدستور، نظم يوم برلماني بتاريخ 2010/03/03 حول الحقوق السياسية للمرأة، وقد أعرب المشاركون في هذا اليوم –ومنهم الوزيرة المنتدبة المكلفة بالمرأة و شؤون الأسرة (السيدة ربيعة سعدية جعفر)– على نقطة أساسية، وهي ضعف تمثيل المرأة في المؤسسات السياسية، وبالتالي ضعف مشاركتها في صنع القرار السياسي، هذه المشاركة

التي لا تزال جد محتشمة، وما يؤكد هذا الضعف أن المحاضرات التي قدمت في هذا اليوم الدراسي تشير إلى أن من مجموع المجالس البلدية المنتشرة عبر الوطن والبالغ عددها 1541 لا ترأس النساء منها سوى بلديتين فقط[18].

بل حتى أغلب النساء الموجودات في مجلس الأمة يدخل وجودهن في إطار الثلث الذي يعينه رئيس الجمهورية[19]، وبالتالي لم يصلن إلى تلك المقاعد بالانتخاب من طرف المجتمع حتى نعتبره ناشئا عن حركة وعي وثقافة سياسية في الأمة.

بناء على ما سبق يمكن القول أن التعديل الذي أورده المشرع الدستوري الجزائري في المادة 31 مكرر من الدستور والمتعلق بترقية الحقوق السياسية للمرأة الجزائرية لم ينشأ جراء مشاركة حقيقية للمرأة في الحياة السياسية، بحيث فرضت المرأة الجزائرية نفسها على الساحة السياسية مما اضطر المشرع إلى ذلك التعديل، وإنما هو إجراء عادي سلكه المشرع الجزائري فكان حلقة في سلسلة التعديلات والإصلاحات التي عرفتها المنظومة القانونية الجزائرية بصفة عامة، بما في ذلك القانون الأساسي (الدستور) بما يتماشى ومختلف التطورات التي عرفتها الساحة الإقليمية والدولية خاصة فيما يتعلق بقضايا حقوق المرأة.

وما يمكن ملاحظته حول ما تتضمنه المادة 31 مكرّر من الدستور ما يلي:

1 – إن تمتع المرأة الجزائرية بالحقوق السياسية أو بغيرها من الحقوق الأخرى –وهذا ما يجب أن يكون لأية امرأة في العالم– ليس أمرا جديدا استحدثه المشرع الجزائري، بل نهجا سلكه المشرع في محاولة منه لترجمة وتفعيل ما تضمنته الاتفاقيات والمعاهدات المبرمة بشأن المرأة، والتي صادقت عليها الجزائر، ومنها الاتفاقية الدولية المناهضة للتمييز ضد المرأة، والتي انضمت إليها الجزائر في 1996/06/21م مع تحفظها على بعض موادها.

بل إنّ هذه الخطوة السّياسية كانت محاولة من المشرّع لامتصاص الغضب والضغط الذي مارسته بعض الجمعيات النّسوية، وعليه فهذا الإجراء ليس ناشئا عن تحوّل واع في المجتمع الجزائري، فرضته فعلا كفاءات سياسيّة نسويّة في الميدان.

2 – إن مسألة ترقية الحقوق السياسية للمرأة في الجزائر جاء في خضم التعديلات التي سلكها المشرع الجزائري في الآونة الأخيرة، والتي مست المنظومة القانونية بصفة عامّة، منها القانون الأساسي (الدستور) بما يتماشى والتطورات المختلفة التي عرفتها السّاحة المحليّة والإقليمية والدوليّة، خاصّة فيما يتعلق بحقوق المرأة.

3 – إن الوتيرة التي سار بها تفعيل المادة 31 مكرر من الدستور بطيئة جدا، بحيث أنه لم يفصح على القانون العضوي المنظم لكيفية تطبيق تلك المادة إلا بعد مرور حوالي أربع سنوات على

تعديل الدستور، وهذا يعكس بوضوح كون ضعف مشاركة المرأة في الحياة السياسية لا يعوزه إصدار القوانين، وإنما يعود أساسا إلى تداخل جملة من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية ... بل قد تكون المسألة مسألة نفوس أكثر منها مسألة نصوص، وهذا يستدعي البحث في الموضوع بكل جدية ونزاهة، وتشريح لمختلف أسباب القصور الذي يشهده المجتمع سواء كان المتسبب في ذلك الرجل أو المرأة، بعيدا عن النظرة التجزيئية والمعالجة التبعيضية لمشاكل المجتمع.

المبحث الثاني:
المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية
في ظل القانون العضوي رقم 12ـ 03 وانتخابات 10 ماي 2012.

عرفت الساحة العربية مع مطلع سنة 2011 م الكثير من المظاهرات الشعبية الواسعة التي مست بعض الدول منها تونس، مصر، ليبيا، اليمن، البحرين، سوريا ...أطلق عليها اسم ثورة الربيع العربي، وكانت المرأة عنصرا فعالا في هذا المشهد الثوري، فكن في مقدمة المظاهرات التي قامت تنشد التغيير في جل الميادين، ومنها تغيير الحياة السياسية في تلك البلدان، فبرزت بذلك أسماء لنساء على الساحة، ولعل منح المناضلة اليمنية "توكل كرمان" جائزة نوبل لم يكن إلا اعترافا دوليا بدور المرأة في تلك الأحداث، وذلك كنموذج عن مشاركة المرأة في تلك الدول، وهو ما عجل بصدور القوانين التي كرست ممارسة المرأة للنشاط السياسي وعنت بترقية حقوقها.

المطلب الأول: المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية في ظل القانون العضوي رقم 12-03.

إن مشاركة المرأة الجزائرية في تغيير الحياة السياسية وإسهامها في ذلك تكلل بصدور القانون العضوي المحدد لكيفية توسيع تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة[20].

وقد تزامن صدوره مع الأحداث التي مست أقطارا كثيرة من العالم العربي، وهذا القانون لا ينم حقيقة على مشاركة فعلية للمرأة الجزائرية في الحياة السياسية في الدولة، وبالتالي لم يرتبط صدوره بممارسة ملموسة للمرأة في الواقع السياسي، وإنما صدر في خضم سلسلة الإصلاحات التشريعية التي أخذها المشرع على عاتقه في هذه الآونة الأخيرة.

فكان للتحولات الإقليمية دورا بارزا في تسريع إصداره بعد حوالي أربع سنوات من إقراره[21]، ناهيك عن تماشي ذلك مع مختلف الاتفاقيات والمعاهدات التي صادقت عليها الجزائر[22]، والتي حتمت عليها البرهنة على صدق نيتها في مجال حقوق الإنسان عموما وحقوق المرأة خصوصا بتكييف منظومتها التشريعية مع تلك الاتفاقيات.

غير أن التحفظات التي أبدتها الجزائر حول الاتفاقية الدولية المناهضة لكل أشكال التميز ضد المرأة يمكن اعتبارها تحفظات نسبية مما يجعل التساؤل يطرح بحدة حول حق المرأة الجزائرية في المشاركة في الحياة السياسية عملا بأحكام الاتفاقية، هذه الأخيرة التي تناقض أحكام قانون

الجنسية وقانون الأسرة الجزائري، كإقرار تلك الاتفاقية لمبدأ المساواة بين الجنسين[23].

أما بالنسبة لما يمكن تسجيله حول القانون العضوي 12. 03 المحدّد لكيفيات توسيع حظوظ المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة، فإن هذا القانون يمكن اعتباره خطوة نحو الأمام فيما يخص كيفية تيسير إسهام ومشاركة المرأة الجزائرية في الحياة السياسية في الدولة، ومحاولة من المشرع لإرغام الأحزاب على تضمين قوائمها أسماء نساء، لأن ترك الأمر اختياريا حال دون وجود النساء في أية قائمة انتخابية، وهنا أسجل جملة من الملاحظات المختصرة حول هذا القانون العضوي ألخصها فيما يلي:

1 – إن هذا القانون لم يصدر عن قناعة أو ممارسة نسوية حقيقية أفرزتها المشاركة النسوية في الحياة السياسية، فألزمت المشرع بما ذهب إليه، وإنما –كما قلت سابقا– صدر في خضم الإصلاحات الوطنية التي سرعت الأحداث الإقليمية في اتخاذها.

2 – جمع هذا القانون بين أسلوب الترغيب والترهيب في نصوصه، فالأول (الترغيب) نجده متضمنا في المادة 7 منه حيث ورد فيها "يمكن الأحزاب السياسية أن تستفيد من مساعدة مالية خاصة من الدولة بحسب عدد مترشحاته المنتخبات في المجالس الشعبية البلدية والولائية في البرلمان".

وهذا الإغراء المادي دفع ببعض الأحزاب السياسية في الانتخابات التشريعية الأخيرة التي أجريت في الجزائر في 10ماي 2012 م إلى إقحام أسماء نساء في قوائمها حتى وإن لم تتوفر على الكفاءة والخبرة الكافية لخوض غمار الحياة السياسية.

أما الثاني (الترهيب) فقد تضمنته المادة 5 من القانون، والتي تنص على أنه "ترفض كل قائمة ترشيحات مخالفة لأحكام المادة 2 من هذا القانون العضوي"[24].

3 – إن هذا القانون الذي جاء كآلية من المشرع لتحقيق المساواة بين المرأة والرجل في ممارسة الحياة السياسية في الدولة حمل في حقيقته تمييزا ليس بين المرأة والرجل فقط، بل حتى بين النساء أنفسهن، ويظهر ذلك جليا من خلال الفقرة 5 من المادة الثانية منه، عندما حدد نسبة 50٪ من المقاعد المخصصة للجالية الوطنية في الخارج في المجلس الشعبي الوطني (البرلمان) للنساء، وكان الأولى أن تكون هذه النسبة للمرأة بالداخل!

وهذا يجعلنا نتساءل عن نية المشرع من رفع تلك النسبة للنساء الجزائريات بالخارج دون الداخل: هل هو محاولة منه تلميع صورة احترام حقوق المرأة الجزائرية بالخارج؟ أم أنه إقرار ضمني من المشرع بالكفاءة السياسية التي تتوفر عليها المرأة الجزائرية بالخارج دون الداخل؟

4– اهتمام المشرع في هذا القانون بالكم على حساب النوع، مما يجعل التغيير والإصلاح شكليا، وهذا من خلال المادة 3 والمادة 6 من نفس القانون، حيث ورد في المادة 3 كلمة وجوبا مما يعني إلزام

الأحزاب بتخصيص النسبة المحددة في المادة 2 منه للمترشحات حسب ترتيب أسمائهن.

أما المادة 6 فيشترط المشرع استخلاف المترشح أو المنتخب بمترشح أو منتخب من نفس الجنس، مما يعني أنه يجب أن تستخلف المرأة المرأة حتى وإن وجد الأكفأ منها، وكذا بالنسبة للرجل، فالمهم الجنس لا الاستحقاق؟

وعليه يمكن القول أن المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية ظلت محتشمة جدا قبل صدور هذا القانون العضوي، ولم تتغير مشاركتها السياسية إلا بعد أن انتقلنا من الفعل الاختياري الإرادي إلى الفعل الإلزامي، فظلت الممارسة السياسية للمرأة الجزائرية على حالها حتى صدر القانون العضوي رقم 12-03 وجُسد في انتخابات 10 ماي 2012م، فتغيرت الممارسة على مستوى النصوص حتى وإن بقيت هي ذاتها على مستوى النفوس، وهذا ما سأتطرق إليه في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: المشاركة المرأة الجزائرية في الحياة السياسية في ظل انتخابات 10 ماي 2012

ظلت المادة 31 مكرر من الدستور الجزائري المتضمنة ترقية الحقوق السياسية للمرأة الجزائرية مثار جدل كبير في الوسط السياسي حتى صدر القانون العضوي 12 – 03 الذي حدد نسبة المشاركة النسوية وعدد المقاعد المخصصة لها في المجالس المنتخبة، وأول ما جسد فيه هو الانتخابات التشريعية التي جرت في الجزائر في 10 ماي 2012 لتجديد أعضاء المجلس الشعبي الوطني[25].

ولما كانت هذه الانتخابات قد جرت بعد الأحداث الإقليمية، وكانت التجربة السياسية الأولى في الجزائر المجسدة للقانون العضوي 12-03 المحدد للمقاعد المخصصة للنساء، فإنه يمكن اتخاذه نموذجا يمكن أن نقيّم من خلاله مدى إسهام ونجاح المرأة الجزائرية في ممارسة حقيقية الحياة السياسية.

ويمكن القول أن ترقية الحقوق السياسية للمرأة الجزائرية التي تضمنتها المادة 31 مكرر من الدستور، والتي بين كيفياتها القانون العضوي 12-03 وجسدتها انتخابات 10 ماي 2012 م أسفرت عن دخول 145 امرأة إلى البرلمان الجزائري من مجموع 462 نائبا، أي حوالي الثلث[26]، وهي نسبة معتبرة مقارنة بالانتخابات السابقة.

وهي نتائج تفاجأ بها عامة الناس، لكن الدارس للقانون العضوي الذي سبقت الإشارة إليه لم يفاجئه الأمر، لأنه لا يخرج عن كونه عملية حسابية وفق تلك النسب التي حددها المشرع للمرأة ناهيك عن ترغيبه وترهيبه[27] للأحزاب بذلك الشأن، فكانت تلك النتائج متماشية تماما مع ما تم تقريره مسبقا.

وهذه النسبة المعتبرة التي حصلت عليها المرأة الجزائرية في هذه الانتخابات لقيت رضا واستحسانا ليس في الداخل فقط وإنما من المجتمع الدولي، حيث سارعت وزيرة الخارجية

الأمريكية هيلاري كلينتون، وكذلك الأمين العام للأمم المتحدة "بان كيمون" إلى التعبير عن ترحيبها بتلك النتائج، واعتبرا ذاك خطوة خطتها الجزائر نحو الديمقراطية.

وبهذه النسبة قفزت الجزائر من المرتبة 122 إلى المرتبة 25 عالميا فيما يخص تمثيل النساء في البرلمانات الوطنية، فسبقت بذلك تونس التي كانت يضرب بها المثل في مجال ترقية حقوق المرأة التي تحتل المرتبة 34 عالميا[28].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه النتيجة تترجم حقيقة المشاركة السياسية والكفاءة النسوية للمرأة الجزائرية في النشاط السياسي؟

والحقيقة أنني لا أظن أن حصول المرأة الجزائرية على ثلث مقاعد البرلمان يترجم مستوى الكفاءة والقدرة التي تتوفر عليها هذه النسبة من النساء وينمّ عن مشاركة فعلية أفرزتها الساحة، والأمر في نظري مجرد عملية حسابية مرتبطة بتطبيق آلية إلزامية من طرف الأحزاب حتى لا ترفض قوائمها، وهذا ما جعل هذه الأحزاب تملأ قوائمها بأسماء نساء لا يتوفرن على الكفاءة والمستوى، وبالتالي اعتبرها مشاركة شكلية بعيدة عن روح الديمقراطية التي تتنافى مع الإلزام والإجبار، بل تقوم على الاختيار والحرية، وهذا يقودنا إلى طرح سؤال أعمق يتعلق بمستوى هذه الفئة في البرلمان الجزائري التي أخذت على عاتقها مسؤولية التشريع للأمة[29]؟

فالثقة في النفس وامتلاك الشجاعة والجرأة لمناقشة القوانين أو المصادقة عليها لا بد أن يكون ناشئا عن ثقافة تمتد جذورها في أعماق الفرد وذاتيته[30] قبل أن تفرض عليه بقرار علوي من السلطة.

وعليه فتمكين المرأة من ممارسة الحياة السياسية في أية دولة لا بد أن يكون ناشئا عن توعية وقناعات نابعة من ذات المرأة قبل غيرها، حتى تصل إلى مراكز صنع القرار بالقانون وليس على ظهر القانون.

ونظام النسب أو الحصص أو الكوطات التي جاد بها المشرع لن يستطيع أن يغير من الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي للمرأة، لأن النهوض وترقية الحياة السياسية للمرأة الجزائرية والعربية عامة ما لم تصاحبه إرادة مخلصة ووعي متبصر وترقية موازية لحياتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية سيظل مجرد شعار تتغنى به الدول وتتباهى به بعيدا عن كل ممارسة حقيقية وفعلية.

ولعل هذا ما لاحظناه حتى في الدول التي كانت مسرحا لما يُسمى بثورة الربيع العربي كمصر وتونس وليبيا، فما أن هدأت رياح تلك الثورات حتى عادت المرأة العربية إلى مركزها الذي كانت تشغله قبل الثورة، فلم يتغير وضعها السياسي حتى بعد الانتخابات التي جرت بعد الثورة، ففي مصر مثلا ألغي نظام الكوطة بعد الثورة، واختزل حضور النساء في البرلمان المصري من 50 امرأة إلى 5 نساء فقط[31]. وكان من المفترض بعد نجاح الثورة في تلك البلدان أن

يتطور واقع المرأة وتحافظ على مكتسباتها لا أن تختزل !

وبذلك يظهر أنه بعد مرور عام على تلك الأحداث ما زال الوضع على حاله، فما زال الرجال في الوطن العربي هم أصحاب صنع القرار، يحتكرون المراكز المهمة في السلطة، وهذا يظهر جليا من تشكيلة الحكومة التونسية الجديدة أو المصرية أو الليبية، رغم المشاركة الفعالة للمرأة في تلك الثورات وإسهامها فيها، لا لشيء إلا لأن المرأة العربية لم تستطع بعد أن تتخطى الكثير من العقبات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية ... التي تحول دون تصدرها لمواقع صنع القرار، ولعل أكبر عائق أمامها يتمثل في إيمانها هي وقناعتها بقدرتها على خوض غمار الحياة السياسية ناهيك عن افتقادها للقدرة والخبرة في ذلك.

خاتمة:

بعد هذا العرض المقتضب لمسيرة ومشوار المرأة الجزائرية في الحياة السياسية أخلص إلى القول أن مشاركتها السياسية لا زالت محتشمة إذا ما نظرنا إلى نسبة النساء اللواتي يتواجدن في مركز صنع القرار، شأنها في ذلك شأن المرأة العربية في كل دول العالم العربي.

أما ما حصل من تقدم لها بعد الانتخابات التشريعية التي جرت في 10 ماي 2012 م وما شوهد من ارتفاع نسبة تمثيل النساء في البرلمان إلى 145 امرأة فلا يعدو في رأيي مجرد تطبيق لنص قانوني ألزم به المشرع الأحزاب وفرضه من الأعلى، لا يعبر حقيقة عن وجود كفاءة نسوية معتبرة أفرزتها الممارسة السياسية.

ويترجم ذلك ما حصلت عليه المرأة من حقائب وزارية في التشكيلة الحكوميّة الحاليّة، حيث بقيت تراوح مكانها بعدد ثلاث حقائب في وزارات غير سياديّة، وهي وزارة التّضامن الوطني والأسرة الّتي تترأسها سعاد بن جاب الله، ووزارة الثّقافة التي حافظت على رئاستها خليدة تومي، ودليلة بوجمعة الّتي عُينت كاتبة للدّولة لدى وزير التهيئة العمرانية والبيئة والمدينة مكلفة بالبيئة.

ومن ثم فلا أتوقع أن حال المرأة الجزائرية وواقعها الاجتماعي والثقافي سيتغير بذلك التمثيل، لأنه يفتقد إلى القناعة الذاتية والوعي الكبير لدى المرأة نفسها ناهيك عن المجتمع.

وعليه يمكن القول أن واقع المرأة العربية عموما والجزائرية خصوصا مازال بعيدا عن ذلك التطور المنشود والتغيير الواضح الذي تنتجه الثورات وتنشده الديمقراطية في أية دولة، "لأن الأمر ليس أمر اعتراف للفرد (المرأة) باستقلال وهمي، بل تحريره وتخليصه من القصور والنقص والعوز والتبعية ليجد في النهاية حرية أثبت مقاما وأجدى نفعا"[32].

والمساواة في ممارسة الحياة السياسية في الدولة بين المرأة والرجل لن تكون فعلية ما لم تصحبها مساواة حقيقية في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، ومن ثم لا بد أن تصطحب تلك الترقية السياسية ترقية شاملة لمختلف القوانين التي تنهض بالمرأة، وإلا انعكس

ذلك سلبا على مستوى الممارسة الفعلية في الواقع[33]، لأن تغيير الحياة السياسية للمرأة في أية دولة مرتبط أساسا بتغيير السلوك العام في المجتمع بأسره[34]، وإذا كانت المرأة في الغرب اليوم قد تخطت كثيرا من العقبات في هذا المجال فذلك لأن المجتمع بمختلف أطيافه ومؤسساته قد تغيرت نظرته نحو المرأة.

وإذا أردنا النهوض بالمرأة العربية عموما، فلا بد أن نبحث في طبيعة العلاقة التي تربط بين البناء الاجتماعي وواقعها الإنساني، ولا نقتصر على مجرد التباهي بالأرقام وبالكم على حساب الكيف، لأن الكثير من القضايا والمسائل المتعلقة بالمرأة لا يمكن أن تجيب عليها الأرقام بل التحليل والدراسة المعمقة لواقع المرأة[35] وما يحيط به محليا وإقليميا وعالميا.

ويبقى ما يقدمه الفرد من عمل صالح ونافع في المجتمع هو عمود العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة بغض النظر عن جنسه[36]، وصدق الله تعالى عندما قال: ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[37].

ـ الهوامش:

1) سورة البقرة. الآية 35.

2) سورة التحريم. الآية11.

3) حميد الربيعي. حماية حقوق المرأة بالمغرب بين مقتضيات الاتفاقيات الدولية والقانون الوطني. مقال منشور بالمجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 83، نوفمبر 2008. ص 30.

4) مالك بن نبي. شروط النهضة. ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين. دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، سوريا، ط4، 1987. ص123.

5) حسن محمد ربيع. حماية حقوق الإنسان والوسائل المستحدثة للتحقيق الجنائي. رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، مصر، 1985. ص18.

6) سعيد فكرة. أزمة الحريات السياسية في العالم العربي. مقال منشور بمجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، العدد العاشر، 1427 هـ / 2006 م. ص 24.

7) رغم وجود قوانين أخرى تتضمن بعض القواعد المتعلقة بكيفية ممارسة الحياة السياسية، كالحديث عن مبدأ المساواة في قانون الوظيفة العامة.

8) صدر بموجب المرسوم الرئاسي رقم 96–438 مؤرخ في 26 رجب عام 1417 هـ الموافق لـ 7 ديسمبر 1996م المصادق عليه في استفتاء 28 نوفمبر سنة 1996م (الجريدة الرسمية، عدد 76، الصادرة بتاريخ 8 ديسمبر 1996م). وقد عُدّل مرتين، الأولى في أفريل 2002 والثانية في نوفمبر 2008.

9) عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 5، سنة 1402 هـ/ 1982م. ص 190.

10) حدثنا القرآن الكريم عن نماذج لنساء شاركن في إدارة الحياة السياسية منها "ملكة سبأ".

11) بما في ذلك النساء في العالم العربي والإسلامي، رغم أن الدين الإسلامي جعل مسؤولية بناء الدولة منوطا بالرجل والمرأة على السواء.

12) تنص المادة 31 من الدستور الجزائري الحالي على أنه «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».

13) المواد 50 و51 من الدستور.

14) تنص المادة 1/29 من الدستور الجزائري الحالي على أن «كل المواطنين سواسية أمام القانون».

15) أحمد فتحي سرور. الحماية الدستورية للحقوق والحريات. دار الشروق، القاهرة، ط2، سنة 2000 م. ص 112.

16) من ذلك مشاركتها في الانتخابات التشريعية لسنة 2007، حتى أن بعض النساء –خاصة في المناطق النائية– لم يمارسن هذا الدور بسبب تولي الزوج أو الأب أو الأخ أو الابن الانتخاب بدلها عن طريق الوكالة، وهنا تطرح كثير من التساؤلات؟

17) عدل دستور 1996 بموجب القانون رقم 08–19 المؤرخ في 17 ذي القعدة عام 1429هـ الموافق لـ 15 نوفمبر سنة 2008 (الجريدة الرسمية، عدد 63، الصادرة في 16 نوفمبر سنة 2008).

18) علما أن الجزائر مصنفة عالميا في المرتبة 122 من مجموع حوالي 192 دولة في مسألة تقلد النساء لمناصب صنع القرار حيث لا توجد سوى وزيرتين تشغلان منصبين ذوي طابع سياسي مهتمة بالأسرة والثقافة.

19) تنص المادة 3/101 من الدستور أنّه «يعين رئيس الجمهورية الثلث الآخر من أعضاء مجلس الأمة من بين الشخصيات والكفاءات الوطنية في المجالات العلمية والثقافية والمهنية والاقتصادية والاجتماعية».

20) قانون رقم 12–03، مؤرخ في 18 صفر عام 1433هـ الموافق لـ 12 يناير 2012م يحدد كيفيات توسيع حظوظ تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة (الجريدة الرسمية، ع 46، الصادرة بتاريخ 20 صفر 1433 هـ الموافق لـ 14 /1/ 2012م).

21) عُدّلت المادة 31 مكرر من الدستور المتعلقة بترقية الحقوق السياسية للمرأة في 15 نوفمبر 2008، وصدر القانون العضوي المحدد لكيفية هذه الترقية والتوسع في 14 يناير 2012.

22) منها مصادقة الجزائر على الاتفاقية الخاصة بالقضاء على التمييز تجاه المرأة، الصادرة عن الأمم المتحدة سنة 1979، حيث انضمت إليها الجزائر في 22/1/1996، وتحفظت على بعض موادها (الجريدة الرسمية رقم 6، الصادرة بتاريخ 24/1/1996).

23) رغم مختلف التحفظات التي أبداها المجتمع المدني الجزائري حول فكرة المساواة المطلقة بين الجنسين، خاصة في إبرام الرابطة الزوجية وحلها، إلا أن المشرع الجزائري ساوى بين الجنسين في ذلك إثر التعديل الذي مس قانون الأسرة في 27 فبراير 2005.

24) تضمنت المادة 2 من هذا القانون التي أحالت عليه المادة 5 منه تحديد النسب (الكوطة) المخصصة للمرأة في المجلس الشعبي الوطني والمجالس الولائية والمجالس الشعبية البلدية.

25) هو الغرفة الأولى في البرلمان الجزائري (المادة 98 من الدستور 96)، حيث ينتخب أعضاؤه لمدة 5 سنوات (المادة 102 من الدستور الجزائري)

26) جريدة الشروق اليومي الصادرة بتاريخ 14 ماي 2012.

27) سبق توضيح مواد الترغيب والترهيب في ذلك القانون.

28) جريدة الشروق اليومي الصادرة بتاريخ 14 ماي 2012 م.

29) هذا لا يعني أن الرجل هو المؤهل لذلك، فحاله لا يختلف كثيرا عن حال المرأة، وهنا لا بد من إعادة النظر في شروط المترشح والتأكيد على المستوى العلمي له قبل أي شيء آخر.

30) مالك بن نبي. مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، سوريا، ط4،

1404هـ/1984م. ص 53.

31) بيسان الشيخ. حقوق المرأة التي لا تزهر في الربيع العربي. مقال منشور بالموقع الالكتروني www.alawan.org، نشر بتاريخ 12مارس2012.

32) نعيم عطية. النظرية العامة للحريات الفردية. رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، سنة 1963–1964. ص 15.

33) رقية المصدق. المرأة والسياسة، التمثيل السياسي في المغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990م. ص75.

34) عبد القادر عرابي عبد الله الهمالي. المرأة العربية والمشاركة السياسية. دراسة ميدانية حول تغيير الاتجاهات السياسية للمرأة العربية. منشورات جامعة قاريونس، 1983. ص13.

35) نفس المرجع. ص42.

36) محمد الغزالي. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث. دار الصديقية ، الجزائر، ط 1، 1410هـ/ 1989م. ص47.

37) سورة النحل الآية 97.

La participation politique des femmes algériennes à la lumière de l'amendement constitutionnel

Dr. Malika KHECHEMOUN (*)

résumé

Cette recherche traite la question de la participation politique des femmes algériennes, ce problème représente l'une des préoccupations de la société, et vise à mettre en lumière certains aspects de la crise que connaît le monde arabe dans son ensemble, ce qui nécessite, debout sur les causes de la présence modeste de femmes algériennes dans la scène politique, et en suivant les dispositions constitutionnelles, avant sa modification ou après, sans parler de la prise de la participation politique des femmes algériennes en vertu de la loi organique n°12-03 et des élections législatives qui ont eu lieu le 10 mai 2010.

(*) – Université d'Oum El Bouaghi, Faculté de Droit et Sciences Politiques, Département de Droit.

عناصر الخطورة الإجرامية في جرائم التخريب والإرهاب مقارنة بجريمة الحرابة

بقلم
أ/ عبد الكريم تافرونت (*)(**)

ملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز عنصر الخطورة الإجرامية في الجرائم الإرهابية من الناحية التشريعية والقانونية، ومدى تطابق ذلك مع جريمة الحرابة في التشريع الإسلامي، وخلص البحث إلى توافر تلك الخطورة بشكل واضح بدء من تعريف تلك الجرائم، مرورا بتكييفها القانوني، وصولا لمقدار ونوعية العقوبات المقررة لها وتطبيقها بأثر رجعي رغم مخالفة ذلك لمبدأ الشرعية، مع التطابق بين جرائم الإرهاب والحرابة في تلك العناصر.

مقدمة

مما لا يختلف عليه اثنان أن ظاهرة الإرهاب تشكل واقعا مريرا يهدد الأمن العام، ويعرض النظام الاجتماعي للانهيار بدء بمس سلامة الأفراد في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وصولا إلى شل أو القضاء على مؤسسات الدولة دون استثناء.

وهذا الهاجس الذي تشكله ظاهرة الإرهاب انعكس على آليات معالجتها والقضاء عليها ومنها الآلية القانونية والتشريعية، سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي مما صعب توحيد الرؤى وغيب النسق الواضح في ذلك.

وبالعودة إلى التشريع الجزائري نجد أن المشرع قد تصدى في بداية الأمر للظاهرة بتشريع خاص سنة 1992 والمتمثل في قانون 92-03 لمكافحة التخريب والإرهاب، ثم عمد بعد ذلك إلى مراجعة موقفه بإدماج تلك الأحكام المستقلة ضمن التشريع العقابي العام في قانون العقوبات، ولعل هذا الاضطراب راجع لمدى خطورة الظاهرة الإرهابية على مستوى الأفراد والدولة سواء.

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة خنشلة ـ الجزائر.
(*) باحث في الدكتوراه بقسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة ـ الجزائر.

إشكالية البحث:

مما سبق يمكن أن نطرح الإشكالية الرئيسية في هذا البحث والتي يمكن إجمالها في التساؤلين التاليين: ما مدى توافر عنصر الخطورة الإجرامية في جرائم الإرهاب، وفي أية مواضع يكمن ذلك؟ وما مدى تطابق جريمة الإرهاب مع الحرابة التي عرفها التشريع الإسلامي في هذا العنصر أي الخطورة الإجرامية؟.

الهدف من البحث:

إن الهدف المرجو تحقيقه من خلال هذا البحث، هو الإجابة على التساؤل المطروح في الإشكالية، والتوصل إلى إبراز العلاقة بين الظاهرة الإرهابية الحديثة خصوصا في الجزائر وبين جرائم الحرابة التي عرفها المجتمع الإسلامي حتى في فترة الوحي من حيث مواطن الخطورة فيهما على الفرد والمجتمع.

أولا- من حيث التعريف:

1.تعريف جريمة الإرهاب:

أ-لغة: جاء في لسان العرب "... رهب بالكسر، يرهب رهبة ورهبا بالضم، ورهبا بالتحريك أي خاف، ورهب الشيء رهبا ورهبة: خافه، وترهب غيره إذا توعده، والرهبة، الخوف والفزع"[1].

وجاء في القاموس المحيط: "رهب كعلم، رهبة ورهبا... وأرهبه و استرهبه: أخافه، وترهبه: توعده"[2].

فكلمة الإرهاب مرتبطة بما يتولد في النفس من "الرهبة... وهي الحالة التي ترهب أي: تفزع وتخوّف، وفي رواية (أسمعك راهبا) أي خائفا"[3].

أما عن كلمة الإرهاب في القرآن الكريم فوردت بمعنى الخوف والفزع في مواضع أهمها:

قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوةٍ ومِنْ رِبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَ الله وَعَدُوكُمْ﴾[4].

فهذه الآية واضحة في خطابها الموجّه للمؤمنين "بالله ورسوله-أن أعدوا- ما أطقتم أن تعدوه من الآلات... من السلاح والخيل... تخيفون بأعدائكم ذلك عدو الله وعدوكم من المشركين"[5].

فاستفراغ المؤمنين جهدهم في الإعداد يولد في نفوس العدو حالة من "الإرهاب -أي- جعل الغير راهبا، أي خائفا"[6].

كما جاء في قوله تعالى: ﴿لأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَفْقَهُونَ﴾[7].

ففي هذه الآية خاطب الله تعالى "أمة محمد ﷺ مخبرا أن اليهود والمنافقين أشد خوفا من المؤمنين منهم من الله تعالى... وذلك لقلة فهمهم للأمور وتوفيقهم للحق"[8].

فمدلول الخطاب أن رهبتهم -أي اليهود- في السر منكم أشد من رهبتهم من الله التي يظهرونها لكم... ويجوز أن يريد أن اليهود يخافونكم في صدورهم أشد من خوفهم من الله"[9].

ب-اصطلاحا:

بسبب الانتشار العالمي لظاهرة الإرهاب حاول الفقهاء أن يضعوا تعريفا دقيقا وموحدا لهذه الجريمة غير أنهم لم يصلوا إلى ذلك فعرفها البعض بأنها "أعمال عنف ضد الأشخاص أو الأموال على نحو يشيع في المجتمع كله حالة ذعر والشعور العميق بانعدام الأمن، ينجم عنها نوع من التفكك الاجتماعي وتحد من إمكانية رد الفعل في مواجهة الاعتداء"[10].

ويرى البعض أنه "يعتبر عملا إرهابيا كل الجرائم والأعمال التحضيرية بقصد ارتكاب الجرائم والاتفاقات التي تهدف عن طريق العنف أو التخويف إلى فرض مذهب معين سياسي أو اجتماعي"[11].

كما عرف بأنه "إرهاب المدنيين الآمنين والاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم بينما هم لا علاقة لهم بشكل مباشر بالقضية التي يدور حولها الصدام بين مرتكبي الأعمال الإرهابية وخصومهم"[12].

وبالعودة إلى المرسوم التشريعي الجزائري رقم 92-03 المتعلق بمكافحة التخريب والإرهاب، نجد أن المشرع تطرق مباشرة إلى سرد بعض الصور التي تتخذها هذه الجريمة إضافة إلى التركيز على الآثار المترتبة عن تلك الصور والممارسات بعيدا عن إعطاء تعريف جامع ومجرّد للظاهرة الإرهابية.

ونفس الأسلوب كرره المشرع الجزائري حين ألغى المرسوم رقم 92-03 وضمن جرائم التخريب والإرهاب في قانون العقوبات المعدل في فيفري 1995 وفق المادة 87 مكرر منه[13]، ولعل ذلك راجع إلى خطورة هذا النوع من الجرائم.

2.تعريف جريمة الحرابة:

أ-لغة:

جاء في لسان العرب "... والحرب بالتحريك: أن يُسلب الرجل ماله، حربه يحربه إذا أخذ ماله، فهو محروب وحريب من قوم حربى وحرباء... وحريبته ماله الذي سلبه، لا يسمى بذلك

إلا بعدما يسلبه "[14].

وجاء في القاموس المحيط "... حربه حربا، كطلبه طلبا: أي سلبه ماله، فهو محروب وحريب ج حربي وحرباء وحربته تحريبا... وحريبته ماله الذي سلبه أو ماله الذي يعيش به "[15].

ب-اصطلاحا:

عرفها ابن الحاجب من المالكية بأنها: " كل فعل يقصد به أخذ المال على وجه يتعذر معه الاستغاثة عادة من رجل أو امرأة أوحر أو عبد أو مسلم أو ذمي أو مستأمن "[16].

وعرفها الحنفية بأنها "الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من المرور وينقطع الطريق "[17].

وعند الشافعية "قطع الطريق هو البروز لأخذ مال أو لقتل، وإرعاب مكابرة، اعتمادا على الشوكة مع البعد عن الغوث "[18].

باستقراء التعاريف السابقة نجد أنها تتفق من حيث عجزها عن إعطاء التعريف الجامع المانع للجريمة، حيث ركزت على جانبين أو عنصرين في الحرابة وهما وسيلة الفعل وما ينتج عنه من أثر.

فتعريف المالكية ركز على عنصر استعمال القوة في أخذ المال فأوردوا تعذر الاستغاثة، في حين نجد الحنفية يضيفون لهذا العنصر انقطاع الطريق على المارة كنتيجة حتمية لأخذ المال بالقوة.

أما الشافعية فتوسعوا في تعريفهم حيث زيادة على أخذ المال باستعمال القوة وانعدام الغوث كما عند السابقين أضافوا عنصر القتل وإرعاب الآخرين كمظهر من مظاهر جريمة الحرابة وهو التعريف الأكثر شمولا لجوانب هذه الجريمة.

مما سبق يتضح مدى صعوبة إعطاء التعريف لهذه الأعمال الإجرامية المعبر عنها بالأفعال الإرهابية أو الحرابة وهذا دليل على مدى خطورتها.

ثانيا- السند القانوني:

1.في جرائم الإرهاب:

إن إلغاء نتائج الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991 تعد البذرة الرئيسية للظاهرة الإرهابية في الجزائر، حيث صاحب ذلك حلول المجلس الأعلى للدولة محل رئيس الجمهورية.

وبعد إعلان هذا المجلس حالة الطوارئ في البلاد بإصداره للمرسوم رقم 92-44 بتاريخ 09 فيفري 1992 ازدادت درجة الاحتقان والتوتر والتي انفجرت لتجعل من الجزائر مسرحا لجرائم لم تعرفها في فترة ما بعد إخراج المستعمر ولمعالجة هذا الوضع الحرج عمدت "السلطات إلى وضع المرسوم التشريعي رقم 92-03 المؤرخ في 1992.09.03المتعلق بمكافحة أعمال التخريب

والإرهاب، وهو المرسوم الذي ألغي بموجب الأمر رقم 95-10 المؤرخ في1995.02.25 بعدما أدمجت مجمل أحكامه في قانون العقوبات (المواد من 87 مكرر إلى 87 مكرر 10).

وأخيرا أضاف القانون رقم 01-09 المؤرخ في 2001.06.26 فعلان آخران يأخذان وصف الجريمة الإرهابية أو التخريبية وهما انتحال صفة إمام مسجد واستعماله مخالفة لمهمته النبيلة وذلك في المادة 87 مكرر 10 "[19].

مما سبق تتضح الخطورة الإجرامية في جرائم الإرهاب وفقا للمعالجة التشريعية والتي تمت بصورة غير متسقة حيث بدا جليا مدى غياب وضوح الرؤية لدى المشرع في الآليات الأكثر نجاعة لمحاربة هذه الجريمة والوقاية منها من خلال إصدار السلطات لمرسوم تشريعي مستقل في بداية الأمر ثم إدماج أحكامه فيما بعد ضمن قانون العقوبات.

زيادة على هذا فإنه و "بوجه عام يؤخذ على أحكام القانون المتعلق بالأفعال الإرهابية أو التخريبية ركاكة الصياغة وعدم التركيز، والطابع الفضفاض للعبارات المستعملة، والنقص في الدقة القانونية "[20]،نتيجة لما نتج عن الأفعال الإرهابية من اضطراب وعدم اتضاح الرؤية على المستوى الفردي و المؤسساتي على حد سواء، وذلك من حيث رد الفعل الأنجع والموقف المناسب اتخاذه لمواجهة الظاهرة، أو على الأقل التخفيف من أثارها التي كادت أن تنسف أركان الدولة و المجتمع معا.

2- دليل تجريم الحرابة:

أ-إن الأصل في تجريم أفعال الحرابة هي قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الذِينَ يُحَارِبُونَ الله ورَسُولَهُ ويَسْعَونَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقتّلوا أو يُصلّبوا أو تُقطّع أَيْدِيهِمْ وأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أو يُنْفَوا مِنَ الأَرْضِ ﴾[21].

إن المتأمّل في الآية السابقة يستنتج مدى خطورة الأفعال التي تشكلها هذه الجريمة، حيث لم تخص الآية في الصور التي تتخذها الحرابة بل عبرت عنها بمحاربة الله ورسوله بالرغم أن الاعتداء يكون على الأشخاص من مستعملي الطريق.

وأمام هذه الخطورة لم تحدد الآية فعلا بعينه يشكل الركن المادي لجريمة الحرابة بل عبرت عنها بمطلق الإفساد في الأرض مما جعل الفقهاء يضمنون هذه الجريمة عدة أمور أهمها:

-"معاني التمرد على الولاية العامة والمجاهرة بالإجرام.

-الاتفاق الجنائي إذ أنها في غالبها عمل مشترك مبني على اتفاق وتعاون أفراد على الإثم

والعدوان.

-جرائم القتل وسلب الأموال وقد يكون فيها هتك أعراض "[22].

ب-إن مما يستدل به على الحرابة من السنة ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "مَن حَمَلَ عَلَيْنَا السّلَاحَ فَلَيْسَ مِنّا "[23].

وتظهر مدى خطورة هذه الجريمة في العبارة التي استعملها الرسول ﷺ وقد أوتي جوامع الكلم بقوله- علينا السلاح-

فقطع الطريق يكون على المارة أي على البعض من الناس من مستعمليه والذين تم الاعتداء عليهم، غير أن الحديث جاء بلفظ -علينا- وكأن العدوان تجاوز أولئك ليعم كل المواطنين لما ينتج عن هذه الجريمة من فزع عام.

ثالثا- من حيث التكييف:

1-تكييف الجرائم الإرهابية:

تنص المادة 27 من قانون العقوبات الجزائري على أنه: "تقسم الجرائم تبعا لخطورتها إلى جنايات وجنح ومخالفات، وتطبق عليها العقوبات المقررة للجنايات أو الجنح أو المخالفات".

فالمشرع الجزائري قد رتب الجرائم حسب تفاوتها في درجة الخطورة إلى ثلاثة أنواع، بداية بالجنايات كأخطر نوع، ثم الجنح فالمخالفات.

وبناء على هذا تكون نوع العقوبة المقررة ذات صلة بدرجة الخطورة المشكلة من الفعل المجرّم على الأمن والاستقرار بصفة عامة في المجتمع.

وباستقراء المادة 27 من قانون العقوبات السابقة، إضافة للمادة 05 من نفس القانون والتي تتحدث عن العقوبات الأصلية في مادة الجنايات يتضح " أن العبرة في وصف الجريمة وتصنيفها ضمن الجناية أو الجنحة أو المخالفة هو بالنظر إلى نوع العقوبات المقررة قانونا للجريمة.

والناظر للعقوبات المقررة لجريمة الإرهاب في قانون العقوبات الجزائري يلاحظ أنها -ذات- العقوبات المقررة للجنايات.

وبالتالي يعتبر العمل الإرهابي جناية، بل من أخطر الجنايات نظرا لأنها تخضع للظروف المشددة كما هو ظاهر بنص المادة 87مكرر 01 "[24].

وبالعودة إلى هذه المادة -87 مكرر 01- نجد أنها تنص على أنه : "تكون العقوبات التي يتعرض لها مرتكب الأفعال المذكورة في المادة 87 مكرر أعلاه، كما يلي:

- الإعدام عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون السجن المؤبد.

- السجن المؤبد عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون السجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة.
- السجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة عندما تكون العقوبة المنصوص عليها في القانون السجن المؤقت من خمس سنوات إلى عشر سنوات.
- تكون العقوبة مضاعفة بالنسبة للعقوبات الأخرى.

وتطبق أحكام المادة 60 مكرر -المتعلقة بالفترة الأمنية-على الجرائم المنصوص عليها في هذه المادة.

ويقصد بالفترة الأمنية حرمان المحكوم عليه من تدابير التوقيف المؤقت لتطبيق العقوبة، والوضع في الورشات الخارجية أو البيئة المفتوحة، وإجازات الخروج، والحرية النصفية والإفراج المشروط و هذا الإجراء داخل إطار التشديد على مرتكب الأفعال الإرهابية.

مما سبق يتضح أن الجرائم الموصوفة بالإرهاب ونظرا لدرجة خطورتها القوية تخضع في كل حالاتها للظروف المشددة، وعليه فهي من قبيل الجنايات، إلا ما استثنته المادة 87 مكرر 10 و هي حالة محصورة في أداء الخطبة داخل مسجد أو مكان عمومي لإقامة الصلاة بغرض الإشادة بالأفعال الإرهابية أو المساس بتماسك المجتمع والتي تعد جنحة.

وبناء على توافر الخطورة الإجرامية وقوتها فإن المشرع الجزائري ميز الإرهاب عن الجرائم السياسية -الأخرى- بأن جعله من ضمن جرائم القانون العام -كحالة تسليم المجرمين-وميزه عن جرائم القانون العام نظرا لهدفه أو ركنه المعنوي الخاص المتمثل في بث الرعب والفزع "[25].

ولعل هذا ما يبرر لجوء المشرع الجزائري في بداية الأمر إلى المعالجة القانونية للظاهرة عن طريق إصدار تشريع خاص بها خارج قانون العقوبات والمتمثل في المرسوم التشريعي رقم 92-03.

2-تصنيف جريمة الحرابة:

تنقسم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي بحسب جسامة العقوبة المقررة لها إلى ثلاثة أقسام هي:

أ-جرائم الحدود: وهي الجرائم المعاقب عليها بحد، وهو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى إذ أنها محددة ومعينة تعيينا ليس لها حد أدنى ولا حد أعلى، كما أنها لا تقبل الإسقاط لا من الأفراد ولا من الجماعة.

ب- جرائم القصاص والدية: والقصاص والدية عقوبة مقدرة حقا للأفراد، إذ ليس لها حد أعلى وحد أدنى تتراوح بينهما، غير أنه من حق المجني عليه أن يعفو عنها إذا شاء، وهذا العفو يعتبر مسقطا للعقوبة.

جـ-جرائم التعازير: وهي المعاقب عليها بالتأديب، وهذه الجرائم غير محدودة من حيث الأفعال المشكّلة لها كما في الحدود والقصاص والدية، وقد جرت الشريعة على عدم تحديد عقوبة الجريمة التعزيرية، واكتفت بتقرير مجموعة من العقوبات بين حد أقصى وأدنى، وتركت للقاضي أن يختار أنسبها لظروف الجريمة والمجرم[26].

وبالنظر إلى الأقسام الثلاثة السابقة للجرائم يتضح جليا أن جرائم الحدود هي أخطر الأنواع انطلاقا من نوعية العقوبات المقررة لها، زيادة على عدم قابليتها للعفو والإسقاط من قبل المجني عليه أو ولي الأمر أو المجتمع بأكمله كونها مقررة حقا لله تعالى.

وبالعودة إلى موقع جريمة الحرابة نجد أنها من ضمن جرائم الحدود وبهذا يتضح مدى خطورتها على الأمن العام والخاص في المجتمع.

رابعا- من حيث مقدار العقوبة:

1.في جرائم الإرهاب:

لقد تمت الإشارة سابقا- في السند القانوني لجريمة الإرهاب- إلى أن أول معالجة تشريعية لظاهرة الإرهاب في الجزائر تتمثل في إصدار المشرع للمرسوم رقم 92-03 المتعلق بمكافحة التخريب والإرهاب.

وباستقراء التوجه العام للمشرع في هذا المرسوم من حيث الحزم في التعامل مع هؤلاء المجرمين نجد أنه يطغى عليه طابع التشديد والقسوة مثل المادة 4 من ذلك المرسوم المتعلقة بالإشادة أو تشجيع الأعمال الإرهابية؛

حيث إذا ما قارنا هذا النص بالمادة 96 من قانون الإعلام آنذاك سواء على مستوى العقوبة السالبة للحرية أو الغرامات المالية نجد أن المرسوم رقم 92-03 هو الأكثر شدة[27].

فالمادة 4 تعاقب على تلك الأعمال بالسجن من خمس سنوات إلى عشر سنوات بينما المادة 96 من قانون الإعلام تقضي بعقوبة تتراوح من سنة إلى خمس سنوات.

وفي الغرامات تقضي المادة 4 من قانون 92-03 بعقوبة تتراوح بين 10.000 إلى 500.000دج بينما المادة 96 تنص على غرامة تتراوح بين 10.000 إلى 100.000 وعليه فعنصر الخطورة واضح في جرائم الإرهاب وما يرتبط بها من إشادة وتشجيع وتمويل وغيرها.

وبالعودة إلى المادة 8 من قانون 92-03 والتي أدمجت أحكامها في المادة 87 مكرر 1 من قانون العقوبات بداية من سنة 1995 يتضح جليا مضاعفة العقاب لكل مجرم تتخذ الأفعال التي جاء بها وصف الجرائم الإرهابية.

ومن صور التشديد في المادة 87 مكرر 1 تحويل السجن المؤبد إلى الإعدام ورفع السجن المؤقت من 10 إلى 20 سنة إلى السجن المؤبد، ونفس النمط بالنسبة للعقوبات الواردة في الفقرات المتبقية من هذا النص.

وهذه النظرة المتسمة بالتشديد والقسوة من طرف المشرع سواء في المرسوم التشريعي رقم 92-03 أو قانون العقوبات في مقابلة هذا الصنف من الجرائم -الإرهابية- ناتج عن مدى خطورتها وتهديدها للمجتمع سواء على المستوى الفردي أو مستوى الدولة والمجتمع ككيان.

2-في جريمة الحرابة:

لقد جاء نص الآية 33 من سورة المائدة السابق ذكرها في - دليل تجريم أفعال الحرابة- بأربعة أصناف من العقوبة على المجرم المحارب، وقد فصلت الآية بين هذه الأصناف باستعمال حرف -أو- والذي يعد الأصل والمرجع في الخلاف بين الفقهاء[28].

فمنهم من قال أن حرف - أو- جاء للتخيير مثل الإمام مالك وسعيد بن المسيب والضحاك وعمر بن عبد العزيز وإبراهيم النخعي، ومنهم من قال أن هذا الحرف جاء للبيان والتفصيل فتكون العقوبات في الآية جاءت مترتبة على قدر الجريمة حيث أن لكل جريمة في أفعال الحرابة عقوبة بعينها وبه قال الجمهور من الحنابلة والشافعية و الحنفية والزيدية.

وبعيدا عن هذا الخلاف الفقهي حول دلالة حرف - أو- فإن ما يهمنا هنا هو مدى دلالة هذه العقوبات على عنصر الخطورة في الأفعال المشكلة لجريمة الحرابة والذي يظهر من خلال:

أ- إن تعدد العقوبات في جريمة الحرابة وشدتها دليل على خطورة أفعال هذه الجريمة، والمتأمل في تلك العقوبات يجد أن كل واحدة أشد من الأخرى حيث لا يكاد المجرم المحارب إذا ما خُيّر بين أحدها أن يسهل عليه ذلك.

فالقتل والصلب و نوعية القطع - أي اليد والرجل من خلاف - وكذا النفي والإبعاد كلها متفقة ومتقاربة من حيث درجة الإيلام.

ب- لو عدنا إلى التعبير الوارد في الآية للدلالة على العقوبة نجد تكرار وصف التشديد باستعمال حركة الشدة في : (يقتّلوا، يصلّبوا، تقطّع) وكأنه لا يكفي القتل أو الصلب أو القطع على الوجه المعتاد بل لابد من التشديد فيه بالتّقتيل أو التّصليب أو التّقطيع، وهذا التشديد يكون سواء في الوضعية أو الآلة أو غيرهما.

وبالعودة إلى حديث: "من حمل علينا السلاح فليس منا" الذي سبق ذكره - في السند القانوني للحرابة- فإن فيه ما يدل على خطورة هذا الفعل، حيث إن ورود عبارة "ليس منا" يبين تغليظ

العقوبة نظرا لخطورة الفعل إلى درجة يخرج فاعله من جماعة المسلمين فيصبح ليس منهم.

مما سبق يتضح أن جريمة الحرابة "ليست في حاجة إلى بيان مقدار الأذى الاجتماعي الذي ينال الناس بارتكابها، فهي إرهاب للمحكومين وتمرد على الحاكمين، وإهمال لكل الفضائل الإنسانية والاجتماعية.

وكان الإصلاح يقتضي ترويع هؤلاء ليمتنعوا عن ترويع الآمنين وإفساد الأرض ومحاربة الله والسعي بالشر... وإن العاقل يجد تناسبا واضحا بين هذه الجريمة وعقوبتها، فهي أذى مطلق ولا يصح أن يُرحم مرتكبه"[29].

خامسا- من حيث التطبيق الزماني:

1.في جرائم الإرهاب:

سبق وأن قلنا أن أول قانون جزائري صدر من أجل مواجهة الأفعال الموصوفة بالإرهاب هو المرسوم التشريعي رقم 92-03، فكيف طبق هذا المرسوم من حيث الزمان؟.

بالعودة إلى المادة 42 من المرسوم السابق ذكره نجد أنها تنص على ما يلي:"تحول الإجراءات القضائية المتعلقة بالجرائم المنصوص عليها في الفصل الأول أعلاه، التي هي بصدد التحقيق أو المحاكمة لدى الجهات القضائية العادية بقوة القانون بطلب من النائب العام لدى المجلس القضائي الخاص إلى المجلس القضائي الخاص المختص إقليميا".

إذن يكون "القانون الجزائري، ومن خلال ما سبق ذكره بموجب نص المادة 42 منه فإنه ورد بأثر رجعي، حيث أن الأحداث الإرهابية انطلقت في الجزائر على إثر إلغاء الانتخابات التشريعية...

وتعتبر أول عملية إرهابية حصلت في10 فيفري 1992 ضد رجال الأمن في حي بوزرينة بالقصبة... بينما قانون مكافحة التخريب والإرهاب صدر في 30 سبتمبر 1992 أي بعد انقضاء مدة تقارب سبعة (7) أشهر عن أول عملية.

وبالتالي فهذا القانون دخل حيّز النفاذ بأثر رجعي"[30] دون التفرقة بين ما هو أصلح للمتهم وما هو غير ذلك، علما أن العقوبات الواردة في المادة الثامنة منه كلها تحمل وصف التشديد.

ولا شك أن التطبيق الرجعي لقانون 92-03 ناتج عن درجة خطورة الأفعال المجرّمة التي تضمنتها أحكامه، غير أن ذلك ليس بالأمر المستساغ من الناحية القانونية ووفق مقتضيات العدالة لما في ذلك من المساس واعتداء على مبدأ دستوري وسامي والمتمثل في مبدأ الشرعية الجنائية.

وعلى هذا نجد أنه لما دخل قانون 92-03 مرحلة التطبيق العملي والواقعي استدركت

المحكمة العليا ذلك الأمر حيث جاء في قرار لها أنه "من المقرر أن لا يسري قانون العقوبات على الماضي إلا ما كان منه أقل شدة، وأن التخلي عن قضايا مكافحة الإرهاب والتخريب يكون بقوة القانون بناء على طلب من السيد النائب العام لدى المحكمة الخاصة.

ولما ثبت –في قضية الحال– أن المرسوم التشريعي المذكور أعلاه أي قانون 03/92 لم يصدر إلا بعد حوالي خمسة أشهر من ارتكاب المتهم للوقائع فإن حكم محكمة الجنايات المطعون فيه جاء مخالفا لنص القانون الذي يمنع تطبيق القانون بأثر رجعي إلا إذا كان في صالح المتهم..."[31].

2.في جريمة الحرابة:

عرفنا أن جريمة الحرابة ثابتة بالآية 33 من سورة المائدة، ولمعرفة مدى تطبيق أحكامها بأثر رجعي أم لا، لا بد من التعرف على سبب نزولها، لنرى إن طُبق ما جاءت به من عقوبات على الأشخاص الذين نزلت فيهم.

وعن سبب نزول الآية السابقة روى الإمام مسلم عن أنس :«أن أناسا من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها(*)، فقال لهم رسول الله ﷺ: إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحّوا، ثم مالوا إلى الرعاة فقتلوهم، وارتدّوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أثرهم،فأُتِي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا "[32].

مما سبق "فإن الآية تكون قد نزلت بعقوبة فعل سابق عليها، ومن ثم يكون لها أثر رجعي، والجمهور يرجح الرواية القائلة بأن الآية نزلت لعقاب العرنيين، وعلى هذا يكون الرأي الراجح أن الآية لها أثر رجعي...

ولا شك أن المصلحة العامة هي التي اقتضت أن يكون للنص أثر رجعي، فقد كان حادث العرنيين فضيعا، يوشك لو لم يؤخذ أصحابه بعقوبة رادعة أن يجرئ الناس على المسلمين، وعلى النظام الجديد، وأن يشجع على قطع الطريق وزعزعة الأمن والنظام، فكان لا بد من عقاب رادع على هذه الجريمة.

ولكن العقاب الرادع يقتضي أن يجعل للنص أثرا رجعيا، فجُعل له هذا الأثر حفظا للأمن العام وحماية للجماعة ونظامها... وهو الغرض الأول والأخير من جعل الأثر الرجعي للنص الجنائي "[33].

أما الإمام محمد أبو زهرة فيرى غير ذلك فيقول :"على أن لنا في هذا الخبر– حادثة العرنيين – نظر آخر، ذلك أن الخبر وإن لم يكن في سنده نقد، ففي متنه شذوذ لا يتفق مع المقررات

الإسلامية الثابتة من الدين بالضرورة.

ففي الخبر أنه سَمَلَ أعينهم وتركهم حتى يموتوا عطشا... وليس مستساغا في الإسلام تركهم يموتون عطشا"[34]. غير أن هذا الإشكال تجيب عنه رواية مسلم بقوله: "إنما سَمَلَ رسول الله ﷺ أعين أولئك لأنهم سَمَلُوا أعين الرُّعاة"[35]. فيكون هذا من قبيل القصاص وعليه يبدو رجحان التطبيق الرجعي لأحكام آية الحرابة نظرا لدرجة الخطورة في الجرائم التي نصت عليها.

خاتمة

من خلال ما تقدم يتبين أن موضوع الإرهاب من أشد المسائل القانونية تعقيدا، حتى نجد أن أغلب التشريعات ومنها الجزائري يتحاشى وضع تعريف للإرهاب ويتخذ صور أخرى للنص عليه وهو نفس النسق الوارد في الآية (33) من سورة المائدة من خلال استعمال عبارة: ﴿يحاربون الله ورسوله﴾ للدلالة على المحاربين، ولعل الغرض من ذلك هو الوصول إلى استيعاب الظاهرة من حيث جميع صورها والأفعال المشكلة لها.

ونفس التطابق بين جريمة الإرهاب والحرابة يظهر من خلال توافر الخطورة الإجرامية بكل مكوناتها سواء في التجريم أو التكييف القانوني لأفعالها، ونوعية العقوبات المقررة لها، وصولا إلى السريان الرجعي من حيث الزمان، مما يستوجب ضرورة التعمق في السياسة الجنائية للتشريع الإسلامي في مكافحة هذه الظاهرة للاستفادة من تجربتها.

ـ الهوامش:

(1)– ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، 1988، مج2، ص 1237، مادة: رهب.

(2)– الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، د.ت، ج1، ص76، فصل الراء، باب الباء.

(3)– ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، دار الرسالة، ط1، 1999، ج1، ص174.

(4)– سورة الأنفال، الآية60.

(5)– ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، المسمى جامع البيان في تأويل القرآن– دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، مج6، ص274.

(6)– ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج10، ص56.

(7)– سورة الحشر، الآية 13.

(8)– ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، طباعة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، ط1، 1991، ج14، ص384، 385.

(9)– الخوارزمي، الكشاف، دار الفكر، 1979، ج4، ص85.

(10)– محمد أبو الفتح الغنام، الإرهاب وتشريعات المكافحة في الدول الديمقراطية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1991، ص60.

(11)– محمد مؤنس محب الدين، الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الوطني والدولي، دار الفكر العربي، 1987،

ص200.

(12)– محمود صالح العادلي، موسوعة القانون الجنائي للإرهاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 2003، ص29.

(13)– انظر في هذا: –المرسوم التشريعي رقم 92–03 المؤرخ في 3 ربيع الثاني 1413 الموافق لـ 30 سبتمبر 1992 المتعلق بمكافحة التخريب والإرهاب، المادة 1.

–الأمر رقم 95–11 المؤرخ في 25 فبراير 1995 المتضمن تعديل قانون العقوبات، المادة 87 مكرر.

–عبد الرحمن بوقرنوس، تعريف الإرهاب والعقوبات المقررة له، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية 2007–2008، ص 32 وما بعدها.

–بن وارث م، مذكرات في القانون الجزائي الجزائري –القسم الخاص–دار هومة الجزائر، ص69 وما بعدها.

(14)– ابن منظور، المرجع السابق، المجلد الأول، ص595، مادة: حرب.

(15)– الفيروز آبادي، المرجع السابق، ج1، ص53، فصل الحاء، باب الباء.

(16)– الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ج8، ص428.

(17)– الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المطبعة الجمالية،القاهرة، ط1، 1328 ه، ج7، ص90.

(18)– الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، دار الفكر، د.ت، ج4، ص180.

(19)– أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة، ط2، 2004، ص45 إلى 48.

(20)– أحسن بوسقيعة، المرجع نفسه، ص48.

(21)– سورة المائدة، الآية 33.

(22)– عيسى العمري ومحمد شلال العاني، فقه العقوبات في التشريع الإسلامي، دار المسيرة، عمان، ط2، 2003، ص 137.

(23)– مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، د ت، كتاب الإيمان، باب قوله ﷺ: من غشنا فليس منا، الجزء 4، ص 99، حديث رقم 146.

(24)– عبد الرحمان بوقرنوس، المرجع السابق، ص171.

(25)– عبد الباسط العيودودي، تطبيق قانون مكافحة التخريب والإرهاب في الزمان، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، ابن عكنون، 1995–1996.

(26)– انظر في هذا: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994، ج1، ص78 إلى 80 بتصرف.

(27)– انظر: عبد الباسط العبدودي، المرجع السابق، ص103.

(28)– انظر في هذا: خالد رشيد الجميلي، الحدود في الفقه الجنائي الإسلامي المقارن، الدار الدولية، القاهرة، ط1، 2002، ص290 وما بعدها. وعيسى العمري ومحمد شلال العاني، المرجع السابق، ص146 وما بعدها. وعبد القادر عودة، المرجع السابق، ج2، ص645 وما بعدها.

(29)– محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي– العقوبة– دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، ص68.

(30)– عبد الباسط العيدودي، المرجع السابق، ص71–72.

(31)– قرارات المحكمة العليا، قرص مضغوط، تصميم وبرمجة وتنفيذ، شركة كليك لخدمات الحاسوب، المحمدية، الجزائر، الإصدار الرابع، 2006، قرار رقم 119932 بتاريخ 1994.03.22.

(*)– اجتووها: استوحموها، أي لم توافقهم لسقم أصابهم، قالوا: وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف. انظر: صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين، ج3، ص1296، الهامش رقم 3.

(32)– مسلم، نفس المرجع والصفحة، حديث رقم 1671.

(33)– عبد القادر عودة، المرجع السبق، ج1، ص268.

(34)– محمد أبو زهرة، المرجع السابق، الجريمة، ص289.

(35)– النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1997، ج11، ص158.

Les éléments du danger criminels dans les crimes qualifiés d'actes terroristes ou subversifs Etude comparée au crime de Hiraba

Abdelkrim TAFROUNT (*)(**)

Résumé :

L'objectif de cette recherche est de mettre en évidence l'élément du danger criminel dans les crimes terroristes du point de vue législatif et juridique, et de voir à quel pont ceci est conforme avec le principe de guerre dans la législation islamique.

La recherche a abouti au fait que ce danger existe clairement, à commencer par l'identification de ces crimes, en passant par leur adaptation juridique, et aboutissant à l'évaluation et ou type de la sonction établie, son application avec effet rétraactif, malgré le fait que cela n'est pas conforme avec le pricipe de la législation islamique, sa conformité entre les crimes terroristes et la guerre dans ces éléments.

(*) Université de Khenchela, Faculté de Droit et Sciences Politiques, Département de Droit - Algérie.

(**) Université de Batna, Faculté des sciences sociales et islamiques, Département des sciences islamiques – Algérie.

نظرات شرعية على نظرية القانون الطبيعي

ـ دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ـ

بقلم
د. موفق طيب شريف(*)

ملخص

عرف الفلاسفة منذ القدم فكرة القانون الطبيعي التي أسسوا عليها نظرية الحقوق بصفة عامة وحقوق الإنسان بصفة خاصة، وفي مقابل ذلك عرف فقهاء الإسلام حكم الفطرة التي يقوم فُطر الإنسان عليها.

ونظرية القانون الطبيعي تلتقي في تماس وفاقي أو خلافي مع الفقه الإسلامي في ثلاثة مواطن فكرية أساسية وهي:

- الحياة البدائية بين الطبيعة والفطرة.
- المصالح والحقوق المقدّسة والمشتركة بين البشر.
- العقل ودوره في التشريع.

وتُشكّل هذه العناصر عناوين لمباحث ثلاث ضمن هذا المقال، يتم من خلالها توجيه نظرة الفقه الإسلامي وموقف فقهائه من خلال أصوله وقواعده من نظرية القانون الطبيعي.

تمهيد: التعريف وخطة البحث:

عرَفَ المُفَكّرُونَ والفلاسفة منذ القدم فكرة القانون الطبيعي، وأقرُّوا منذ زمن بعيد بوجود قانون أسمى من القوانين الوضعية يعتبر أساسا لها، ومثلا أعلى يجب الاعتماد عليه عند وضعها. عُرِفَ بالقانون الطَّبيعي، والذي يتكوّن من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة لا تختلف، ولا تتغيّر باختلاف

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم الشريعة ـ جامعة أدرار ـ الجزائر.

الزمان أو المكان، كما أنّ هذه القواعد ليست من صنع الإنسان وإنما يكشف عنها بعقله[1].

وفكرة القانون الطبيعي فكرة فلسفية أثارها اليونان، ثم تلقاها الرومان وجسّدوها في قانون الألواح الإثني عشر، ثم جدّدها فلاسفة الأنوار وأعاد بعثها فلاسفة العقد الاجتماعي، وفعّلها عملياً المجتمع الدولي عقب الحربين العالميتين في صورة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

القانون الطّبيعي ينطبق على كافّة الشّعوب، وسابق في وجوده على وجود القانون الوضعي، وهو ليس من عمل الإنسان، بل يفرضه العقل ويُوحي به[2]، وفي ذلك يقول الفيلسوف الرُّوماني شِيشْرُون: "القانون الطّبيعي مطابق للعقل السّليم معلوم للجميع، ثابت على وجه الدّوام، ويُعتبر القانون الحقيقي الذي لا يتغيّر من روما إلى أثينا، ولا من اليوم إلى الغد، كما لا يستطيع البرلمان أو الشّعب الخروج عليه"[3]. وقال جايوس: "هو قانون جميع النّاس، عالمي، يوحي به العقل"[4]. وقال بول: "هو قانون ثابت، سابق في وجوده عن القانون الوضعي، وهو ليس من صنع الإنسان وإنّما يمليه العقل"[5].

وهو الأساس الذي اعتمد عليه الرّومان في وضع القانون المدني الخاص بالرومان الأصليين، خلافا لقانون الشّعوب الذي كان بعيدا عن فكرة العدالة [6].

ويتّفق فقهاء القانون على أن أقوى تعبير عن هذه القواعد العامة التي أمكن للإنسان استخلاصها من القانون الطبيعي، تلك الحقوق التي جاءت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10ديسمبر1948 [7]، يقول الفيلسوف "جاك ماريتان": "إنّه من الواجب أن نتّفق على أنَّ حقوق الإنسان هي الوجه الوحيد للقانون الطَّبيعي"[8].

ومن خلال ما سبق يمكن استخلاص خاصيتين أساسيتين تتميز بهما قواعد القانون الطبيعي عن غيرها من قواعد القانون الوضعي[9] وهي:

– القانون الطبيعي قانون طبيعي قريب من فكرة الفطرة التي بُني عليها الدين الإسلامي ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم 30].

– وجود حقوق ومصالح عليا مشتركة بين جميع البشر على اختلافهم، تنهض بها إنسانيتهم، والتي تتخذ من حقوق الإنسان المنصوص عليها من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 نموذجا لها.

– اعتبار العقل السليم مصدر معرفة هذه الحقوق.

ونظراً لوجود الكثير من عناصر التماس بين الفقه الإسلامي، ونظرية القانون الطبيعي من جهة، ووقوفاً عند بعض مواطن إعادة النظر والتأمل العلمي والفقهي للقواعد التي بُنيت عليها

فلسفة القانون الطبيعي من جهة أخرى، كان لابد من التعقيب الفقهي الإسلامي وإبراز نظرته اتجاه هذه النظرية بناء على الأصول والقواعد التي يقوم عليها. وذلك من خلال التساؤل حول طبيعة وخصائص المصالح والحقوق المقدّسة التي يشير إليها فلاسفة القانون الطبيعي والمشتركة بين جميع البشر. ثم بيان وبحث دور ومكانة العقل في التشريع؛ وقد جعلت منه نظرية القانون الطبيعي المصدر الوحيد لقواعدها. وذلك من خلال المبحثين التاليين:

- المبحث الأول: القانون الطبيعي وقانون الفطرة.
- المبحث الثاني: الحقوق والمصالح المشتركة بين البشر.
- المبحث الثالث: العقل ودوره في التشريع.

المبحث الأول:
القانون الطبيعي وقانون الفطرة.

يتجه الفلاسفة والمؤرخون في مجال القانون الدستوري إلى تقسيم حياة البشر إلى حياة طبيعية، كانت الطبيعة معها المعيار المحدّد لسلوك الإنسان. ثم أعقبتها حياة سياسية – بعد ظهور النزاع– انقسم فيها البشر إلى حاكم ومحكوم. وفي ذلك يرى "هوبز"[10] أنّ الإنسانيّة مرّت في تاريخها بمرحلتين: مرحلة الحياة الطّبيعيّة، ومرحلة الحياة السّياسيّة، وكانت الحقوق في الحياة الطّبيعيّة ترجع إلى الطبيعة سواء كانت حسيّة أو معنويّة، لكن تعارض هذه الرّغبات والمصالح فيما بعد جعل النّاس يتنازعون ويتقاتلون، مما دفعهم للتحول إلى الاجتماع السياسي بدل الاجتماع الطبيعي[11].

واعتبار الطبيعة مصدراً للحقوق في الحياة الطبيعية أو البدائية، يثير فضول الباحث في مجال الدراسات المقارنة إلى مقاربته مع قانون الفطرة وهي الخلقة التي خلق الله عباده عليها وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه.

المطلب الأول:
القانون الطبيعي مصدر الحقوق الطبيعية

اعتنق الكثير من فلاسفة القانون فكرة القانون الطبيعي أو الفطري ونصبوا لها الأدلة التاريخية والواقعية ونظّروا لها تحت اسم "نظرية القانون الطبيعي أو الحقوق الطبيعية للإنسان" على أساس أن هذه الحقوق فطرية في الإنسان وموروثة، لا يجوز له التفريط فيها ولا التنازل عنها، كما لا يجوز لأي سلطة أن تغتصبها منه أو تنتزعها.

وتعتبر مساهمات جون لوك، وجون جاك روسو، وفولتير، ومونتسكيو بارزة في مجال تمهيد الطريق أمام الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية التي عُرفت فيما بعد باسم "حقوق الإنسان"، فقد

قال الفيلسوف الإنكليزي جون لوك: "إن الحرية والمساواة طبيعية منظمة بواسطة العقل الفطري الذي احتكم إليه الإنسان البدائي، ومتضمنة في قانون الطبيعة نفسه الذي يمنع أي فرد من إلحاق الضرر بالآخرين"[12]. كما يرى أنّ حياة الفطرة كانت تتّسم بالمساواة والسّلام والحريّة، عاش معها الإنسان طليقا من كل قيد أو حدود إلاّ ما تُمليه عليه فطرته، إلى أن ظهر العنف والصّراع بسبب تضارب المصالح، فحصل التفكير في إنشاء مجتمع منظّم، يتم فيه تحديد الحقوق والحرّيات، وإنشاء هيئة تتولى تنفيذ بنود العقد التي تصاغ من قواعد القانون الطّبيعي بحيث تُطبَّق على الجميع وعلى قدم المساواة[13].

ويرى جون جاك روسو أن دخول الإنسان إلى عالم الحياة الاجتماعية أفسد من طبيعته الإنسانية التي كان عليها في مرحلة الحياة الطبيعية –الفطرية–، فالحياة الاجتماعية بُنيت على الأنانية والتسلط والمكر والخديعة، حيث أن "حياة الطبيعة" كانت "حياة خير" مقارنة مع ما آلت إليه الحياة الاجتماعية، فالإنسان موجود حر وبمحض إرادته اختار أن يوجّه حياته تلك الوجهة، لكن بوسعه أن يخرج من حالة الصراع من خلال إقامة الحياة الاجتماعية على أساس تعاقد اجتماعي يحتكم إلى "سلطة الشعب"، حيث يختار هذا الشعب من ينوب عنه ويحكم باسمه طبقا لقوانين عادلة[14].

ومع ذلك فقد وُجد من الفلاسفة من أنكر وجود هذه الحياة الفطرية مثل الفيلسوف ليفي ستراوس[15] الذي يختلف طرحه مع الطروحات السابقة في اعتباره أن التفكير في "حالة الطبيعة" يجعلنا ندخل في متاهات فلسفية يصعب الخروج منها، ويرى أن فكرة "حالة الطبيعة" لا تعدو أن تكون مجرد طروحات فلسفية لعبت دورا تاريخيا، لأنها حاولت أن تفسر أوضاعا اجتماعية معينة[16].

إلاّ أنّ هذا التفسير لتلك الأوضاع الاجتماعية له ما يُبرره، أما تخوّف ستراوس من الدخول في متاهات فلسفية –وإن لم يكن له مبرر– جعله يعجز عن إيجاد مبرر علمي لرفضه نظرية الحق الطبيعي، وفي المقابل عجزه عن إيجاد بديلٍ لها في تفسير تلك الأوضاع الاجتماعية التي كان يسلكها الإنسان البدائي.

وعليه يمكن القول أن الحياة الطبيعية في عالم الإنسان البدائي لم تؤهله إلى أن يُلبي حاجياته البيولوجية فقط، فإنه إلى جانب ذلك وجدت له مجموعة الاستعدادات الفطرية التي مكّنته من الاعتراف بوجود قيمٍ إنسانية كان عليه أن يحترمها وليس له أن يتجاوزها، فالإنسان يشحن ملكاته الفطرية كي يوجهها نحو أهداف نبيلة وغايات تُرضي الإنسان خاصة في جانب القيم والأخلاق.

فحقوق الإنسان قبل أن تُصاغ في صكوك قانونية كانت لدى المجتمعات البدائية قواعد فطرية يتعامل بها الناس ويحتكمون إليها ويطبقونها في واقعهم دون أن يعرفوها نصاً.

هذه القواعد الفطرية أو الطبيعية كما يسميها البعض وبفعل تكرار التعامل بها، ومع الشعور بالالتزام نحوها تطوّرت إلى قواعد عرفية ثم إلى قواعد قانونية مدوّنة بعد مرور حقب زمنية طويلة.

المطلب الثاني: قانون الفطرة في الإسلام:

أما في الإسلام فتطلق الفطرة على الهيئة التي خُلق بها الإنسان، والجبلّة التي أنشئ عليها. فالله –عز وجل– خلق الإنسان بهيئة خاصة، تجعله يُدرك بها الأحكام ويميّز صحيحها من فاسدها، قبل أن يُفسدها بشوائب الفكر، ويقيّدها بأغلال الهوى، ويُعطّل عملها باتّباع الشهوات. يقول ابن عاشور: ".. ذلك أن الحق مستقر في فطرة الإنسان، وإنما ينصرف الناس عنه بالهوى فيُبدّلون ويغيّرون"[17].

وقد أطلق فقهاء وعلماء الإسلام على الفطرة مفاهيم متعدّدة منها:

– تعريف ابن عاشور: "الفطرة الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر عليه: أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً.."[18].

– تعريف السعدي: "هي الخلقة التي خلق الله عباده عليها وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه، وفطرهم حنفاء مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه"[19].

– تعرف الكفوي: "هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته"[20].

يستفاد من هذه التعاريف أن الفطرة هي دليل الإنسان النقي، والطبع الذي خُلق عليه والذي يدلُّه على الحق واجتناب الباطل، وهي الأساس الذي قام عليه دين الإسلام، وارتسمت من خلالها أصوله ومقاصده. يقول ابن عاشور: "وكانت أصوله–الإسلام– مبنية على الفطرة، بمعنى ألا تكون ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاح في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب"[21].

فالفطرة هي الأساس الذي قامت عليه أصول الإسلام، بل هي الإسلام نفسه، فقد قال غير واحد في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم 30] أن الفطرة هي الإسلام[22]، ذلك أن الله خلق الإنسان بما يُمكّنه من معرفة الحق واتباع دينه. قال ابن القيم: "فقد تبيّن بدلالة الكتاب والسنة والآثار واتفاق السلف على أن الخلق

مفطورون على دين الله الذي هو معرفته والإقرار به ومحبته والخضوع له، وأن ذلك بموجب فطرهم ومقتضاها، يجب حصوله فيها إن لم يحصل ما يعارضه ويقتضي حصول ضده.. وحصول الحنيفية والإخلاص ومعرفة الرّب والخضوع له لا يتوقف أصله على غير الفطرة، وإن توقف كماله وتفصيله على غيرها"[23]. ذلك أن الله –عز وجل– خلق البشر وجعلهم مهيئين لقبول هذا الدين.

ولذلك كانت حكمة الله – عز وجل– أن يُظهر دينه في أمة أميّة نقية غير متلبّسة بشوائب الفكر، وخالية من معظم رعونات الجماعات البشرية، يقول ابن عاشور: "فأظهر الله دين الإسلام في وقت مناسب لظهوره، واختار أن يكون ظهوره بين ظهراني أمة لم تسبق لها سابقة سلطان، ولا كانت ذات سيادة يومئذ على شيء من جهات الأرض، ولكنها أمة سلمها الله من معظم رعونات الجماعات البشرية، لتكون أقرب إلى قبول الحق.."[24]، فوصف الإسلام بأنه فطرة لأنَّ أحكامه جارية على وفق ما يُدركه العقل ويشهد به[25].

وإذا كانت الفطرة أساس مقاصد الإسلام، فهي بذلك أساس حقوق الإنسان، لأن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلاّ لتكريم الإنسان، وحفظ حقوقه التي تقوم عليها آدميته. يقول ابن القيم: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، و عن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله الكريم ﷺ، أتمّ دلالة وأصدقها.."[26]. ويقول العز بن عبد السلام: "ولو تتبَّعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يُعبَّر به عن طلب المصالح ودرء المفاسد، والشّر يُعبّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح"[27].

وقد كانت الفطرة دليل الإنسان إلى الحق في الزمن الأول من خلقه قبل أن يدنّسها بالشرك والهوى واتباع الشهوات. يقول العز بن عبد السلام: "لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن.. واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد"[28].

وتبقى الفطرة دليلاً يسترشد به الإنسان ويستهدي به إلى الخير وصالح الأعمال في كل مكان وزمان، وقد دلّ على ذلك حديث النبي ﷺ : «البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس»[29]، ما لم يدنّس فطرته بميل النفس

وحكم الهوى لقوله ﷺ: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»[30]. يقول ابن تيمية: "والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به ومعرفة النافع الملائم والمحبة له ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته فأحبته واطمأنت إليه. وذلك هو المعروف، وما كان باطلا معدوما كذّبت به الفطرة فأبغضته فأنكرته"[31].

وعلى ذكر قول فلاسفة القانون بوجود حياة طبيعية سبقت الاجتماع السياسي، فإن علماء التفسير يذكرون أن الناس في البدايات الأولى للحياة البشرية على الأرض كانوا يعيشون على توافق ليس بينهم نزاع أو خلاف على الحقوق أو غيرها فقد قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة213]، وقال أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الحديد25] قال ابن عبّاس: "كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلّهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النّبيين مبشّرين ومنذرين"[32]، وقال قتادة والضحاك: "كانوا أمّة واحدة على الحق فاختلفوا"[33].

فقبل بعث الرسل والأنبياء كان الناس أمة واحدة يتّبعون دين الله الذي فُطر عليه الناس قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم 30]، ولم ينشأ عندهم ما يوجب اختلاف أهوائهم، فالعالم كان واسعاً، وكان خير العالم يسع الموجودين، فمن يريد أن يبني بيتاً فله أن يبنيه، ومن يريد أن يأكل فاكهة أو يأخذ ثمراً فله أن يأخذ ما يريد دون أن يستأثر به لوحده دون البقية.

فالفطرة أساس الوصول إلى الحق، وإنما شغله عن ذلك ما اعترضه من شهوات الدنيا. يقول ابن تيمية: "فأما لو ترك –الإنسان– وحاله التي فطر عليها.. فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه، ويرى الحق الذي لا ريب فيه..، وإنما يحول بينه وبين الحق في غالب الحال شغله بغيره من فتن

الدنيا، ومطالب الجسد، وشهوات النفس"[34].

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن بداية الحياة البشرية كانت بآدم وزوجه حواء، حيث شكلا أوّل أسرة بشرية انبثق عنها أول تجمع بشري على الأرض.

ومن خلال هذه الأسرة الأولى نشأت أهم حقوق الإنسان خاصة ما تعلق منها بحق الاعتقاد وممارسة الشعائر، والحق في الحياة وعصمة النفس البشرية، حيث قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ﴾ [المائدة 27] فالتقرب لله تعالى بالقرابين مباشرة لتأكلها النار كانت من الشعائر في عهد آدم بل حتى عند بني إسرائيل قال ابن عباس: "إيتاء الزكاة ما كان الله فرض عليهم – بنو إسرائيل– في أموالهم من الزكاة وهي سنة كانت لهم غير سنة محمد ﷺ كانت زكاة أموالهم قربانا تهبط إليه نار فتحملها فكان ذلك تقبُّله، ومن لم تفعل النار به ذلك كان غير مُتَقبَّل، وكان الذي قُرِّب من مكسب لا يحل من ظلم أو غشم أو أخذ بغير ما أمر الله به وبيّنه له"[35]، ثم يقول عز وجل: ﴿قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة 27– 28]، أي لا أقابلك على صنيعك الفاسد بمثله فأكون أنا وأنت سواء في الخطيئة، إني أخاف الله رب العالمين أي من أن أصنع كما تريد أن تصنع بل أصبر وأحتسب[36].

وإلى جانب هذا الحق نشأت أيضا ما اصطلح على تسميته بالحقوق الأسرية خاصة منها ما يتعلق بالزوجين التي أجملها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم 21].

إلا أن هذه الحقوق ظهرت في صورة تكاليف كما هو شأن التشريع الإلهي وليس بصيغةٍ حقوقية بحته بدليل قول هابيل لأخيه قابيل في القرآن الكريم: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة 28]. وذلك لأن خوفه من عقاب الله مرتبط باعتقاده الراسخ في نفسه بحرمة تعرضه للنفس البشرية، قال الطبري: "قال ذلك إعلاما منه لأخيه القاتل أنه لا يستحل قتله ولا بسط يده إليه بما لم يأذن الله به.. فإن الله عز ذِكرُه كان قد حرَّم عليهم قتل نفس بغير نفس ظلما، وأنَّ المقتول قال لأخيه ما أنا بباسط يديَّ إليك إن بسطت إليَّ يدك. لأنه كان حراما عليه من قتل أخيه مثل الذي كان حراما على أخيه القاتل من

قتله"[37].

إلا أن هذه التكاليف في عهد آدم -عليه السلام- لم تنزل في نصوص كما هو شأن بقية الرسل، وإنما كانت معروفة بالفطرة التي فطر الله الناس عليها. قال قتادة في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم30] : "والمراد بالفطرة دين الإسلام خلقهم قابلين له غير نابين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح"[38].

وبقي الأمر على هذا النحو من حياة الفطرة إلى أن ظهر الطمع واختلف الناس حول الحقوق والمنافع، فانتقل الناس من تحكيم الفطرة إلى تحكيم الهوى، فأنزل الله عز وجل عليهم الرسل بالشرائع لترفع عنهم هذا الخلاف، وبسبب الغفلة والنسيان التي أفسدت الفطرة انتقل البشر من تحكيم الفطرة إلى تحكيم الشرع المبيّن في الكتب التي أنزلها الله على الرسل، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة213].

وتجدر الإشارة إلى أن بعثة جميع الأنبياء والرسل كان أساسها دعوة أقوامهم للعودة إلى حياة الفطرة. قال الربيع بن أنس في قوله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة 213] : "أي عند الاختلاف أنهم كانوا على ما جاءت به الرسل قبل الاختلاف"[39].

فمن هنا يمكن القول أن الفطرة هي الموجّه للإنسان تفكيراً وتصرفاً وأخلاقاً وهي السِّمة الرئيسية للدين ووصفه العظيم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم 30].

فمقاصد الشريعة متّسقة مع الفطرة السليمة غير مخالفة لها وليس هذا الاتساق في النوازع والمنافع المادية فقط؛ بل له آثارهُ على الفكر والحريات المتعلقة بحياة الإنسان.

وهذا الجانب المهم والمتعلق بضبط السلوك الباطني بالفكر والعقل الواعي لم يُعطَ حقّه من التنظير والتأصيل مع أن له آثاره في حياة الإنسان؛ سواء كانت ايجابية بإعماله والانسياق في موارده، أو سلبية في إنكاره ومخالفة منزعه الفطري المكوِّن لحقيقة الفرد الإنساني، ولعل الدور المقاصدي أن يُعيد الاهتمام بهذا الجانب العرفاني ويضبطه من الانحراف أو التعدي في تقديره واعتباره.

ولماّ كانت الفطرة أساس الدين، وتقوم عليها مقاصده وجب حفظها وعدم التعرّض لما من شأنه أن يعطّلها عن عملها ويؤدّي إلى اختلال ميزانها. يقول ابن عاشور: "نحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعلّ ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعدّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعدّ واجباً، وما كان دون ذلك في أمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسُّها مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل يصُار إلى ترجيح أولاها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب.. "[40].

المبحث الثاني:

خصائص الحقوق والمصالح المشتركة بين البشر.

ذهب فلاسفة القانون الطّبيعي إلى ضرورة تقييد القانون الوضعي بقواعد القانون الطّبيعي التي يوحي بها العقل، وتشترك فيها جميع البشريّة، والتي تدور في مجملها حول فكرة العدل، والحقوق اللّصيقة بشخص الإنسان. والتي بقدر ما يتقرّب القانون الوضعي منها بقدر ما يستمدّ مشروعيّته[41].

ويرى هؤلاء الفلاسفة أن هذه الحقوق أو المصالح التي يوحي بها القانون الطبيعي مشتركة بين جميع البشر لارتباط كرامتهم بها وتساويهم في أصل الإنسانية. وفي ذلك يقول الفيلسوف الرُّوماني شِيشْرُون: "القانون الطّبيعي مطابق للعقل السّليم معلوم للجميع، ثابت على وجه الدّوام، ويُعتبر القانون الحقيقي الذي لا يتغيّر من روما إلى أثينا، ولا من اليوم إلى الغد، كما لا يستطيع البرلمان أو الشّعب الخروج عليه"[42]. وقال جايوس: "هو قانون جميع النّاس، عالمي، يوحي به العقل"[43]. وقال بول: "هو قانون ثابت، سابق في وجوده عن القانون الوضعي، وهو ليس من صنع الإنسان وإنّما يمليه العقل"[44].

وأصل التكريم الإنساني التي تشير إليه نظرية القانون الطبيعي ثابت في الإسلام لكل البشر دون استثناء لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء70]، والمراد ببني آدم جميع النوع، فالأوصاف المثبتة هنا إنما هي أحكام للنوع من حيث هو كما هو شأن الأحكام التي تسند إلى الجماعات. وقد جمعت الآية خمس منن: التكريم، وتسخير المراكب في البر، وتسخير المراكب في البحر، والرزق من الطيبات، والتفضيل على كثير من المخلوقات[45].

يقول ابن عاشور: "فأما منّة التكريم فهي مزية خصّ بها الله بني آدم من بني سائر المخلوقات

الأرضية، والتكريم جعله كريما، أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل في صورته ولا في حركة مشيه وفي بشرته، فإن جميع الحيوان لا يعرف النظافة ولا اللباس ولا ترفيه المضجع والمأكل، ولا حسن كيفية تناول الطعام والشراب، ولا الاستعداد لما ينفعه ودفع ما يضره، ولا شعوره بما في ذاته وعقله من المحاسن فيستزيد منها والقبائح فيسترها ويدفعها[46].

والأصل الثّابت في الفقه الإسلامي والذي تدور عليه أحكامه المنصوصة والاجتهادية هو عصمة الإنسان الفرد عن الإضرار به نفساً، وعرضاً، ومالاً[47]. ينهض به قول الرّسول ﷺ: «كلُّ المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه»[48].

كما أنّ هذه العصمة يشترك فيها المسلم وغير المسلم (الكتابي) على حدّ السّواء، فقد رُوي عن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما–: عن النبي ﷺ قال: «من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما»[49].

وإذا كان الرأي في القانون الوضعي قد استقرّ على اعتبار أنّ حقوق الإنسان تُمثّل النّموذج الأوفى لمفهوم القانون الطّبيعي نظراً لاشتراك الجميع في حفظها ورعايتها، فإنّ فقهاء الإسلام قد استقرؤوا من مجموع النّصوص والأحكام كليّات لا يرقى إليها جدال ولا شك، حيث اتّفقت سائر الملل والنِّحل على أنّ الشّرائع إنّما وُضِعت للمحافظة على خمس مصالح، وجعلوها في مرتبة الضّروريات لأنّها قوام الدنيا وأساس الفوز بالآخرة، عليها تتوقّف حياة النّاس الدّينيّة والدُّنيويّة فإذا أُهملت اختلّ نظام الحياة، وفُقِد التّوازن، وهي على الترتيب التالي[50]:

1. حفظ الدّين على أصوله المستقرّة، لأنّه قوام المثل العليا، والفضائل الخلقيّة.
2. حفظ النّفس، وصون الحق في الحياة.
3. حفظ النّسل، قوام المجتمع وأساس الأخلاق.
4. حفظ العقل، جوهر الفطرة الباطنة وأساس الإنسانيّة، ومناط التكليف والمسئوليّة.
5. حفظ المال وتيسير السّبيل لاستثماره بالطّرق المشروعة، والتّصرف فيه حسبما سنّ الشّارع.

والنّاظر في الحقوق الواردة ضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يجد أنّها لا تكاد تخرج عن هذه الضّروريات الخمس، وقد دفع هذا الأمر البعض[51] إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريّاته ضمن الضّروريات من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

هذه المقاصد العامّة الأساسيّة، أو المصالح الضّروريّة، تُعتبر "مفاهيم دستوريّة" ومباني تشريعيّة تتفرّع عنها أحكام تفصيليّة، تنزل بتلك المفاهيم من أفقها التجريدي إلى واقع الوجود العملي.

وحقوق الإنسان وحرياته العامة والتي تمثل النموذج التطبيقي المثالي لفكرة القانون الطبيعي لا تخرج عن دائرة المصالح الضرورية وذلك لما بينهما من اشتراك في الخصائص والمتمثلة في العموم، والقطع، وهلاك الإنسان بفواتها. والتي يتم تفصيلها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: العموم

حقوق الإنسان والقواعد التي تُرشد إليها نظرية القانون الطبيعي عامة لا تختص بإنسان دون غيره، فهي ثابتة لجميع البشر بمقتضى صفة الإنسانية.

وعالمية حقوق الإنسان تفصح عنها بوضوح شديد مواثيق الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، فالفقرة الأولى من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تؤكد أنه: "لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.."، ونصت المادة الثانية من هذا الإعلان على تمتع جميع الناس في العالم بهذه الحقوق دون تمييز، حيث جاء فيها: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان".

وخاصية العالمية أو العموم التي تتميز بها حقوق الإنسان تشترك فيها مع المصالح الرورية من مقاصد الشريعة الإسلامية، فقد بيّن فقهاء الإسلام أن هذه المرتبة من المصالح والحقوق الضرورية لا تختص بفرد دون غيره، ولا بأمة دون سواها، بل هي الجامع المشترك بين جميع الناس وكافة البشر، وهي الحدّ الذي يحفظ إنسانيتهم. فقد قرّر الغزالي -في الإحياء- أن هذه المصالح الضرورية تشترك فيها جميع الملل، بقوله: "وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل"[52]. وأكّد على ذلك في المستصفى بقوله أن: "حفظ الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق.."[53]، وقال الرازي: ".. فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات"[54]، وقال الآمدي: "فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات"[55]، وقال ابن الحاجب: "المقاصد ضربان: ضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملّة"[56]، وقال البيضاوي – بعد أن عدّ الضروريات الخمس-: "وهذه الأشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل"[57]، وقد بيّن الشاطبي أنها وإن تفاوتت في المرتبة،

فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملّة حيث يقول: "فقد اتّفقت الأمة –بل سائر الملل– على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات"[58]، وبيّن ابن عاشور أن هذه المصالح الضرورية مركوزة في طبائع البشر، فلم تخل جماعة ذات تمدّن من أخذ الحيطة لها، وإنما تتفاضل الشرائع في وسائل حفظها[59].

وقد أنكر الزركشي اعتبار المصالح الضرورية أمراً متفقاً عليه بين الملل، حيث أنه وبعد أن ذكر الضروريات الخمس أعقبها بقوله: ".. هذا ما أطبق عليه الأصوليون وهو لا يخلو من نزاع فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع"، وقد حاول إثبات دعواه بدليلين[60]:

الأول: إيجاب القصاص في شرع موسى عليه السلام، واستدل بقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة 45]، والمقصود أنّ بداية شرع القصاص كانت في شريعة موسى، وقبل ذلك لم يكن هناك قصاص مشروع.

والرّد على ذلك أن ذكر القصاص في شرع موسى لا يستلزم عدم وجوبه قبله، فالمذكور في الآية أنّ القصاص فُرض عليهم، ولم تنف الآية أن ذلك كان مفروضاً في شرائع أخرى قبل ذلك، وبالتالي لا مجال للاستدلال بالآية. ثم أنّ الأصوليين حينما ذكروا القصاص إنّما مثّلوا به لحفظ النفس، وحفظها ليس مقصوراً على القصاص.

الثاني: إباحة الخمر في صدر الإسلام وقبله عند اليهود والنصارى، والردّ عليه أنه –إن صح ذلك– لا ينقض دعوى مراعاة حفظ العقل، فإن الخمر لا تزيل أصل العقل بل تُذهبه فترة.

وبدوره ذهب الشوكاني مذهب الزركشي في إنكار اتفاق الشرائع على الضروريات الخمس، واستعان بالدليل الثاني[61].

والظاهر أنّ الزركشي والشوكاني بعده تعلقا بفروع أطلقها الأصوليون كأمثلة للاستدلال على حفظ الضروريات الخمس، إلاّ أن السؤال المطروح هو أنه لو تمّ التسليم بأن القصاص شُرّع ابتداء بشريعة موسى، فهل يعني ذلك أن النفس كانت غير معصومة قبله؟ !، وإن تمّ التسليم – أيضا– بإباحة الخمر في صدر الإسلام وفي التوراة والإنجيل، فهل يُفهم من ذلك عدم حفظ العقل لدى اليهود والنصارى؟ !.

والجواب أنه لا يمكن هدم أصل اتّفاق جميع الملل على حفظ الضروريات الخمس من خلال فرعٍ حكمه غير مقطوعٍ به قبل الإسلام.

فإذا تم فَهْمُ ذلك فإن المصالح الضرورية هي الأساس لحقوق الإنسان، وهي السند لها،

والركيزة التي تعتمد عليها، والكوكب الذي تشعّ منه[62].

المطلب الثاني: قطعية الثبوت:

حقوق الإنسان كما أصّل لها فلاسفة القانون الطبيعي، تتكوّن من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة لا تختلف ولا تتغيّر باختلاف الزمان أو المكان، وهي ليست من صنع الإنسان وإنما موجودة في الطبيعة ويكشف عنها بعقله[63].

فهي بهذا المفهوم تشترك مع المصالح الضرورية من حيث الثبوت، فقد بيّن فقهاء الإسلام بأن الضروريات قائمة على القطع واليقين لا على الوهم. فقد مهّد الجويني الأرضية الأساسية والمرجعية لبناء أحكام يقينية، والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات، فرأى أن بناء هذه المقاصد على اليقين يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبّع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعّبها وترتّبها، ومساقها ومذاقها[64].

ويؤكّد الغزالي من بعده بقطعية مقاصد الشريعة التي لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدِّقها حيث يقول: "وهذه المصلحة في الصورة التي فرضناها – إن تصورت– قطعية من وضع الشرع، لا تفتقر إلى شاهدٍ من الأصول يصدّقها.. ثم خاصية مثل هذه المصالح القطعية أنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة"[65].

وكذلك يرى القرافي قطعية هذه المصالح، وأن هذه الكليات لا يدخلها النسخ[66].

أما نجم الدين الطوفي فقد ذكر سبعة أدلة على اهتمام الشرع بالمصالح الضرورية من جهة الإجمال والتفصيل، ثم قال: "فهذه سبعة أوجه تدلّ على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها، ولو استقريت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة"[67].

ثم جاء شيخ المقاصد الشاطبي ليؤكد قطعيتها صراحة بقوله: "إن أصول الفقه قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنه راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"[68].

المطلب الثالث: هلاك الإنسان بفواتها (زوالها):

استقرّ الرأي لدى فقهاء القانون أن حقوق الإنسان تعدُّ حجر الزاوية في إقامة المجتمع المتحضّر الحر، واحترام حقوق الإنسان ورعايتها هو عماد الحكم العادل في المجتمعات الحديثة والسبيل الوحيد لبقاء العالم الحر الآمن والمستقر.

وكذلك المصالح الضرورية كما حقوق الإنسان تعتبر دعائم وجود العالم الدنيوي وصلاحه،

ولو انخرمت لم يبق للجنس البشري وجود[69].

فلو عُدم الدين لعُدم ترتّب الجزاء المرتجى، ولو عُدم المكلّف – أي النفس – لعُدم من يتديّن، ولو عُدم العقل لارتفع التديّن، ولو عُدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش"[70].

المبحث الثالث:
العقل ودوره في التشريع:

ذهب فلاسفة القانون الطّبيعي إلى القول بأنّ قواعده العامّة والخالدة تُعرف بواسطة العقل، ولمعرفة مكانة العقل ودوره في التّشريع سواء في القانون الوضعي أو في الفقه الإسلامي يتم تحديد مفهومه أوّلاً، وبعدها يتم تتبّع دوره في التّشريع، في القانون ثم في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تعريف العقل:

الفرع الأول: العقل في اللّغة[71]: العقل في اللّغة ضد الحمق، والجمع عقول، ويعني التّثبّت في الأمور، كما يعني القلب ويحلّ محلّه بدليل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النّحل78]، وقيل: أين قلبك أين عقلك. وسمِّي العقل عقلا لأنّه يعقل صاحبه و يمنعه من الخطأ.

الفرع الثاني: العقل في فكر الفلاسفة: عرف تاريخ البشريّة محاولات شتى من طرف الفلاسفة والمفكّرين لتفسير العقل وتحديد مفهومه منذ العصر اليوناني إلى اليوم، كما تناوله أيضا فقهاء الإسلام ومفكّريه.

فقد عرّفه أفلاطون[72] بأنّه ملكة فطريّة مشتركة بين النّاس جميعا. وعرّفه تلميذه أرسطو[73] على أنّه العنصر الخالد في الإنسان، عمله معرفة الكلّيات وحفظ الماهيّات[74]. كما عرّفه ديكارت[75] بأنّه العنصر القادر على الوصول إلى اليقين عن طريق الحدس العقلي والاستنباط[76].

أمّا مفكّرو الإسلام فقد تعرّض الكثير منهم لتعريف العقل، وبيان ماهيته على اختلاف مذاهبهم، فقد عرّفه الشّافعي بأنّه: "آلة التّمييز"[77]، وعرّفه الطّبري بقوله: "هو بصر القلب، لأنّه بمنزلة البصر من العين، تُدرك به المعلومات كما يُدرك البصر المشاهدات"[78]، وعرّفه ابن العربي بقوله: "هو العلم والوسيلة لإدراكه"[79]، وعرّفه القاضي عبد الجبّار المعتزلي بأنّه جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلّف صحّ منه النّظر والاستدلال والقيام بأداء مابه كُلِّف"[80].

المطلب الثاني: مكانة العقل في التشريع

ذهب أرسطو إلى القول بأنّ الإنسان فيه جانب عقلي وآخر حسّي، فالجانب الحسّي هو الجانب العاطفي من الإنسان سواء كان محمودا كحبّ الخير أو مذموما، كالعَدَاءْ، والمُشرّع يجب أن يضع

القوانين على أساس الجانب العقلي لا الحسّي، لأنّ العقل هو المعيار الصّحيح للعدل والأخلاق[81].

ويرى توماس الإكويني في شرحه لكلام أرسطو أنّ كل ما يمليه العقل على الإنسان فهو طبيعي، بمعنى أنّه معقول[82].

فالعدل هو القانون الطبيعي الذي يُدركه العقل السّليم، وهو ما ينبغي أن يراعيه المشرّع عند وضعه للقوانين التي يلتزم بها الأفراد. يقول أرسطو: "إنّنا نرفض إعطاء السلطة للإنسان، ولكنّنا نعطيها للعقل، فالإنسان في الواقع يباشر السّلطة لمصلحته"[83].

وإذا كان أرسطو قد عبّر بوضوح أنّ إدراك العدل يكون بواسطة العقل السّليم، فإنّ هذه الفكرة نفسها لقيت في أوروبا بعض التّغيير على يد الفلاسفة المسيحيين، فمع أخذهم بنظريّة القانون الطّبيعي إلاّ أنّ هذا القانون لم يعد في نظرهم قانونا عقليا يدركه الإنسان، ولكنّه أصبح قانونا مقدّسا مصدره الوحيد هو الله، ودليل وجوده الكتاب المقدّس[84]، لأنّ إضفاء مثل هذه القداسة على القانون الطّبيعي من شأنها أن تُلزم الحكّام والأفراد على احترامه. وهذا ما يُفسِّر خضوع الدّولة لسلطات الكنيسة في العصور الوسطى، حيث كان تنصيب الملوك والحكّام وعزلهم من اختصاص البابا[85].

وقد حاول القدّيس توماس الإكويني الجمع بين ما ذهب إليه أرسطو وفكرة الفلاسفة المسيحيين بقوله: "إنّ الله لا يأمر بشيء إلاّ لأنّه حسن بحسب العقل، ولا ينهى عن شيء إلاّ لأنّه قبيح في نظر العقل" ويقول أيضا: "إنّ الأشياء في القانون الإلهي مأمور بها لأنّها حسنة، ومنهي عنها لأنّها قبيحة"[86].

وهذه المسألة معروفة في الإسلام وبالضبط في "علم الكلام" بمسألة التّحسين والتّقبيح. وقبل الخوض فيها وفي المذاهب المتفرّعة عنها لابدّ من الإشارة إلى أنّ نصوص القرآن والسنّة قد تظافرت في الدّلالة على أهميّة العقل وجعله الطّاقة المُدركة في الإنسان، وقد اعتبر القرطبي التفضيل المعوّل عليه في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [الإسراء70] إنّما يكون بالعقل الذي به تتمّ معرفة الله سبحانه، وتَفَهُّمِ كلامه، وتصديق رسله، ويربط القرطبي بين هذه الأهميّة وتكليف الإنسان[87].

وفي ذلك يقول العقّاد: ".. ولذا كان العقل وازعا يعقل صاحبه عن الشّر، ويُقَلِّب النَّظر، ويُوازن بين الأشياء، ويُميّز بين الهداية والضّلال، ويأخذ من الماضي للحاضر تمعّنا وتدبّرا، وإذا كان كذلك فهو موصول بكلّ حجّة من حجج التكليف"[88].

ولهذا كان العقل أساس التّكليف، لأنّه إليه يتوجّه الخطاب الإلهي، وعليه يعرض النّص الشّرعي لتفسيره واستنباط الأحكام منه[89]. فهو حجّة على المكلّفين فيما يعنيهم من أمر السماء والأرض، ومن أمر أنفسهم، ومن أمر خالقهم، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ [الروم08]. قال ابن رشد: ".. فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه، ويشهد له"[90].

وانطلاقا من هذا الفهم لقيمة العقل ووظيفته ناقش الفقهاء دوره في تشريع الأحكام، وتفرّعت أقوالهم في ذلك إلى ثلاثة مذاهب، بيانها على النحو الموالي.

الفرع الأول: مذهب المعتزلة:

يرى المعتزلة أنّ النّظر واجب بالعقل، فالعقل عندهم يُتوصّل به إلى إدراك الأحكام، والتّمييز بين الحسن والقبيح، وتقصير الإنسان في النّظر يستوجب العقوبة[91].

ويحتل الدّليل العقلي مكانته عند المعتزلة، إذ يُقدّمونه على النّقل، وفي ذلك يقول الزّمخشري في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[الإسراء15]: "الحجّة لازمة قبل بعث الرّسل، لأنّ معهم أدلّة العقل التي بها يُعرف الله، إلاّ أنّهم أغفلوا النّظر وهم متمكّنون منه، وبعثة الرّسل من جملة التنبيه على النّظر والإيقاظ من رقدة الغفلة"[92].

كما ذهبوا إلى القول بأنّ الأشياء والأفعال موصوفة بالصّلاح والفساد عقلاً قبل أن يأتي حكم الشّرع بذلك، وأنّ الإنسان العاقل مكلّفٌ بمقتضى عقله عند انعدام الحكم السّمعي[93].

وقريب من مذهب المعتزلة ذهب أحد أئمّة الزّيديّة[94] إلى القول بأنّ العقل آمن أمين، وأفضل قرين فاستأمنه على أحوالك، وجميع خلالك.

الفرع الثاني: مذهب الماتريدية:

ذهب الماتريدية ومن وافقهم إلى القول بأنّ الحسن والقبح ذاتيان عقليان، ولكنّهم لم يُرتّبوا على ذلك ما رتّبه المعتزلة، ولم يعتبروا أنّ التكاليف والأحكام الشّرعيّة تثبت بمجرّد العقل، بل لابدّ أن يدلّ عليها الدّليل السّمعي[95].

وهذا الرأي يتوافق إلى حدّ كبير مع ما ذهب إليه القدّيس "توماس الإكويني" عندما حاول التّرجيح بين مذهب أرسطو، ومذهب الفلاسفة المسيحيين، وقال بضرورة الجمع بين العقل والنّص، بحجّة أنّ العقل طريق لتمييز الحُسن من القُبح، والله لا ينصّ إلا على ما هو حسن[96].

الفرع الثالث: مذهب الأشاعرة:

فصل الأشاعرة بين المسائل التي طريقها الشّرع، والمسائل التي طريقها العقل، وظهر هذا بصفة خاصّة عند أبي الحسن الأشعري[97] إذ يقول: "إنّ حكم مسائل الشّرع التي طريقها السّمع أن تكون مردودةٌ إلى أصول الشّرع، أمّا مسائل العقليات والمحسوسات أن يُردَّ كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تُخلط العقليات بالسّمعيات ولا السّمعيات بالعقليات"[98].

وبما أن سنّ الأحكام من مسائل الشّرع، فإنّ التّحسين والتّقبيح فيها راجع إلى نصوص الشّرع، فليس هناك حسنٌ ولا قبيحٌ إلاّ بتحسين الشّرع أو تقبيحه له[99].

إلا أن عددا من متأخري الشافعية ـ وهم أشاعرة طبعا ـ عُرفوا بمخالفتهم الصريحة للنظرية الأشعرية خاصة فيما يتعلّق بمصالح الدنيا ومفاسدها التي تُدرك بالعقل، وذهبوا إلى إثبات الحسن والقبح الذاتيين أو العقليين، وفي هذا الصدد يقول ابن قيّم: ".. واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفّال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنى كتابه "محاسن الشريعة" عليه،.. وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين و التقبيح الذاتيين.."[100]، و يؤكّد عزّ الدين بن عبد السلام دور العقل في التمييز بين المصالح والمفاسد إذ يقول: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل ـ قبل ورود الشرع ـ أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، فقد أجمع الحكماء وكذلك اتّفقت الشّرائع على تحريم الدّماء، والأبضاع، والأموال، والأعراض، وإن اختلفوا في ذلك فالغالب أنّ اختلافهم في التّساوي والرجحان"[101].

وإذا لم يكن للعقل دور فما فائدة تحريك الشّرع له في مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر2]، وقوله:﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ،وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ [الذّاريات2120].

ويبقى أنّ أكثر الأشاعرة ذهبوا إلى إنكار التّحسين والتّقبيح العقليين خشية فتح الباب أمام كل ملحدٍ أن يدّعي أنّه لا ضرورة للرّسالة والشّريعة، ممّا يؤدّي إلى نبذ الدّين، والانسلاخ عن الشّرع بحجّة أنّ العقل يُغني عنها، كما أنّ الكثير منهم قد تجنّب القول بالتّحسين والتّقبيح العقليين خشية أن يُنسب إلى اعتقاد الاعتزال، وهذا ما صرّح به الغزالي في قوله: "فلا نُنكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد.. وإنّما نبّهنا على هذا القدر كي لا نُنسب إلى اعتقاد الاعتزال"[102].

وبعد فحص هذه الأقوال يتبيّن أنّه ليس من الفقهاء من تمرّد على النّص بل كان لهم حافزا، وحاثّا على إعطاء العقل مكانته من غير تفريط أو إفراط، كما لم يكن من بينهم من قلّل شأن العقل

في الإدراك والبيان، بل كان فيهم من أعلى شأنه إلى الحدّ الذي جعل البعض يفهم من ذلك تقديمه على النّص، وإن كانت الحقيقة غير ذلك، لأنّ المعتزلة لم يصل بهم الأمر إلى إنكار النّص، وإنّما قصدوا تطبيق أوامر الله بإعمال العقل وجعله طريقا للعلم، أمّا من تبنّى فكرة التّحسين والتّقبيح الشّرعيين فلم يُنكر وظيفة العقل في استخلاص الكلّيات ومعرفة الأصول.

ومع ذلك فإنّ العقل مهما بلغت قوّة إدراكه فإنّه يظلّ بحاجة إلى الحوافز الدينيّة التي تمنحه التوجيه الصحيح للتّمييز بين المصالح والمفاسد، وبين ما هو حق، وما هو واجب، وذلك لما يمنحه الشّرع من اليقين والطّمأنينة في التّحسين والتّقبيح، كما أنّ الدّين بإضفائه معنى التّعبّد والخضوع لله يُعطي للأحكام عامّةً، وللحقوق خاصّة قدسيّة وجدّية، لا سبيل لتوفيرها إلاّ به. ولذلك اشترط جمهور الفقهاء انسجام المصلحة مع القواعد الكليّة والأصول العامّة التي بُنيت عليها أحكام الشّريعة، وفي ذلك يقول الجويني: "إنّما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارّة في الشّريعة"[103]. ويقول الغزالي: "ومقاصد الشّرع تُعرف بالكتاب والسّنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهم من الكتاب والسّنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تُلائم تصرُّفات الشّارع فهي باطلة مُطرَحةٌ.."[104]. ويقول الشّاطبي: "إنّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقّ معرفتها إلاّ خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلاّ من بعض الوجوه"[105].

وهذا لا يعني إلغاء دور العقل في إدراك المصالح، بل له مجال كبير في تفسير النّصوص، وتقدير المصالح، والتّرجيح بينها وبين المفاسد[106]. فالعقل لن يهتدي إلاّ بالشّرع والشّرع لن يتبيّن إلاّ بالعقل[107].

ويكفي أن المصالح الضرورية في الإسلام، والتي تلتقي مع فكرة حقوق الإنسان معروفة بالعقل، يقول الغزالي: "ونحن وإن قلنا: إن الله سبحانه وتعالى أن يفعل ما شاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد"[108]، ويقول العز بن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل . قبل ورود الشرع . أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، فقد أجمع الحكماء وكذلك اتّفقت الشّرائع على تحريم الدّماء، والأبضاع، والأموال، والأعراض، وإن اختلفوا في ذلك فالغالب أنَّ اختلافهم في التّساوي والرجحان"[109]. ذلك من جهة أن العقول مشيرة إليها وقاضية بها لولا ورود الشرائع[110].

فهذا يؤكد ثنائية التكريم والتكليف اللذين بُني عليهما الفقه الإسلامي. ذلك أن التكريم

الإلهي للإنسان من خلال مصالحه الضرورية قائم على ضوء نصوص الشريعة، ومستفاد من استقراء أحكامها فإنّ منشأ الحقوق والحريات العامّة هو التشريع نفسه، نصاً أو دلالة، وليس ذات الإنسان، وهو ما قرّره الشاطبي بقوله: "وأمّا حق العبد، فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنّه كان لله ألاّ يجعل للعبد حقاً أصلاً "[111]. وقوله أيضاً: "ما هو حق للعبد إنّما ثبت كونه حقا له بإثبات الشّرع ذلك له لا بكونه مستحقا بحكم الأصل"[112].

فالتشريع الإسلامي إذن هو أساس الحق أو الحريّة، يقرّره بحكم، ومعلوم أن الحكم الشرعي أصوليا هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال "المكلّفين"..، فالإنسان في شرع الله هو إنسان التكليف و المسؤولية، قبل أن يكون صاحب الحق والحريّة [113].

فالإسلام يعتبر كل واحد من البشر مكلّفا، أي مطلوبا منه أن يقوم بواجباته الكاملة نحو ربّه، ونحو نفسه، ونحو مجتمعه، و نحو الإنسانيّة التي ينتسب إليها، كما أن الحقوق، والحريات قد وردت في نصوص الشرع في صورة تكاليف، ضماناً لقوّة الإلزام بها، وتنفيذها، لأنّ التكليف يجعل النّاس كلهم متحمّلين مهمّة أداء الواجب، والدّفاع عن الحق[114].

خاتمة:

عقب هذا البحث الذي تم من خلاله توجيه النقد الفقهي الإسلامي وتسليط ضوئه على نظرية القانون الطبيعي يتم استخلاص الكثير من النتائج أهمها ما يلي:

1. القانون الطبيعي فكرة فلسفية أثارها اليونان، وأعاد بعثها فلاسفة العقد الاجتماعي وفعّلها عمليا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2. يقوم الدين الإسلامي على قانون الفطرة التي تجعل الإنسان ينسجم مع طبيعة الكون والنفس، فيتفاعل بها ومعها. فيستحسن الفضائل والقِيم، ويستقبح الرذائل والمنكرات، وبها يستقبح التعرض لحقوق غيره في حياتهم وكرامتهم وحرياتهم.

3. الحقوق التي تشير إليها قواعد القانون الطبيعي لا تخرج عن مرتبة المصالح الضرورية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

4. الفقه الإسلامي قائم على ثنائية متلازمة: التكليف والتكريم، فالتكليف مقصده التكريم، والتكريم فرع عن التكليف وليس مستقلاً عنه بعمل العقل المنفصل عن النص.

5. للعقل دور كبير في تفسير النصوص وتقدير المصالح، فالنص لا يتبين إلاّ بالعقل والعقل لن يهتدي إلاّ في إطار النص.

6. ضرورة إعادة بناء الفقه الإسلامي بناء حقوقياً قائما على نظرية التكريم المقاربة لنظرية

القانون الطبيعي، تماشياً مع البناء التكليفي القائم على نظرية التكليف. لأن النهوض بالوعي الحقوقي لدى المسلم من شأنه ضمان تطبيق التكاليف.

ـ الهوامش:

1. حسن كيرة: أصول القانون، ط1978، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر، ص121 / سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، ط1987، المؤسّسة الجامعيّة، بيروت، لبنان، ص347/ إبراهيم أبو النّجا : محاضرات في فلسفة القانون، ط1982، د.م.ج، الجزائر، ص50.
2. حسن ملحم: محاضرات في نظرية الحريات العامة، ط1980، د.و.م.ج، الجزائر، ص132.
3. سليمان مرقس: المرجع السابق، ص340.
4. إبراهيم أبو النجا: المرجع السابق، ص55.
5. توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونيّة، ط4، 1993، الدّار الجامعيّة، بيروت، لبنان، ص137.
6. ومثال ذلك أن قانون الشّعوب كان يجيز الرّق الواقع بسبب الدَّين، بخلاف القانون المدني فقد منعه لمخالفته لقواعد القانون الطّبيعي، القائم على المساواة والحريّة الكاملة للأفراد / روسكوباوند: مدخل إلى فلسفة القانون، ط1، 1982، مؤسّسة فرنكلين، بيروت، ص5047.
7. المرصد الوطني لحقوق الإنسان: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،عدد1، جانفي1992، م،و، للنشر والإشهار، الجزائر.
8. سمير تناغو: النظرية العامة للقانون، ط 1، د،ت، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص248.
9. يقصد به القانون المطبق وليس المقابل للشرع الإسلامي.
10. توماس هوبز(1679-1577) فيلسوف انجليزي، اشتهر بكتابه: "التنّين الجبّار" دافع فيه عن حكم الملوك المطلق، وحتميّة تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعيّة، ويعتبر مع مكيافيلي، وسبينوزا واضعي النظريات السياسية الحديثة./ روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة، ص123.
11. سليمان مرقس: المرجع السابق، ج1، ص285.
12. المرجع نفسه: ج1، ص285.
13. حسن ملحم: محاضرات في نظرية الحريات العامة، ط1980، د.و.م.ج، الجزائر، ص21.
14. 1.Jean Jaque Rousseau: Du contrat Social, Edition paris, 1963, liv1, p62.
15. ليفي ستراوس (1908 – 2009): مفكر أنتروبولوجي فرنسي، عمل أستاذاً في جامعة ساو باولو البرازيلية، الأمر الذي مكّنه من القيام برحلات استكشافية في غابات الأمازون في الفترة ما بين (1935 – 1939) حيث التقى بالهنود، وأخذ من ذاكرتهم وحياتهم وأساطيرهم.
16. Lévi- Strauss, Claude : Structural Anthropologie. Transe. Claire Jacobson. New York, Basic Books, 1963, P 432-444.
17. ابن عاشور (الطاهر بن محمد بن محمد): التحرير والتنوير، ط1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج2، ص 568.
18. مقاصد الشريعة الإسلامية: تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، 2001، دار النفائس، بيروت، لبنان، ص 261.
19. السعدي (عبد الرحمن بن ناصر): بهجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، ط4، 2002، وزارة الأوقاف، السعودية، ص 64.

20. الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى): كتاب الكليات، تحقيق عدنا درويش محمد المصري، ط1998، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص 697.
21. التحرير والتنوير: ج3، ص 50.
22. القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر): الجامع لأحكام القرآن، ط1، 2003، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية. ج14، ص29 / البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود): معالم التنزيل، تحقيق سليمان مسلم الحرش، ط4، 1997، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ج6، ص269 / ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج21، ص49.
23. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ط1978، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص604.
24. التحرير والتنوير: ج3، ص 50.
25. ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص260.
26. ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): إعلام الموقعين، ط1973، دار الجيل، بيروت، ج4، ص14.
27. ابن عبد السلام (أبو محمد عز الدين عبد العزيز): قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1987، دار المعارف، بيروت، لبنان، ج2، ص160.
28. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل، ط2، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص604.
29. رواه أحمد بن حنبل: ج29، ص528، رقم 18001.
30. رواه البخاري: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم 52 / ورواه مسلم: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم 1599.
31. مجموع الفتاوى: ط3، 2005، دار الوفاء، ج4، ص32.
32. ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر): تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر، السعودية، ج1، ص 569.
33. الجصاص (أحمد بن علي): أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، ط1986، دار التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص 441.
34. مجموع الفتاوى: ط3، 2005، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ج9، ص305.
35. الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد): جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، 2000، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج1، ص 393.
36. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص 44.
37. الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ج6، ص 191–192.
38. الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود بن عبد الله): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط 1988، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج1، ص 40.
39. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 425.
40. مقاصد الشريعة الإسلامية: ص259.
41. إبراهيم أبو النجا: المرجع السابق، ص55.
42. سليمان مرقس: المرجع السابق، ص340.
43. ابراهيم أبو النجا: المرجع السابق، ص55.

44. حسن فرج: المرجع السابق، ص137.
45. التحرير والتنوير: ج14، ص 130.
46. المصدر نفسه: ج14، ص 131.
47. محمد فتحي الدريني: خصائص التشريع في السياسة والحكم، ط2، 1987، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص198.
48. رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، رقم2546، ج4، ص 1986.
49. رواه البخاري: كتاب الديات، باب إثم من قتل ذميا بغير جرم، ج6، ص 2533، رقم 6516.
50. انظر تفصيل القول في ترتيب المصالح: موفق طيب شريف: مراتب حقوق الإنسان وآليات الموازنة بينها، رسالة دكتوراه في الشريعة والقانون، جامعة وهران، أفريل 2012، ج3، ص 908 – 930.
51. أمثال الأستاذ المغربي أحمد الخمليشي في كتابه وجهة نظر، ط1، 1988، مطبعة النجاح، الدّار البيضاء، المغرب، ص249،250.
52. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين، ط 1986، در المعرفة، بيروت، لبنان، ج4، ص19.
53. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): المستصفى، ط4، 1982، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ج1، ص 288.
54. الرّازي (محمد بن عمر بن الحسين): المحصول في علم أصول الفقه، ط2، 1992، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج3، ص 300.
55. الآمدي (أبو الحسن علي بن محمد): الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط1، 1984، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص 300.
56. ابن الحاجب (أبو عمرو عثمان): منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ط1، 1985، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 182–183.
57. الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم): نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، ط1، 1999، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص 166.
58. الشاطبي (إبراهيم بن موسى): الموافقات، ط1999، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ج1، ص 31.
59. مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 261.
60. الزركشي (محمد بن بهادر): البحر المحيط في أصول الفقه، ط2000، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج4، ص 189 – 192.
61. يقول الشوكاني: "واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة في تلك الشرائع المتقدمة وفي صدر الإسلام.. ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل..وقد تأملت التوراة والإنجيل فلم أجد فيهما إلاّ إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر وإباحة ذلك" / الشُّوكاني (محمد بن علي): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، 1995، الدّار الجامعيّة، بيروت، ج2، ص 130.
62. محمد الزحيلي: حقوق الإنسان في الإسلام، ط2، 1997، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ص80.
63. حسن كيرة: أصول القانون، ص121/سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، ج1، ص347/ إبراهيم أبو النّجا: محاضرات في فلسفة القانون، ص50.
64. الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف): غياث الأمم والتياث الظلم: تحقيق فؤاد عبد المنعم، ط1979، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ص397.

65. شفاء الغليل: ص 238.
66. شرح تنقيح الفصول: تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1973، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص 392.
67. الطوفي (نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي): رسالة في رعاية المصلحة، ط1، 1993، الدّار المصريّة اللبنانيّة، بيروت، لبنان، ص30.
68. الموافقات: ج1، ص 29.
69. حمّادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، 1992، دار قتيبة، بيروت، لبنان، ص 190.
70. الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 17.
71. ابن منظور(محمد بن مكرم): لسان العرب، ط1، د ت، دار صادر، بيروت، لبنان، المجلّد11، ص458 / الفيروز آبادي (محمد يعقوب): القاموس المحيط، ط7، 1996، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج3، ص240.
72. أفلاطون(347.469)ق م: فيلسوف يوناني، تتلمذ على يد سقراط، من أهم آثاره: المحاورات، والجمهورية.
73. آرسطو(322.384)ق.م: فيلسوف يوناني، يعد واضع الميتافيزيقا، وعلم المنطق، ذو نزعة تجريبية عقلانية، من أهم آثاره الأرغانون، الأخلاق، السياسة، وما وراء الطبيعة.
74. أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، ط 1973، مكتبة سعيد رأفت، بيروت، لبنان، ص141.
75. ديكارت (1650.1596): فيلسوف ورياضي فرنسي، ابتكر علم الهندسة التحليلية، ويعد أب الفلسفة الحديثة، أهم آثاره "مبادئ الفلسفة".
76. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي، ط1977، الهيئة المصرية للكتاب، ص108.109.
77. الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس): الرّسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، 1979، دار التراث، القاهرة، مصر، ص511.
78. الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، 2000، ج7، ص263.
79. عمّار طالبي: أبو بكر بن العربي وآراؤه الكلامية، ط1، 1984، الشركة الوطنية، الجزائر، ج1، ص441.
80. القاضي عبد الجبّار(ابن أحمد الهمذاني المعتزلي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط1988، دار العلوم، بيروت، لبنان، ج2، ص85.87.
81. هنري توماس: أعلام الفلسفة، ترجمة رمزي أمين، ط2، 1975، دار النهضة، القاهرة، ص63.
82. المرجع نفسه، ص65.
83. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ط1، 1984، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ج2، ص72.
84. سمير تناغو: المرجع السابق، ص138.
85. إبراهيم أبو النجا: المرجع السابق، ص59.
86. محمد علي إمام : محاضرات في نظرية القانون، ط1، 1986، منشأة المعارف الإسكندرية، ص112.
87. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص293.
88. عبّاس محمود العقّاد: التفكير فريضة إسلامية، ط2، 1971، دار الكتاب العربي، بيروت، ص23.
89. عبد الحليم محمود: الإسلام و العقل، ط 1، 1988، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ص17.
90. ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد): فصل المقال، ط1982، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص33.

91. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر): الملل و النحل، ط1988، دار الفكر، بيروت، ج1، ص273،275.
92. الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط1، 1991، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص127،128.
93. عبد الستّار الرّاوي: دراسة في فكر القاضي عبد الجبّار المعتزلي، ط1984، مؤسسة الكتاب، بيروت، ص90،91.
94. القاسم الرسي: ت246هـ / أحمد صبحي: الزيدية، ط1988، دار الكتب، بيروت، ص123.
95. أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، ط1988، دار الكتاب العربي، بيروت، ص117.
96. عالم لاهوتي إيطالي، درس الفلسفة اليونانية، واطّلع على بعض آراء الفلاسفة المسلمين، وعمل على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والتعاليم المسيحية / روني إيلي ألفا: المرجع السابق، ص117.
97. علي بن إسماعيل بن أبي بشر من أهل البصرة، كان أولا معتزليا، ثم تاب من القول بخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، وله كتاب اللمع، وكتاب التبيين عن أصول الدين، وكتاب الشرح والتفصيل في الرّد على أهل الإفك و التضليل / محمد بن علي بن سليمان: التقرير والتحبير، ط1، 1996، دار الفكر، بيروت، ج1، ص59.
98. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ط3، 1994، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج2، ص175.
99. الجويني : المصدر السابق، ج1، ص85.
100. ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر): مفتاح دار السعادة، ط2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج2، ص41.
101. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، ج1، ص65.
102. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): شفاء الغليل في بيان الشبه والمخايل ومسالك التعليل، ط2، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص162،163.
103. الجويني: المصدر السابق، ج2، ص114.
104. الغزالي: المستصفى، ج2، ص311.
105. الموافقات، ج1، ص439.
106. أحمد الريسوني: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1995،4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص280،293.
107. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): تهافت الفلاسفة، ط1978، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص57.
108. شفاء الغليل: ص 162– 163.
109. ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، ج1، ص65.
110. العالم: المرجع السابق، ص 175.
111. الشاطبي: الموافقات، ج2، ص31.
112. المصدر نفسه: ج2، ص377.
113. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص389.
114. علاّل الفاسي: المرجع السابق، ص225.

doctrinal insights to the theory of natural law
comparative study between Islamic law and positive law

Dr. Mouafek TAYEB CHERIF (*)

Abstract:

From ancient time philosophers knew the idea of natural law, which they based their theory of rights on in general and human rights in particular. Thus, Islam is researchers knew the decision of innateness that human being was born with.

The theory of natural law met a coordination between behaviors and the Islamic Fikeh in three main ideas:

- Natural life between innateness and nature.
- The sacred rights and the common ones.
- The mind and its role in enacting.

These are the main paint that I discuss through these papers.

(*) - Maître de conférences "b" - département de Charia - Université d'Adrar - Algérie

المقومات الاستراتيجية لنجاح السياحة الصحراوية الجزائرية

بقلم
د/ أحمد عيساوي(*)

ملخص

تدور تفاصيل هاته المداخلة العلمية والفكرية والتجربية الذاتية حول المقومات الاستراتيجية لنجاح السياحة الصحراوية الجزائرية، منطلقا من إشكالية مفصلية مفادها: أننا نملك كل مقومات القطاع السياحي الناجح عموما فضلا عن القطاع السياحي الصحراوي على وجه الخصوص، ولكننا فاشلون في تحريك هذا القطاع الاستراتيجي اقتصاديا وتجاريا وماليا ومهنيا واجتماعيا وثقافيا وتاريخيا واستراتيجيا، وتساءلت عن أسباب النجاح والفشل، متناولا المحاور التالية للإجابة على إحدى إشكاليات هذا الملتقى، وذلك عبر مدخل حول السياحة في الأرض، ثم تناول مقومات النجاح، وفاعلية الاستفادة من تنوع وثراء البيئة والطبيعة الصحراوية الجزائرية، التي تحتاج إلى الأمن المطلق والطمأنية التامة للسائحين والزائرين، الذين يجب أن تتكفل بهم وسائل النقل المتطورة والمكيفة التي تضمن لهم السلامة المرورية وأمنهم النفسي والصحي والجسدي عبر الطرقات، بواسطة تشغيل الفرد الجزائري الخدوم واللين المطواع والشعب المضياف البشوش القادر على بناء هياكل وأوابد سياحية جاذبية ولاسيما مرافق الاستقبال التراثية الأصيلة، التي يسهر على تنشيطها وتفعيلها مهنيون متمرسون في إعداد البرامج الثقافية والترفيهية السياحية الثرية، عبر برامج ترفيهية وتعليمية وتربوية متميزة تنتقل بهم إلى المعالم التاريخية الدينية، وإلى المعالم التاريخية الإنسانية، وإلى مشاهدة المناظر الطبيعية المتميزة، وإلى المعالم التاريخية الثورية والسياسية ، عبر سلسلة من المشاهدات الفلكلورية والأدبية والغنائية التراثية المحلية. محققين ذلك عبر فاعلية الإعلان السياحي الفضائي الناجح، والبنية الاقتصادية الصحراوية المتميزة، والهيئات والمؤسسات والوكالات السياحية المتمرسة

(*) قسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة ـ الجزائر

مهنيا والكفيئة ثقافيا ولوجيستيا. التي بها يمكننا تنشيط القطاع السياحي الصحراوي في الجزائر.

*** مدخل حول السياحة في الأرض:**

السياحة والتجوال والضرب في الأرض غريزة فطرية براها الله سبحانه وتعالى في جبلة الإنسان مذ خلقه، كما أنُحب التطلع والمعرفة والاكتشاف وإماطة حجب المجهول والمُغلق غريزة فطرية أخرى ركزها المولى تبارك وتعالى في طينة أبينا آدم عليه الصلاة والسلام مذ نهاه عن الأكل من تلك الشجرة، فلم يرعو وقادته غريزته في حب التطلع والمعرفة تلك إلى الطرد من الجنة، وقد أخبرنا القرآن عن هاته الحادثة فقال: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: 35، 36)، والسياحة في الأرض هي من المتاع إلى حين المذكور في الآية، الذي جبل الله نفسية آدم عليه يوم أن خلقه، وصارت مورثات تسري في دماء أبنائه من بعده.

*** السير في الأرض:**

وقد حفل القرآن الكريم بالكثير من الآيات التي نصت بصريح العبارة على الرحلة والسير والضرب في الأرض والهجرة والسعي والخروج والنجاة بالهروب من القوم الظالمين والرواح والغدو والسرب.. فقد قال تعالى في فضيلة السير والضرب في الأرض: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46)، وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم: 9)، وقال تعالى في السير في الأرض لمعرفة آثار وتاريخ الأقدمين: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ (الروم:42)، وقال تعالى في السير في الأرض لمعرفة أسباب انهيار الأمم وتداعي الحضارات: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ (غافر: 21).

وفي معرض تناوله لفضيلة السير في البر والسعي بين القرى والتجمعات السكانية قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ

وَأَيَّامًا آمِنِينَ . فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: 18، 19).

*** الجري في البحر والتحليق في الجو:**

كما قال تعالى في فضيلة السير والإبحار بالفلك في أعالي البحار: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (لقمان: 31)، وقال تعالى في أسباب ووسائل الركوب في البحر والنجاة من الغرق: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (العنكبوت: 65).

كما ورد قوله تعالى في اختيار وتيمن مكان النزول: ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (المؤمنون: 29)، وفي السريان ليلا: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ﴾ (الشعراء: 52)، وفي السير في الأرض للاتعاظ من عاقبة المجرمين قال: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل: 69)، وفي اللجوء إلى جنبه الكريم قال تعالى: ﴿ فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ* وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ*.. فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا..﴾ (القصص: 20، 21، 22، 29).

وبعد تكوير الإنسان للسفن العملاقة صارت البشرية تعرف السياحة البحرية بكل أنواعها كالغوص في الشعاب المرجانية وزيارة مجاهيل البحار، والإبحار في السفن العملاقة عبر رحلات طويلة أيام الاحتفالات والمناسبات وأعياد الميلاد.. وبعد اختراع الإنسان للطائرة صار السائح والسياحة تعتمد اعتمادا كبيرا عليها كوسيلة من وسائل التنقل والضرب في الأرض، فيما يتطلع الفرد الحداثي اليوم للإبحار في الفضاء الخارجي.

*** معرفة السنن والنواميس:**

وفي فطرية السير في الأرض لإشباع روح المعرفة عن مصارع الأمم البائدة وتداعي مدنياتهم وأسباب وعوامل انهيار حضاراتهم قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (غافر: 82).

وفي معرض تناوله تبارك وتعالى السير في الأرض لتدبر معاني الخلق والخليقة والبحث العلمي واكتشاف أس الحقائق الكبرى من ورائها، قال تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا

كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: 19).

كما حفل القرآن الكريم بذكر قصص الأنبياء الراحلين والمتنقلين أمثال نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، ونبي الله موسى عليه الصلاة والسلام، وداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ...

وحفلت السنة النبوية المطهرة القولية والعملية والتقريرية بتناول موضوع الرحلة والسفر، والسفر لأداء فريضة الحج ومناسك العمرة أحد وجوه السياحة والضرب في الأرض، وقد ذكرت السنة أن رسول الله ﷺ خرج في فترة الدعوة المكية إلى الطائف وإلى أسواق العرب في عكاظ وذي المجاز، كما أمر أصحابه رضوان الله عليهم بالهجرة إلى الحبشة مرتين، وهاجر هو عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام من مكة إلى المدينة، وكما ذكرت السنة النبوية المطهرة أنه خرج عليه الصلاة والسلام بعد الهجرة مع أصحابه في سفر، أو أزمعوا سفرا، بل معظم غزواته كانت في سفر.[1]

وقد بين أهمية الرحلة والسياحة عند المسلمين الدكتور نقولا زيادة بقوله: «.. كانت الرحلة عنصرا قويا في حياة المجتمع الإسلامي في عصوره الزاهرة. فقد رحل الناس لزيارة مهبط الوحي، ولقوا في سبيل ذلك الكثير من صعوبات السفر التي تحملوها راضين مسرورين. ورحل الناس في طلب العلم من قطر إلى آخر. فقد كان العلم منتشرة مراكزه في أنحاء العالم الإسلامي، وطلابه كانوا يتحملون من المشاق في سبيل الحصول عليه ما يحملنا على احترامهم وإجلالهم. ورحل القوم في سبيل الاتجار، فقد كانت الأسواق الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها مرتبطة ببعضها البعض كل الارتباط، وكان التجار يحملون متاجرهم وسلعهم إلى حيث يرجون الربح الوفير. أضف إلى ذلك رحلة الرسل المترددين بين الملوك والأمراء، والمغامرين الواجدين في الرحيل لذة خاصة، والساعين في سبيل الرزق إذا ضاقت بهم الأرض، وجوابي الآفاق. كل هذه نماذج من الرحلة عرفها العرب والمسلمون ».[2]

*** مقومات النجاح:**

يحتاج قطاع السياحة الصحراوية في الجزائر إلى المقومات التالية:

1 – الطبيعة والبيئة الصحراوية الثرية والمتميزة.

2 – الأمن والطمأنينة والراحة المطلقة.

3 – وسائل النقل المتطورة والمكيفة وضمان السلامة المرورية وأمن الطرقات.

4 – الفرد الخدوم واللين المطواع والشعب المضياف البشوش.

5 – جاذبية مرافق الاستقبال التراثية الأصيلة.

6 – البرامج الثقافية والترفيهية السياحية الثرية:

1 – معالم تاريخية دينية.

2 – معالم تاريخية إنسانية.

3 – مناظر طبيعية متميزة.

4 – معالم تاريخية ثورية وسياسية.

5 – فلكلور وأدب وغناء تراثي محلي.

7 – فاعلية الإعلان السياحي الفضائي الناجح.

8 – البنية الاقتصادية الصحراوية المتميزة.

9– الهيئات والمؤسسات والوكالات السياحية المتمرسة مهنيا والكفيئة ثقافيا ولوجيستيا.

وبعد أن تمهدت لنا الإشارة إلى فطرية وغريزية السياحة والضرب في الأرض، وبعد أن تبينا ثراء المخزون السياحي الصحراوي الجزائري نطرح التساؤلات التالية:

– كيف يمكننا تحريك هذا القطاع الثقافي والاقتصادي والتجاري المهم ؟

– ما هي المقومات والآليات الاستراتيجية لإنجاحه ؟

– ومتى يمكن الانطلاق من هذا الركود ؟

*** المقومات الاستراتيجية:**

يعتمد أي قطاع حياتي على جملة من المقومات الاستراتيجية الضرورية لضمان سيره وصلاحية بقائه وقوته واستمراره وتأثيره في واقع الحياة والناس، وحتى يستطيع أي قطاع جذب خيرة المنتسبين والمستثمرين والمتنافسين والمستفيدين والزبائن المتميزين.. يجب أن يوفر داخل منظومته المهنية مقومات البقاء والاستمرار والمنافسة والريادة.

والسياحة كغيرها من القطاعات الحيوية في المنظومة الحياتية للكيانات والمجتمعات الراشدة تحتاج إلى جملة من المقومات لتجذب إليها المستثمرين الناجحين أولا، ليقوموا بدورهم بجذب الطاقات الفاعلة لقطاعهم ثانيا، تمهيدا لجذب وسحب الأفواج السياحية العالمية نحو منتوجاتهم السياحية ثالثا، وما السياحة إلاّ منتجا من المنتجات الحيوية والهامة في بناء وتدعيم كيان الأمة الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والتجاري والسياسي واللغوي..

وإن كانت السياحة قطاعا من القطاعات الاقتصادية بحسب نظرة الاقتصاديين ورجال التكنوقراط السياسيين، تهدف إلى القضاء على البطالة أولا، وخلق مناصب مهمة للعمل

لامتصاص شبح البطالة المستفحل، ومورد هام للعملة الصعبة، ومحرك أساسي لبعض القطاعات، كقطاع النقل والتجارة والمصارف وتأجير العقارات والفنادق، ومورد هام للعملة الصعبة.. فإنها في الحقيقة أكبر من حسابات التكنوقراط والسياسيين ورجال المال والأعمال، لكونها فضاءً اقتصاديا معقدا، لا تتم فيه عملية جلب العملة الصعبة بصورة تبادلية مجردة بين بائع ومشتر، فهي لا تتم إلاّ بتفاعل جملة من العوامل الثقافية والأدبية واللغوية والتربوية والفكرية والأخلاقية والدينية والاتصالية والنفسية والدعائية والسياسية والتجسسية.. بين الطرفين المتبادلين.

وعليه فالسياحة قطاع حساس وخطير جدا، فهو مجال ذو وجوه استراتيجية متعددة ومعقدة، فالسياحة إذن: قطاع اقتصادي ومالي وتجاري من جانب، وثقافي من جانب آخر، وديني وأخلاقي وسلوكي من جانب ثالث، واجتماعي ونفسي من جانب رابع.. وهكذا.

ولا بد للمشتغلين في هذا القطاع أن يضعوا في حسبانهم حساسية وخطورة هذا القطاع كونه قطاعا مفتوحا على كل فضاءات الفرد والمجتمع وبنيتهما التحتية ومقوماتهما الأساسية، القابلة للبناء أو الاختراق أو التهديم. ولنتاول – الآن – هاته المقومات.

1 – تنوع وثراء البيئة والطبيعة الصحراوية الجزائرية:

تُعّد البيئة والطبيعة الصحراوية بكل مكوناتها أحد وأهم أركان هاته السياحة، حيث تتربع الجزائر على مساحة شاسعة جدا جلها من الأراضي الصحراوية المتنوعة، ففيها الصحراء الرملية الناعمة ذات الكثبان المتحركة، وفيها الصحراء الجبلية المزيجة بين الصخور الحجرية البركانية والرمال، وفيها الواحات والاخضرار والبحيرات وقمم الجبال العالية كقمم جبال الهقار الشاهقة، وتتنوع الصحراء الجزائرية إلى خمس أو ست مناطق صحراوية مختلفة، تزخر بشتى أنواع النباتات والأشجار والحيوانات والمخلوقات والكائنات المتنوعة، فهي بيئة ثرية، ومناخية جذابة جدا، بشمسها ودفئها وحرارتها وشروقها وغروبها المميز في أقاصي جبال الأهقار الباذخة، بحيث تُشكل مادة مهمة في المنتوج السياحي، وهذا أهم ركن لنجاح هذا النمط من السياحة العالمية.

وجاء في أطلس الجزائر والعالم تحت عنوان – تضاريس الجنوب –: " تحتل الصحراء [84%] من مساحة البلاد، أي حوالي [02] مليون كلم2 ، وتشكل أكبر جزء من الأراضي الجزائرية، وأغلب تكويناته صخور قديمة بركانية تمتاز بالرتابة والانبساط، وهي: 1 – الجبال: تتمثل في كتلة الهوقار والتاسيلي، وهي مرتفعات ذات منشأ بركاني صخورها صلبة، توجد بها أعلى قمم الجزائر " قمة تاهات 2918م " 2 – العروق: وهي كثبان رملية متحركة، أكبرها العرق الشرقي

الكبير والعرق الغربي الكبير، عرق إيقدي، عرق الرآوي، عرق اشاش، ويتراوح ارتفاعها ما بين 260و 500م. 3 – الحمادة: وهي مساحات واسعة من الصخور الجيرية على شكل صفائح يمكن البناء وشق الطرق فوقها، ومن أكبرها حمادة تادمايت 836م فوق سطح البحر، التي تُعرف باسم " هضبة تادمايت ".. 4 – الرق: عبارة عن مناطق كثيرة الحصى وهي قليلة الارتفاع، وتُعرف باسم السهول الصحراوية، مثل سهل تنزروفت غرب جبال الهقار. 5 – الأودية: تجري بالصحراء عدة أودية تعرف بالوديان الكاذبة، تجري عند سقوط الأمطار ثم تجف بعد ذلك لمدة طويلة مثل: وادي جدي، والزغرير، وأغرغار والساورة. 6 – الشطوط: وهي مسطحات مائية مالحة تصب فيها الوديان الصحراوية وأكبرها على الإطلاق هو شط ملغيغ الذي ينخفض بـ35 م عن سطح البحر، وشط مروانة. 7 – الواحات: مساحات خضراء وسط الصحراء القاحلة، وهي غنية ببساتينها ونخيلها، يتركز معظمها في الشمال الشرقي للصحراء بالقرب من شط ملغيغ وشط مروانة، لأن المنطقة غنية بالمياه الجوفية، وأكبر الواحات: واحة بسكرة، واحة طولقة، أولاد جلال تقرت وادي سوف ". [3]

2 – الأمن والطمأنينة والراحة التامة:

من المسلم به بداءة ومن المتعارف عليه في صميم الحياة الاجتماعية أن الأمن والطمأنينة هما أحد أهم الأركان الأساسية لنجاح أي استثمار أو بقاء أي نشاط حياتي كان، فمن دون الأمن والراحة والطمأنينة، لا يمكن أن تقوم حياة، أو تنهض أمة، أو ترتقي جماعة، أو تؤسس حضارة، أو تنبعث مدنية من الناحية الممارسة الاعتيادية لشؤون الحياة، فضلا عن كونهما معبرا أساسيا لجذب أنظار الزوار والسائحين، الذين لا يمكن جذبهم نحو منتجنا السياحي الصحراوي دون تعريف سليم وشفاف وواضح حول المناخ الأمني الاعتيادي القائم في قطرنا الجزائري.

ولا يتمثل الأمن – حسب رؤيتي – في كثرة رجال الأمن وكثافة تواجدهم بزيهم الرسمي كما هو الحال في تصور الكثير من القائمين على شؤوننا، والعكس فكثرة حضور رجال الأمن زيهم الرسمي يوحي بالخوف والقهر والريبة، كما كان الحال في تونس ومصر قبيل الربيع العربي، وإنما الأمن الحقيقي – في نظري – هو حالة من الطمأنينة والسكينة تخيم على الجو العام للفرد والجماعة والمجتمع، فيحس الزائر تلقائيا براحة غامرة وطمأنينة فياضة، فترتاح نفسه من أعماقها وهو يسير آمنا مطمئنا ضمن شعب لا يعرفه، ولا يتكلم لغته، ولا يوافقه في العادات والتقاليد، مما يجعله أحسن وسيلة إعلامية ودعائية لمن يتقاطع ويتواصل معه من الجماعات التي يتفاعل معها محليا وعالميا، فيكون أداة جذب إشهاري لغيره ممن يعتز بأحكامه.

و" الأمن والعافية قاعدتا كل النعم " كما قاله الإمام الجويني في كتابه القيم "غياث الأمم في التياث الظلم"، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾، وقوله تعالى حاكيا عن القرى والمجتمعات الظالمة: ﴿ فألبسها الله لباس الجوع والخوف ﴾، وعليه فالأمن لا تصنعه رقابة الدولة فحسب، بل يصنعه شعب راشد ومثقف وواع، يعرف كيف يجلب الخير لبلاده ولنفسه. وهو ركن مهم وأساسي من أركان إنجاح السياحة عموما والصحراوية خصوصا. [4]

3 – وسائل النقل المتطورة والمكيفة وضمان السلامة المرورية وأمن الطرقات:

يعّد قطاع النقل والمواصلات بمختلف ميادينه البرية والبحرية والجوية والتقليدية أحد أهم أركان إنجاح السياحة عموما والسياحة الصحراوية على وجه الخصوص، حيث يحتاج التجوال في الأراضي الصحراوية الشايعة نوعا متميزا من وسائل المواصلات، فالطائرات والقطارات والحافلات ومركبات الدفع الرباعي المكيفة والمجهزة أحسن تجهيز، التي تحترم مواعيدها وأوقاتها بدقة، وتُجل زبائنها وتكرمهم، وتُحسن خدمتهم، وتسهر على راحتهم وطمأنينتهم وسعادتهم، أحد أهم مقومات السياحة عموما والسياحة الصحراوية على وجه الخصوص. [5]

كما تمتلك الجزائر شبكة كبيرة من الطرق والجسور والسكك الحديدية والمطارات والموانئ الحديثة الحديثة جدا، كما تمتلك ترسانة كبيرة من وسائل النقل البري والبحري والجوي، الذي يؤهلها لوجيستيكيا لبعث مشروع السياحة الصحراوية الناجح. [6]

فالوسائل وهيئاتها ومؤسساتها ومهنييها والقائمين عليها قياما سلوكيا وأخلاقيا وتربويا وماديا شاملا ومتكاملا، ولاسيما المهنيين المتخصصين في التعامل مع السائحين وأفواج الزوار والمصاحبين لهم في مجاهيل الصحراء سواء أكانوا سائقين أو مرافقين أو مراقبين أو أمنيين، ركن فعال وجذّاب لأفواج الزوار القادمين من زمهرير سيبريا وصقيعها الثلجي القاتل، الحالمين بدفء الشمس ولون الشفق ساعة شروقها وغروبها الساحر من قمم الأطلسي الشامخة.

4 – الفرد الخدوم واللين المطواع والشعب المضياف البشوش:

وفيما تقرره الدراسات والأبحاث العلمية والاجتماعية أن الإنسان المثقف والواعي هو محور كل نجاح أو فشل أي مشروع كان، ولإنجاح السياحة الصحراوية لا بد من دراسة ومعرفة نوعية الفرد والمجتمع الجزائري، ومن ثمة اختيار النماذج المراد توظيفها لإنجاح – بمعيتها – هذا المشروع، فضلا عن اختيار الوجهات الاجتماعية المختارة والمرتقبة للزيارة والتفاعل مع

الأفواج السياحية .

*** مدخل إلى فهم ومعرفة المجتمع الجزائري:**

وهنا يجدر بنا أن نتعرف عن كثب وبشكل صحيح ودقيق وواقعي على مفهوم ومصطلح المجتمع الجزائري. فمن هو المجتمع الجزائري ؟ ومن هو الفرد الجزائري ؟ وما هي مقوماته ومكوناته وعناصره ؟

1 – معرفة الواقع الجزائري :

يجب على المشتغل بقضايا المغرب العربي الكبير أن يكون له إلمام دقيق بالفروقات والمميزات التي تميز أقطاره المغاربية الخمسة: [ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا].

فسكان هذه الأقطار المغاربية يختلفون عن بعضهم اختلافات جوهرية، وإن كانت ثمة عوامل متشابهة بينهم، تُقوي لحمتهم ورابطتهم، أكثر من أن تفرقهم. فالفرد الليبي بكل مكوناته وعناصره الثابتة والمتغيرة يختلف البتة عن الفرد التونسي والمغربي، والفرد الجزائري بالرغم من مجاورته لتونس والمغرب وموريتانيا إلاّ أنه يختلف اختلافا جذريا. بله ثمة أفراد جزائريون في القطر الجزائري الواحد، ومجتمعات جزائرية لا مجتمع واحد. على اعتبار تعريف المجتمع بأنه: هو محصلة التفاعل الإيجابي السوي بين أفراد الجماعة منطلقا ووسيلة وممارسة وغاية لتحقيق مآلات الفطرة السوية التي فطر الله الناس السويين استخلافا وعبادة وعمارة عليها.

وعليه، فالمجتمع الجزائري يطلب من دارسه أن يفقه ويفهم فيه الأبعاد التالية: [7]

1 – معرفة الواقع التاريخي :

للجزائر تاريخ عريق ضارب في الأعماق والجذور الإنسانية الأولى، حيث عرفت الجزائر وجود التجمعات البشرية منذ فجر الإنسان الأولى حوالي 12000 اثني عشر ألف سنة قبل الميلاد، وشهدت قيام المدنية تلو المدنية حتى جاءها المسلمون العرب الفاتحون فقبلت الإسلام عن طواعية، وبعد صراع قرني طويل دانت بالإسلام عن صدق، وساهم سكانها في فتح الأندلس، حيث كانوا يشكلون كل الجيش الإسلامي الفاتح عدا الثلاثمائة من وجهاء العرب الذين أرسلهم الخليفة الأموي، وظلت عطاءات الجزائر والشعب الجزائري تترى مع سائر سكان المغرب العربي الإسلامي إلى يوم الناس هذا، غير أن عوامل عديدة حالت دون بيان مثل تلك المساهمات الحضارية الفعالة في إضافة عناصر الخلود لقسمات الحضارة العربية والإسلامية الزاهرة، لعل بعضها يعود إلى أمراض ولوثات دفينة مازالت تسكن العقل والوجدان المسلم إلى اليوم. [8]

2 – معرفة الواقع الاجتماعي:

من قرأ وحلل وعاش مع الفرد الجزائري سيكتشف أن هذا لفرد الذي يعيش في هذه البلاد فرد متنوع ومتميز عن بعضه. والجزائري الخبير بأمته يعرف أن الفرد الجزائري أفرادا مختلفين بحسب البيئة والظروف والمناخ والتربية والتكوين، وهم حسب قراءاتنا وتتبعنا ورصدنا يشكلون العناصر التالية:

1 – الفرد الأمازيغي – الحر – البربري الذي يسكن الوسط الشمالي للجزائر من بجاية حتى سهول الشلف، ويسمى بالشنوي نسبة إلى جبال شنوة.

2 – الفرد الأمازيغي – الحر – البربري الذي يسكن وسط الهضاب العليا إلى ضواحي قسنطينة وتبسة وقالمة وعين مليلة وبريكة.

3 – الفرد الأمازيغي – الحر – البربري الميزابي، الذي يسكن أواسط الصحراء الجزائرية في غرداية وضواحيها، ويعمر القطر الجزائري كله الآن.

4 – الفرد الأمازيغي البربري التارقي، الذي يسكن وسط وجنوب الصحراء الكبرى.

وهؤلاء لهم لغتهم البربرية الأمازيغية الخاصة بهم والتي تختلف عن بعضها في الكثير من المفردات والتراكيب.. بالإضافة إلى عربيتهم لغة الدين حيث يتمسكون بها، عدا الصنف الأول من سكان جبال القبائل الكبرى الساكنين في محور [بجاية، تيزي وزو، بومرداس، الجزائر، بالبويرة]، فهؤلاء أكثر ميلا للهجاتهم، وأكثر بعدا عن العربية، حيث يستخدمون الفرنسية بدلا من العربية وهي إليهم أقرب من العربية.

أما الأصناف الأربعة الأخرى فهم أميل إلى العربية والعروبة دونما حرج أو شعور بالغضاضة، بل إن كلمة عربي عندهم تعني مسلما.

5 – عرب بني نائل وبني دراج وسليم وهلال بن عامر وقيس من سكان وسط الجزائر والهضاب العليا حيث العاصمة المسيلة وتيارت والجلفة وهم عرب أقحاح، ويعدون بالملايين.

6 – الكراغلة، وهم من تناسل وتزاوج العنصر التركي مع الجزائري، ومازالوا يسكنون بعض المدن كالجزائر العاصمة والبليدة والمدية وتلمسان وقسنطينة.

7 – سكان الساحل وجلهم من العرب.

8 – سكان شمال الصحراء وجلهم من العرب، وهم سكان وادي سوف وتوقرت وورجلان وبشار وتندوف.. فضلا عن الزنوج القادمين من أواسط إفريقية. [9]

9 – الفرد الممسوخ الذي صنعته سني الاستعمار المظلمة، وسني التيه التي جاءت من بعده،

وهذا الصنف هو الذي أرادته القوى الاستعمارية ليكون واجهة الجزائر، حيث قلّد الجزائريون وجرّبوا كل الأنظمة والقوانين والمناهج والإيديولوجيات الوضعية، وأداروا ظهرهم لدينهم الحنيف، الذي فيه عزتهم ومجدهم وكرامتهم وخلودهم الدنيوي والأخروي، فنشأ هذا الفرد الممسوخ روحيا ولغويا وثقافيا واجتماعيا وفنيا وأدبيا وتاريخيا.. و لما تسنى لهم التأكد من هذا الفرد المسخ عملوا بكل ما يستطيعون على أن يقلدوه مناصب الحكم والقيادة والسيادة والتوجيه، وصار يُقدم في المناسبات وفي سائر المحافل الدولية والعربية والإسلامية كوجه مشرق للفرد الجزائري الحديث المتحضر، وهو – الآن – الذي يتبوأ ويدير سائر مؤسسات ومنشآت وهيئات وشركات وإدارات الدولة الجزائرية الحديثة، وهو الذي يعبث بكل جميل فيها.. وهو – وهذه هي الحقيقة – لا يعكس حقيقة الفرد الجزائري المُغيّب عنوة، والمبعد عن صناعة الحدث، والذي يصنع الخير ويبشر بالنور والأمل. وهم مختلفون من حيث اللون، والشكل، والقسمات، والتحمل، والشدة، والنوع، والحجم من سمن وضعف، ومن طول وقصر، ولون العيون والشعر والبشرة، وغيرها.

3 – معرفة الواقع الثقافي:

وتبعا لذلك التقسيم الجغرافي والديمغرافي ينتج موروث ومشترك ثقافي، فكل فرد من هؤلاء يتميز عن غيره بمقوماته الثقافية من عادات وتقاليد وفنون وأزياء وأعراف وسلوكات وأنماط وسمات تُعبر عن خصوصياته الواجب احترامها.

فعلى الرغم من مشتركهم الثقافي العربي والأمازيغي الجزائري الواحد، إلاّ أنهم يختلفون عن بعضهم في الكثير من حيث البناء والممارسة الثقافية، في الألوان، والأزياء، والأنماط والسمات والأطعمة والأشربة والعادات والموروثات، والتي تبدو للملاحظ المتتبع، في الأفراح والأعراس والمناسبات الدينية والاجتماعية والتاريخية وغيرها.

فلو أردنا أن نضرب مثلا عن حفلات الزفاف وما يقتضيه من شروط وثوابت ونشاطات سنلحظ الفرق شاسعا بين سكان تبسة وتمنراست، وبين سكان غرداية وعين صالح، وبين سكان وادي سوف وتندوف وبشار..

ولنأخذ مثالا عن شكل العباءة والبرنوس لسكان المغرب العربي عن مثيله في المشرق العربي حيث تتسم العباءة المغربية عموما بكونها مغلقة على العكس من العباءة المشرقية المفتوحة، وهو ما يبين طبيعة الفرد الكتومة والصامتة، والتي تلجأ دائما إلى التكتم على مبدأ قاعدة الأخذ بالأحوط في الفروج، وقاعدة الأصل في الفروج والدماء التحريم في الفقه المالكي لمناسبتها

أصول التفكير الاجتماعي والثقافي لسكان المنطقة.[10]

4 – معرفة الواقع اللغوي:

وبتنوع وثراء العمق التاريخي للجزائريين، تثرّى موروثهم الثقافي، ومعه تثرّى موروثهم وراهنهم وسلوكهم اللغوي، ولعلني أضرب مثلا واحدا يبين صحة هذا الادعاء، فقد كانت الجزائر تُنظم في سنين الصحوة الإسلامية 1968–1991م/ 1388–14011هـ ملتقيات الفكر الإسلامي العالمية، وبجانبها تُنظم معارض الكتاب المدعوم، ويصطف الحضور لاقتناء الكتب صفا منتظما، ولك أن تسمع لهجة ولكنة ولسان ولغط كل ناحية يصدر عن ممثلها القادم والواقف في الطابور الطويل، فكلمة (تقدم) باللغة العربية لها أكثر من ستة مترادفات في اللهجة الجزائرية العربية فضلا عن الأمازيغية، فأحدهم يقول: (طبّع)، والآخر يقول: (ادمر)، والثالث يقول: (دز)، والرابع يقول: (داحز)، والخامس يقول: (قدّم)، والسادس يقول: (كدم)، والسابع يقول: (اللقدام).. فالكلمة الأولى صدرت من الفرد الجزائري ذي البشرة السوداء، والثانية من صاحب البشرة السمراء، والثالثة من صاحب البشرة البيضاء، والرابعة من صاحب البشرة الحمراء، والخامسة من الرجل التارقي الأزرق، والسادسة من الحنطي، والسابعة من الخليط.. وكل واحدة تأتي من فرد مختلف عن الآخر من حيث: اللون، والشكل، والقسمات، والتحمل، والشدة، والنوع، والسمن والضعف، والطول والقصر، ومن حيث لون العيون والشعر والبشرة، وغيرها..

ولكنات ولهجات سكان القطر الجزائري مختلفة عن بعضها اختلافا واضحا، فسكان الساحل في شرقه يختلفون عن وسطه وسكان وسطه يختلفون عن غربه، فالأقرب لتونس لكنتهم أقرب لهم، والأقرب للمغرب لكنتهم أقرب لهم، والوسط به لكنتان واحدة متقاربة وهي لسكان سكيكيدة والقل وجيجل والميلية، والأخرى لسكان بجاية وتيزي وزو. ولكنة أهل قسنطينة تختلف عن لكنة أهل تلمسان، والشمال الشرقي للصحراء في وادي سوف تختلف عن لكنة الشمال الغربي للصحراء من أهل بشار وتندوف.. فضلا عن غيرها من الاختلافات اللغوية، فثمة من عرب الوسط من مازال ينطق الغين قافا، والقاف غيناً..

5 – معرفة الواقع التربوي والأخلاقي:

أجمعت الدراسات التاريخية التي أرّخت للشعب الجزائري أنه شعب حيي وخلوق ومتدين ومجاهد، وشعب متمسك بدينه وعروبته وأصالته، ولولا حملات المسخ الاستعماري التي عصفت به لظل شامخا بدينه، فما تعرض له الشعب الجزائري من مسخ وتغريب وتفسيق وتجهيل وتنصير هو

الذي خلق منه شعبا هزيلا منفصم الشخصية، محبا للتبعية، وقابلا للاستعمار.. فقد كتب حمدان بن عثمان خوجة كتابه الشهير (المرآة) وقدمه كتقرير للبرلمان الفرنسي سنة 1833م ليدافع عن استقلال الجزائر، وليرد دعاوى قادة الاحتلال بأنهم جاؤوا لتمدينه، حيث عرض في كتابه الشهير مقومات المدنية والحضارة التي كان يحيا بها الشعب الجزائري قبل أن تقهره الجيوش الاستعمارية الأوربية الغازية، وهو سجل حافل لأصالة الشعب الجزائري قبيل وغداة الاحتلال الفرنسي، يجب أن يطلع عليه كل من أراد أن يُنصب نفسه موجها ومفتيا على الشعب الجزائري.[11]

6 – معرفة الواقع السياسي :

الفرد الجزائري فرد متمرد ثائر، يختلف عن غيره من سكان المغرب العربي، حيث الخضوع والإذعان، وحيث الفرد الهين اللين السهل المطواع.. والطبقة السياسية في البلاد مختلفة من حيث تكوينها ونشأتها وممارستها للسلطة عن غيرها في العالم العربي و الإسلامي، ولذا لا تحوز على الكارزماتية الممجدة، وهي في نظره أفراد شعبيون عاديون وصلوا بفعل عوامل وظروف يمكنها أن تتأتى له فيصبح مسؤولا وقائدا بسهولة، وهو الأمر الذي عاينا وعايشناه طيلة حياتنا العلمية والفكرية والدعوية في رصد الحالة الجزائرية السياسية.[12]

والدارس المتعمق في نفسية الفرد الجزائري سيكتشف بسرعة ودونما عناء أنه بطبيعته سريع الغضب، سريع التأثر، سريع الانفعال، سريع الاستجابة للتأثيرات الدينية، سريع الاستجابة لعلماء الدين، لاسيما الذين يُحسن الظن بهم. وهذا مأخذه السهل، حيث يمكن لمعدي خطط تدمير الشعوب من العبث به بكل سهولة، حيث يمكن استدراجه والعبث به، والرقص على ماضيه وحاضره ومستقبله، وهو ما حصل في العشرية السوداء، وفي العشرية الدموية الحمراء. فقد لعبت الصراعات بين القوى المتآمرة عليه، ووقع بين تيارات شد وجذب، واختلطت عليه الصورة ملطخة بأمشاج فتاوى متشنجة وقاصرة ومجانبة للواقع، فقتل بعضه بعضا، واستباح الجزائري من أخيه الجزائري كل مقدس، واستحل بفعل تلك الفتاوى والفتاوى المضادة كل مصون وموقر من: دم، ومال، وعرض..

ومن هنا يمكن معرفة مواطن الخيرية في نفسية الفرد الجزائري، وبالتالي تسخيرها في خدمة مشروع تنمية السياحة الصحراوية، حيث طيبة وسماحة وكرم أهل الصحراء.

5 – جاذبية مرافق الاستقبال التراثية الأصيلة:

أدركت الكثير من مراكز التفكير والبحث السياحي في العالمين العربي والإسلامي حاجة السائح الغربي الأوربي والأمريكي والآسيوي وبخاصة الياباني إلى نوعية تراثية من الخدمات والمنشآت

ومرافق الإيواء والاستقبال المحلية، ولذا سارعت الكثير من الدول المستثمرة في القطاع السياحي إلى العودة إلى التراث الأصيل في بناء وتشييد مرافق الاستقبال المحلية، المصممة خصيصا وفق الهندسة المحلية، والمصنوعة أيضا من المواد المحلية الطبيعية، وقد تقدمت في هذا المجال الشقيقتان المغرب وتونس، حيث رممتا البلدات القديمة أو ما تسمى بالقصبات، وشيدتا فنادق وهياكل استقبال محلية، ضمن نطاق المدينة القديمة، فاستطاعتا بذلك جلب السياح المتعطشين لليلة واحدة من ليالي الأنس العربي، وحلم ألف ليلة وليلة، وما مدينة " أصيلة " في المغرب و " مطماطة " في تونس إلاّ دليل على نجاح البعد التراثي الأصيل في تصميم هياكل الاستقبال الجذابة، وهو ما يجب على السياحة الصحراوية الجزائرية تقليده وتطويره والأخذ به. [13]

6 – البرامج الثقافية والترفيهية السياحية الثرية:

ولتشجيع السياحة الصحراوية يجب على وكالة السياحة ترسيم برامج ثقافية وترفيهية جذابة ومتميزة للأفواج السياحية الزائرة، وذلك بفهم حاجة الزبائن ورغبتهم في نوعية المنتج السياحي المرغوب فيه لديهم، حيث السياحة أنواع، وهي:

1 – السياحة الدينية للكنائس والبيع والمزارات ككنسية الأب شارك دو فوكو في الجنوب الجزائري، وقبر الكاهن الأعظم اليهودي في تلمسان..

2 – السياحة الدينية الموازية، التي تهدف إلى التعرف على مساجد وزوايا وكتاتيب وأضرحة المسلمين، بهدف التعريف بثقافتنا.

3 – السياحة العلمية والفكرية والثقافية والأدبية.

4 – السياحة التاريخية والأثرية.

5 – السياحة الترفيهية الترويحية.

ومن ثم صار من الواجب على الوكالات السياحية القيام بتنظيم رحلات سياحية إلى:

1 – المعالم التاريخية الدينية [وثنية، مسيحية، يهودية، إسلامية]. [14]

2 – المعالم التاريخية الإنسانية وكهوف الإنسان الأول.

3 – المناظر طبيعية المتميزة وحظائر الهقار والتاسيلي.

4 – المعالم التاريخية الثورية والسياسية التي تروي تاريخ ثورتنا وتضحيتنا.

5 – إثراء المشهد بباقات من الفلكلور والأدب والغناء التراثي المحلي.

6 – التعرف على المدن التراثية الجميلة كمدن حوض وادي ميزاب السبعة ومميزاتها التراثية وعادات وتقاليد وكرم أهلها.. وغيرها من مدن الجنوب الصحراوي. [15]

7 – فاعلية الإعلان السياحي الفضائي الناجح:

للإعلان السياحي دور فعال في التعريف بالخدمات والمنتجات السياحية الصحراوية الجزائرية، حيث الإعلان هو: فن إغراء الأفراد والجماعات من جمهور المستقبلين الحقيقيين والمرتقبين على انتهاج السلوك الاستهلاكي والبيعي والثقافي وفق طريقة الجهة المعلنة.[16]

وأهم خصائصه ومميزاته الرئيسة هي كونه نشاط اقتصادي واجتماعي وثقافي معا. وذلك عندما تسعى الجهة المنتجة والمعلنة لإيجاد حالة من الرضا النفسي لدى جمهور المستهلكين، وتحقيق الانسجام الثقافي والسلوكي لديهم ليتقبلوا الفكرة، أو السلعة، أو الخدمة المعلن عنها بما يحقق رضاهم، ولا يتعارض مع قيمهم الثقافية والسلوكية والاجتماعية ومستوياتهم وقدراتهم الاقتصادية.

فهو نشاط دعائي تأثيري، يحمل جمهور المستقبلين الحقيقيين والمرتقبين – دون شعور وتفكير منهم لتقدير حجم طاقاتهم وإمكاناتهم – على التأثر والتفاعل معه، وذلك بما يثيره فيهم من حساسيات داخلية، وبما يغريهم به من امتيازات وإيجابيات.. حتى يتوجهوا لسلوك الطريق الاستهلاكي الذي يحقق رضا المنتج والمعلن معا.

فهو علم وفن التقديم المغري، والمؤثر – للسلعة أو للخدمة أو للفكرة أو للتسهيلات – في جمهور المستقبلين بوسائل الإعلان المختلفة لسلوك الطريق البيعي والاستهلاكي والثقافي والاجتماعي والفني الذي يرضى عنه المعلن والمنتج معا، مقابل أجر مدفوع تبدو فيه صفة المعلن.[17]

ويرى الباحثون أن الإعلان له دور إيجابي وفعال في المجتمع، ويؤدي وظائف بناءة، وأنه لولا هذا النشاط الإعلاني المكثف – محليا، وإقليميا، وعالميا – لما أمكن للعجلة الاقتصادية والإنتاجية أن تتم دورتها كاملة، وتنجح في تسويق بضائعها، وبيع منتجاتها المتراكمة بمثل هذه السرعة، وبنفس هذه الكميات الضخمة. وفضلا عن ذلك فهو يشيع روح الحركة والفاعلية اقتصاديات المجتمعات والدول.

ويسهم في تخفيض التكاليف عموما، لكونه يخبر المنشآت والمنتجين والوسطاء والمتعاملين، وجمهور المستهلكين بأقرب الطرق وأقصرها للاتجاه مباشرة نحو السلعة، أو الخدمة، أو الفكرة، أو التسهيلات، أو المنشآت.. وذلك بما يزودهم به من معلومات كافية عما يعلن عنه. ومن هنا فإن الإعلان، ويسعى إلى الوصل إليها ما يلي:

1 – زيادة معلومات المستهلك المحتمل والمرتقب حول السلعة أو الخدمة المعلن عنها.

2 – زيادة تفضيل المستهلك الحقيقي والمحتمل لنوعية معينة – معلن عنها – دون غيرها. وذلك بتعريفه بالنوعية الجديدة التي تجلب له الرضى النفسي، والراحة الاستهلاكية فيندفع

للإقبال عليها.

3 – تعميق رغبة المستهلك حيال السلع، أو الخدمات المعلن عنها. أو خلق تلك الحالة النفسية في حالة عدم وجودها بالتذليل الإغرائي للظروف الداخلية والخارجية المحيطة بالمستهلك.

4 – تقليل مخاوف المستهلك من استعمال السلعة، أو الإقبال على الخدمة، أو المنشأة.

5 – تغيير الأهمية النسبية في ذهن المستهلك، خاصة تلك التي يعلقها حول بعض خصائص ومميزات وصفات بعض السلع أو الخدمات، أو المنشآت. [18]

6 – تغيير انطباعات المستهلك عن نوعية وطبيعة ومستوى الأفراد المستهلكين المقبلين على السلعة، أو الخدمة.. التي يعلن عنها، وتعداد صفاتهم الإيجابية وأخلاقهم المحببة اجتماعيا، لاسيما بعد إقبالهم على استعمال ما أعلن عنه.

7 – ترسيخ عامل الارتباط الشرطي في أذهان ونفسيات ومشاعر جمهور المستهلكين بين إقدامهم على اقتناء السلعة، أو الإقبال على الخدمة، أو المنشأة المعلن لها، وبين بعض الصفات المادية المحببة لديهم، وبين بعض الأخلاق المحببة اجتماعيا.

8 – كسب ولاء الوسطاء التجاريين، والموزعين، والوكلاء للإيمان بمدى نجاعة فن الإعلان في دفع جمهور المستهلكين على الإقبال على السلع المعلن عنها، وبالتالي اقتناعهم بزيادة التعامل معهم، بهدف زيادة نسبة مبيعاتهم، وارتفاع نسبة أرباحهم.

9 – مدى إسهام فن الإعلان في تخفيض نسبة تكاليف السلع، أو الخدمات، أو التسهيلات المعلن عنها. وذلك بما يقدمه من مواصفات، وأخبار، ومعلومات دقيقة ومباشرة لجمهور المستهلكين الحقيقيين والمرتقبين، فضلا عما يقدمه للوكلاء والوسطاء والموزعين المحليين والإقليميين والعالميين.

وعليه فإن الإعلان يؤثر تأثيرا مباشرا وفعالا في عملية تخزين المعلومات والحقائق والمعارف كما يؤثر في عملية بناء الصور الكلية في الحياة عن غالبية الأحداث، مما يساهم في عملية التكيف مع المواقف والأحداث الكلية للفرد، كما يساهم في تحويل المعرفة أهواء ورغبات وميولات.. وهو ما تحتاجه الدعاية السياحية الصحراوية. [19]

*** فاعلية الإعلان على السياحة الصحراوية:**

يمكن للإعلان الفعال تحقيق المنافع الاستراتيجية الوظائف والأهداف والغايات الشرعية التالية:

1 – تعريف جمهور المستقبلين وغيرهم بمزايا السلع، والخدمات، والتسهيلات، والمنشآت المحلية، وبأهم خصائصها ومميزاتها، والوقوف في وجه الإعلانات المضادة الأخرى.

2 – تقديم المنتجات السياحية المحلية للجمهور المحلي ولغيره، وتدعيم وجودها في السوق، وتشجيعه على الإقبال عليها دون غيرها، والمسارعة إلى تفضيلها، واقتنائها.

3 – خلق جو طيب من الألفة والإقبال للتعامل مع المعروضات المحلية، والتعامل مع الخدمات، والتسهيلات والمنشآت، وتفضيلها على غيرها.

12 – تشجيع ظاهرة الاستهلاك المشروع وذلك بتنمية حركية الإنتاج المحلي، وتشجيع الدورة الاقتصادية وحركية السوق، والرفع الإيجابي من المستوى الاقتصادي والمعيشي للجمهور بما يتوافق ومنطلقات ومنهج ومقاصد المشروع.

13 – تشجيع حركة المنافسة الاقتصادية المشروعة، ولاسيما بين المنتجات المحلية لتقف في وجه المنتجات والخدمات والمنشآت الغربية المهيمنة.

14– العمل على إيجاد علامات فارقة [ماركة وطنية] خاصة بها، وتدعيمها في مخيال الفرد والمجتمع لمواجهة الماركات الغربية العالمية المهيمنة على النفسيات والأسواق العالمية.

15– تشكيل قوة قيمية وثقافية وحضارية إسلامية متحدة ومهيمنة هدفها الرئيس هو خدمة التوجه الوطني الاقتصادي والمالي المحلي.

وبهذه الوظائف والمهام الإعلانية التي سيضطلع بها الإعلان الوطني خلال نشاطه الإشهاري على المديين القريب والبعيد والتي ستستغلها الدعاية السياحية الوطنية لتمرير قيمها وتدعيم وجودها. [20]

8 – البنية الاقتصادية الصحراوية المتميزة:

تشكل البنية الاقتصادية الصحراوية المتميزة أحد أركان نجاح السياحة الصحراوية، وتتمثل في تلك المنتجات والسلع ذات الطابع الصحراوي، كالأغذية الصحراوية وعلى رأسها التمور ومشتقات النخيل والتمر من عسل وعصير وأدوات ووسائل، وألبسة صحراوية، وهدايا ومنحوتات ومنقوشات ولوحات ومكتوبات وزواحف مصبرة، وغيرها.. كالذي تضمه أسواق مدن ميزاب، وأدرار ووادي سوف..

9 – الهيئات والمؤسسات والوكالات السياحية المتمرسة مهنيا والكفيئة ثقافيا ولوجيستيا.

ويبقى في الأخير دور وفاعلية ومهنية وتمرس وخبرة ومصداقية وكالات السياحة الجزائرية عموما ووكالات السياحة الصحراوية على وجه الخصوص في إعطاء صورة صادقة ومتماسكة

وأمينة عن المنشآت والخدمات السياحية الجزائرية، لأنها هي رأس المال الحقيقي.

*** خطة الدعاية المستقبلية في هذا المجال:**

وأمام هذه الوضعية المزرية لهذا القطاع الحيوي يمكن للدعاية المستقبلية أن تستثمر هذا المجال أيّما استثمار، وذلك وفق الخطة الاستراتيجية التالية:

1 – وضع خطة نظرية وتصورية لمفهوم السياحة الصحراوية الوطنية منطلقا وغاية ومشروعية وتاريخا.

2 – وضع خطة عملية وقانونية لممارسة السياحة الصحراوية تسييرا ووسائل وإمكانات، ووضع رزنامة شاملة للأوقات السياحية المختلفة بحسب نوعية النمط السياحي.

3 – صياغة شعار سياحي وطني صحراوي شمولي معبر من الكتاب أومن السنة أومن عمل السلف الصالح للسياحة الصحراوية من مثل قوله تعالى: ﴿ كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور ﴾ (سبأ: 15).

4 – وضع جملة من الإجراءات العملية الفردية لتوجيه وحماية السائح من الانحراف والانزلاق عن تعاليم ديننا الحنيف، ولكي لا تصبح السياحة مدخلا من مداخل الشيطان، بل لتكون له عونا ومجالا تعبديا فسيحا يقربه إلى معرفة الحقائق الدينية الصحيحة.

5 – وضع التصورات الإسلامية النظرية موضع التطبيق في المجال السياحي، كقراءة دعاء السفر في وسائل النقل، وتسليم مطويات تبين بالشروحات العلمية والفكرية الحداثية.

6 – شرح وتوضيح فلسفة السياحية عبر مختلف وسائل الإعلام والإعلان والاتصال الحداثية، والاتجاه إلى السياح غير الآخرين في أوطانهم عبر كافة وسائل الاتصال ولاسيما مكاتب السياحة.

7 – الامتناع عن تقديم سائر المحرمات من مطعومات ومشروبات وتظاهرات واحتفالات ولقاءات.. وعدم التذرع بأي مبرر غير شرعي للتملص من شرع الله في هذا المجال الحيوي، لأن الفضل والرزق بيد الله ولن يغني الله الأمة الإسلامية بالحرام «والله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم من حيث لا تعلمون، انظروا إلى الطير تغدو خماصا وتروح بطانا » (حديث شريف). [21]

8 – الحرص على إبراز الثقافة الوطنية في هياكل الاستقبال السياحية، بحيث تجسد ديكور وهندسة المدينة الجزائرية والبيت والفندق والخدمات الفندقية المحافظة على التقاليد الأصيلة..

التي لا تمتهن فيها أعراض أبنائنا وبناتنا، والتي تعكس قيم الستر والحياء والحشمة والخلق الفطري الكريم، والتي يتم من خلالها التعامل الشمولي مع سائر السياح بعادات وتقاليد وآداب وأخلاق الجزائريين في المأكل والمشرب والمجلس وإقامة الحفلات والعروض الثقافية والترفيهية.. 22

9 – صياغة خطة دعائية عبر مختلف الوسائل الحداثية [إنترنيت. بريد إلكتروني. نشر إلكتروني. وسائل مسموعة. مرئية. مكتوبة. ملتقيات. مؤتمرات. إعلانات. نشرات. مواقع. وسائل تثقيف وإعلام مختلفة..] لتبيان المواقع السياحية والثقافية في الجزائر.

وبهذه الخطة الدعائية في مجال السياحة تغدو قضايا السياحة معبرا حقيقيا ومجالا حيويا للدعاية للجزائر في قرن العولمة إن شاء الله.

ـ قائمة المصادر والمراجع

1 – أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ 1984م.

2 – نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.

3 – مجموعة من الأساتذة، أطلس الجزائر والعالم، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م.

4 – عمر أنور الزبداني، فقه السياسة الشرعية الجويني أنموذجا، كتاب الأمة، قطر، عدد 144، رجب 1432هـ.

5 – عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1983م، ج 1.

6 – حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق وترجمة الدكتور محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1974م.

7 – أحمد عيساوي، مدينة تبسة وأعلامها بوابة الشرق ورئة العروبة وأريج الحضارات، مطبعة البلاغ، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م.

7 – أحمد عيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، كتاب سلسلة الأمة، رقم 71، قطر، جمادى1، 1420هـ.

8 – أحمد عادل راشد، الإعلان، مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م.

9 – مصطفى زهير، التسويق وإدارة المبيعات، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى،

1404هـ 1984م.

10- سعيد عبد الفتاح، إدارة التسويق، دار النهضة الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1968م.

11 - محمد الصالح حناوي، إدارة التسويق، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1984م.

12 - إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ 1985م.

13 - إبراهيم إمام، فن العلاقات العامة والإعلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1971م.

14 - حسن حلبي، مبادىء في العلاقات العامة، منشورات دار عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1980م.

15 - شون ماكبرايد وآخرون.. أصوات متعددة وعالم واحد، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1981م.

16- فؤاد بن سيد عبد الرحمن الرفاعي، النفوذ اليهودي في الأجهزة الإعلامية والمؤسسات الدولية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دون طبعة وتاريخ .

* المجلات:

16 - أحمد عيساوي، الأرض اليباب، مجلة البلاغ، الكويت، عدد 1967، الأحد25/ذو القعدة/ 1432هـ الموافق 23/10/2011م، ص 20.. وعدد 1968، ص 38..

17 - محمد حجازي، للإعلان وجه سياسي، مجلة العالم اللندنية، عدد 343، أكتوبر 1988م صفر 1409هـ، ص 61.

ـ الهوامش:

1. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ 1984م، ج 2، ص 3... 40، باب الهجرة إلى الحبشة.
2. انظر: نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م، ص 15.
3. انظر: مجموعة من الأساتذة، أطلس الجزائر والعالم، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، الطبعة الأولى، 2010م، ص 25.
4. انظر: أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، نقلا عن عمر أنور الزبداني، فقه السياسة الشرعية الجويني أنموذجا، كتاب الأمة، قطر، عدد 144، رجب 1432هـ، ص 49.
5. انظر: مجموعة من الأساتذة، أطلس الجزائر والعالم، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ط:1، 2010م، ص 40.
6. انظر: أطلس الجزائر والعالم، ص 40.. 43.

7. انظر: حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق وترجمة الدكتور محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1974م، ص 13.. وغيره.
8. انظر: عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1983م، ج 1، ص 44.
9. انظر: عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1983م، ج 3، ص 49.
10. انظر: أحمد عيساوي، مدينة تبسة وأعلامها بوابة الشرق ورئة العروبة وأريج الحضارات، مطبعة البلاغ، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005م، ص 7 ..
11. * انظر: أحمد عيساوي، الأرض الييباب، مجلة البلاغ، الكويت، عدد 1967، الأحد25/ذو القعدة/1432هـ الموافق 23/10/2011م، ص 20.. وعدد 1968، ص 38..
12. انظر: حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق وترجمة الدكتور محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1974م، ص 33..
13. انظر: موقع مدينة مطماطة وأصيلة على الشبكة العنكبوتية.
14. انظر: كتابنا مدينة تبسة وأعلامها، المعابد الوثنية، معبد مينيريفا، آلهة الحب والجمال بتبسة.
15. انظر: رحلتنا إلى مدينة القرارة وغرداية في إطار ملتقى الشيخ إبراهيم أبو اليقظان سنة 2003م في مجلة وادي ميزاب.
16. انظر: أحمد عادل راشد، الإعلان، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط:1، 1981م، ص 35.
17. انظر: مصطفى زهير، التسويق وإدارة المبيعات، دار النهضة العربية، بيروت، ط:1، 1404هـ 1984، ص 370.
18. انظر: سعيد عبد الفتاح، إدارة التسويق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ط:1، 1968م، ص 336.. 338. ومحمد الصالح حناوي، إدارة التسويق، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط:1، 1984م، ص 447 و 448.
19. انظر: إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ 1985م، ص 30. وإبراهيم إمام، فن العلاقات العامة والإعلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1971م، ص 325. وحسن حلبي، مبادئ في العلاقات العامة، منشورات دار عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1980م، ص 42. وشون ماكبرايد وآخرون.. أصوات متعددة وعالم واحد، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، الطبعة 1، 1981م، ص 328. ومحمد حجازي، للإعلان وجه سياسي، مجلة العالم اللندنية، عدد 343، أكتوبر 1988م صفر 1409هـ، ص 61.
20. انظر: لمزيد من التوسع انظر: أحمد عيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، كتاب سلسلة الأمة، رقم 71، قطر، جمادى1، 1420هـ. ومحمد حجازي، للإعلان وجه سياسي، ص 61 و 62، بتصرف..
21. انظر: فؤاد بن سيد عبد الرحمن الرفاعي، النفوذ اليهودي في الأجهزة الإعلامية والمؤسسات الدولية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دون طبعة وتاريخ، ص 116.
22. يحرص الصينيون واليابانيون والهنود وسائر سكان آسيا وجنوب شرقها على نشر وتعميم وفرض ثقافتهم، ولاسيما في الأسابيع السياحية والثقافية، أو عبر منتجعاتهم السياحية، أو من خلال مراكزهم الثقافية والسياحية المنتشرة في العالم ويصل بهم الأمر إلى تقديسها ومنحها بخورا من الطقوسية المتميزة.

Les axes stratégiques de la réussite du tourisme saharienne algérienne

Dr. Ahmed AISSAOUI(*)

Résumè

Les détails de cette participation scientifique , idéale et l'empirisme personnel sur les éléments stratégie pour succès le tourisme Saharienne Algérienne , commence de l'obscurité essentiel de cette question : est-ce que nous possédons les éléments du tourisme Saharienne ? pour réponder à cette question il faut dire que nous somme ratés de bouger ce secteur stratégique , économique , socioculturel .

Bien que je me pose des questions de succès ce domaine touristique stratégique ; Premièrement une entrée sur le tourisme, et après on a traité les éléments de succès et comment profité l'occasion d'exploité ces éléments , surtout les sources naturel du milieu Algérienne dans le sud Saharienne riche .

Ce domaine touristique est très besoin de sécurité , tranquillité et développement économique surtout les temples touristiques historiques culturels , puis de fonder des thèmes culturels à partir de visiter les monuments riche de Sahara comme : L'hougare , Tassili , avec tous sa on peut activé se secteur stratégique .

(*) Département des sciences islamiques –Faculté des sciences humaines et sociales – Université de Batna – Algérie.

الأثر العباسي في الآراء النقدية لصاحب الفارياق

بقلم
د. عمر وفيق صابر(*)

ملخص

هدف هذا البحث إلى إظهار جذور النقد العباسي في الآراء النقدية لأحمد فارس الشدياق في مجموعة من كتبه خصوصاً (الفارياق)، نظراً لعمق تجربة الشدياق النقدية والأدبية وإطلالته الواسعة على الآداب العربية والغربية قديمها وحديثها مع التركيز على آرائه في الإبداع الشعري والتجربة والموهبة والإلهام، وكذلك أثر البيئة في ولادة المبدع مع تركيزه على لحظات الإبداع ومراحله وربطه الواضح بين الشعر والشعور وما يؤديه من تجربة شعرية فريدة.

وأوضح البحث أن الشدياق يرى القيم في الشعر نسبية وليست مطلقة رافضا للتقليد الذي باين بينه و بين المحاكاة.

ويميل الشدياق في حديثه عن الإبداع إلى أنه موهبة أكثر منه صنعة، ودخل من أجل ذلك في معارك أدبية مع العديد من معاصريه، ولعل المتابع لكتابات الشدياق يرى فيها بشكل جلي أثر النقاد القدامى أمثال بشر بن المعتمر، والجاحظ، وأبي دؤاد، وابن طباطبا، وابن قتيبة، والجرجاني، وحازم القرطاجني وابن سنان الخفاجي وغيرهم الكثير.

ولعل هذه الجذور النقدية توضح بجلاء مدى تناغم الشدياق مع ما ورد لدى النقاد المحدثين من أمثال كرومبي وبن جونسن و غيرهم.

وخلاصة القول أن الشدياق مزج في آرائه النقدية بين الأصالة و المعاصرة إذ اتكأ بصورة فاعلة على الموروث النقدي القديم خصوصاً العباسي مع إطلالة واضحة واعية على الأدب و النقد الحديثين وهذا ما حاول البحث إيضاحه بشكل مختصر.

(1)

يتمحور حديث الشدياق عن الإبداع الشعري حول التجربة الشعرية، والموهبة، والإلهام،

(*) كلية العلوم التربوية والآداب ـ UN ـ عمان ـ الأردن

والثقافة، وأثر البيئة في الإبداع. ولحظات الإبداع وعوائقه، ثم الإشارة بشكل غير مباشر إلى مراحل الإبداع الشعري.. وقد جاء حديث الشدياق عن هذه العناصر في مواضع شتى من كتبه، ولم يناقشها نقاشاً منظماً، ومن هنا جاء مفهوم الإبداع الشعري عنده مفتقراً إلى الاتساق والانسجام..

تعد التجربة الشعرية مهمة عند الشدياق، إذ إنه يربط الشعر بالشعور والإحساس، وهذا ما نلاحظه عندما يتحدث عن تغير رؤية الفنان للحياة والناس، انطلاقاً من تغير الحوافز والمثيرات. وانطلاقا من اختلاف التجربة في المسألة الواحدة في موقفين مختلفين. وهذا هو السّر في أن للشاعر أن يمدح شخصاً في موقف ويهجوه في موقف آخر.. وهذا يعود إلى أن القيم التي يمدح بها الإنسان أو يذم ليست مطلقة، بل نسبية. ووصفها يعتمد على مدى تأثيرها في نفس الشاعر وإثارة أحاسيسه،يقول "ومن فنون الشعر وشجونه أن الشاعر قد يمدح شيئاً في وقت ويذمه في وقت آخر بحسب اختلاف الأحوال التي تطرأ عليه، فمرة يمدح العلم إذا رأى العالم مرفوع القدر بين الأنام، مكرماً بين الكرام، ومره يمدح الجهل، إذا رأى الجاهل مستريحاً من التعب في معرفة الحقائق، وفي التوفيق بين كلام السلف والخلف...فما يعنيه من الدنيا سوى تحصيل ما ينعم به عيشه وتطيب نفسه، وقس ذلك الكلام في معاشرة الناس والإنفراد عنهم، والتأهل والتعزّب، والسفر والإقامة. وهو غير محظور ولا منكر، وإنما المنكر أن تستهويه النكات البديعية إلى أن يقول خلاف ما يعتقده.كقول الشيخ زين الدين بن الوردي _رحمه الله

لو كان يرضى بحكمي في الحسن سود وبيض
لقلت للسود سودوا وقلت للبيض بيضوا

فكان الأولى أن ينسب ذلك الى غيره كأن يقول :

يقول أسود نحس غو سفيةٌ بغيض [1]

ويؤكد الشدياق أن الشعر ينبغي أن يسجل ما يشعر به الإنسان، ويعكس تجربته الخاصة يقول " ولهذا أقسم بالله أني لم أتعمد سرقة شيء من كلام غيري، وكل ما نظمته كان من اجتهادي، وإعمال فكري وإلى هذا أشرت بقولي :

شعري كلام مفصح عما أحس وأفكر
ما فيه مجتلب ولا مسروق معنى يندر
لكن لعلي فيه مسـبوق ولم أك أشعر
أن اتفاق خواطـر الشعراء لا يستنكر..[2]

وهذا الأمر يتضح من خلال مهاجمة الشدياق لمعاصريه من الشعراء لأنهم مقلدون تقليداً

كاملاً للسابقين، يستخدمون قوالب محددة جاهزة دون مراعاة للعصر الذي يعيشون فيه، فلا يعني الشاعر منهم إلا بحشد المعاني القديمة الغريبة عن روح العصر، وهذا الشعر لا ينتمي إلى المرحلة التاريخية التي يفترض أن يمثلها، وهذا الشعر ليس انعكاسا لتجربة قائله " وفي الواقع فإن الشعر في هذا العصر صار مبتذلاً مذالاً، فبعد أن كان صروحاً وحصوناً صار رسوماً وأطلالاً، فإن الشاعر اذا نظم قصيدة يجعل ربعها مدحاً والباقي غزلاً. وكثيراً ما يجمع بين النسيب بمذكر و الغزل بأنثى، ويذكر فيه أنينه وسقامه. وحنينه وغرامه، وقلقه وائتراقه، وضناه وأشواقه، واحتراقه والتياعه، وتدلهه وارتياعه، ووجده وشجنه، وجهده وحزنه، بل ربما نعى نفسه، وآثر رمسه، وهو في خلال ذلك يجعل الفعل الثلاثي رباعياً،و الرباعي ثلاثياً ويعدى اللازم منها بأي حرف كان من حروف الجر، ويقطع همزة الوصل وبالعكس، ويقصر الممدود وبالعكس، وبعد أن يفرغ من ذلك تأتي إلى ذكر الممدوح، فيجعله شمساً وبدراً، ونجماً وسماء و بحراً و براً و أسداً و حياة و موتاً ومرة يخاطبه بضمير المفرد المخاطب ومرة يخاطبه بضمير الجمع، ومرة يوجه إليه ضمير الغائب ويصفه بالكرم والسخاء، والجود والمنّ والمنح والسماح و الندى و الرفد و الحبور و العطاء و البذل و التنويل و الإجزال من الهبات و الصلات. وغير ذلك مما يدل على انه منتظر الجائزة، وأن خطاه تعود إليه فائزة، وهذه الألفاظ يوردها تترى، فربما كان في البيت الواحد اثنان منها وثلاثة، حتى إذا فرغ منهم ختم كلامه له بالدعاء بأن يعيش مخلداً. آمناً من الردى قاهراً للعدى، وربما كان ممدوحه عالماً يعيش من كراريسه، وفي كل ساعة يعد ما في كيسه، فيصفه بالبأس والسطوة والجدة وهكذا "[3] ويقرر هذا المعنى في " الساق " بقوله " فأما الشعر في عصرنا هذا فإنه عبارة عن وصف ممدوح بالكرم والشجاعة، أو وصف امرأة يكون خصرها نحيلاً، وردفها ثقيلاً، وطرفها كحيلاً"[4]

وهذه السخرية ليست ناشئة عن هذه المواضيع في حد ذاتها، لأنها كانت قبل الشدياق ومعه وبعده، وإنما هي ناشئة عن تداول المعاني التقليدية دون أن يسعى الشعراء إلى تجديدها وابتكارها بما يقتضيه التطور والتغير...[5]

(2)

ويرى الشدياق أن الشعر موهبة، وهو "يتمكن من طبع الإنسان ويغلب عليه بحيث لا يمكنه أن يجد عدولاً عنه، ومحيداً منه، ولو حاول ذلك، فكلما رأى شيئاً أو سمع شيئا تصور منه معنى ونظمه فربما مناه بالأرق والصداع والصمت والإقعاء والاضطجاع. وإذا غاب عنه عقله فلا يغب عقله[6]، وينقل الشدياق. عن ابن عبد ربه في العقد أنّ" كثيرا من المجانين كانوا شعراء منهم أبو

ياسين الحاسب، وجعيفران. وحرنفش، وغورثا، وماني الموسوس، وصالح بن مهران، وأبو وائل، وبهلول، وعليان، وسويدان، وأبو حيه النمري "[7]

وهكذا فإن نظم الشعر عند الشدياق يتطلب وجود فكرة تسيطر على الشاعر وتدفعه إلى التعبير عنها، وإلا فتجلب له القلق، والشدياق يرغب في النظم عندما تطفح عليه المعاني..[8]

والشعر عند الشدياق " ملكة يقتدر بها الإنسان على تصوير معان في ألفاظ مناسبة، ففي الغزل يستعمل ألفاظاً رشيقة متأنقة، وفي الحماسة يستعمل ألفاظاً جزلة فخمة مروعة، وفي الرثاء يستعمل ألفاظاً محزنة إلى غير ذلك من مقتضيات الأحوال، إلا أنّ الصعوبة هنا في سبك المعاني في قوالب الألفاظ، فقد يخطر ببال الشاعر معنى يتجاذبه من وجوه التعبير والبلاغة، ونوع من أنواع البديع كالجناس والترصيع والتورية، فلا يدري أيهما يختار، فشعر العرب العاربة كان مقصوراً على البلاغة دون البديع، وفي عبارة أخرى على أحكام البناء دون النقش والتلوين. وشعر المشاهير من المولدين جمع النوعين غالباً، ولهذا كان شعر العرب أقرب وأيسر منالاً من شعر المولدين...[9]

ويدرك الشدياق أن التعريف السابق للشعر غير كاف، يصلح للشعر كما يصلح لغيره، وهذا جعله يستدرك عليه فيقول " وبالجملة فإن الشعر يشبه الجمال في كونه لا يحدُّ ولا يعرّف، ولا يكيّف ولا يوصف، فإن هو إلا سرٌّ يودعه الله في قلب من يشاء من عباده، فكأي من عالم محقق لا يحسن الشعر، وإن قاله تبيّن فيه الضعف، وكم من شاعر ملفق يجيد أساليب الشعر وبضاعته مع العلم مزجاة...

وهنا سانحة : وهي أنه قلّما ينبغ شاعر يجيد القوافي في جميع فنون الشعر، فمنهم من اشتهر بالحماسة، ومنهم بالغزل، ومنهم بالمديح،،،، حتى قيل عن المتنبي إنه كان لا يجيد الوصف والغزل كما كان يجيد الحماسة، وكذلك باقي العلوم، فإن بعضهم برع في النحو وبعضهم في الصرف والاشتقاق، وبعضهم في الفقه، وكذلك قوى الإنسان الظاهرة "[10] ويشترط الشدياق في الشعر الحق والطبع والموهبة، وذلك عندما يقول (وبعد فلا ينبغي أن يكون الشاعر عاقلاً أو فيلسوفاً فإن كثيراً من المجانين كانوا شعراء أو كثيراً من الشعراء كانوا مجانين، وذلك كأبي العبر وبهلول وعليان وطويس ومزبد، وقد قالت الفلاسفة إن أول الهوس الشعر. وأحسن الشعر ما كان من هوس وغرام فإن شعر العلماء المتوقرين لا يكون إلا مقزوماً..[11]

ويفرق الشدياق بين شعر الطبع وشعر الصنعة، فالأول يأتي عفواً ووحياً وموضوعه الحياة بكل جوانبها، والثاني يتكلفه صاحبه فيعنته ويرهقه وموضوعه محدود كموضوع المدح مثلاً، وهذا يبدو في المحاورة بين الفارياق بطل الساق والراوي، وفيها يتشيع كلاهما لأحد المذهبين إشارة إلى

وجودهما معاً في الحياة لأن كليهما يمثل جانباً من الشدياق نفسه قال " أي الفرياق وما قولك في الشعر؟ قلت: إن كان هو لمصلحة أي لشيء يعود إلى القيام بأودك فنعم هو. وان يكن عن مجرد هوس وميل إلى التجنيس والترصيع أيان رأيت امرأة جميلة أو وردةً أو روضةً كما هو دأب أكثر الشعراء، يتكلفون للنظم في كل ما لاح لهم، أو كرثائك الحمار الآن فتركه أولى. قال: ولكن أحسن الشعر ما جاء عن هوس أي عن السليقة لا بالتكلف،فإني حين امدح السرّي أجد في ضم لفظة إلى أخرى ما يجده المعاني لضم نقيضين مختلفين وليس كذلك ما نظمته في الحمار فإني نظمت فيه هذه المرثية في ساعة من الزمن.

قلت: ولكن الناس لا ينظرون إلا إلى الظاهر. فقصيدتك في الحمار يسمونها حمارية وأبياتك في السري سرية.[12]

لقد اهتم النقاد العرب القدماء بالموهبة وسموها الطبع، وجعلوها ركناً أساسيا من أركان الشخصية الأدبية، وقد رأى بشر من المعتمر أن الأدب هبة وطبع حين قال : "فإن ابتليت بأن تتكلف القول وتتعاطى الصنعة، ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة فلا تعجل ولا تضجر ودعه بياض يومك وسواد ليلتك، وعاوده عند نشاطك، وفراغ بالك، فإن لا تعدم الإجابة والموافاة، إن كانت هنالك طبيعة أو جريت في الصناعة على عرق..[13]

وقد أشار الجاحظ إلى الطبع حين قال " أخبرني محمد بن عباد بن كاسب قال : سمعت أبا دؤاد بن جرير يقول : تلخيص المعاني رفق، والاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغض، رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام.[14]

ويرى الجاحظ أن المعنى إذا كان شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال، مصوناً من التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة..[15]

إن كلمة الطبع عند النقاد القدماء تقابل في أحد معانيها ما يعرف بالنقد الحديث بالموهبة، أو ما يسمى بالاستعداد " وهو مجموعة الخصال النفسية التي تهيئ كل إنسان إلى مزاولة عمل ما في الحياة بإحسان وإتقان، أو هي القوة التي تيسر لمن وجدت فيه سبل النجاح ". [16]

واهتم ابن طباطبا بالطبع، وجعله ركناً من أركان الشخصية الأدبية، يقول " فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه".. [17]

والمطبوع من الشعراء عند ابن قتيبة هو الذي سمح بالشعر واقتدر على القوافي وأراك في صدر بيته عجزه، وفي فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع. ووشي الغريزة، إذا امتحن لم يتلعثم

ولم يتزحر "[18] ويرى القاضي الجرجاني أن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابة..[19] ويرى حازم القرطاجنّي أن الطبع الجيد يعود إلى مجموعه من القوى التي يحتاج إليها الشاعر حتى يكمل له نتاجه على أفضل وجه ذكر منها قوة الحافظة... والقوة المائزة والقوة الصانعة..[20]

ويؤكد إن أبي الأصبع أن الأديب يكون من أهل التهذيب والتأديب إذا كان قد رزق جودة ذهن، وغوص فكر واعتدال مزاج، وحسن اختيار و يرى أن من له ميل إلى عمل الشعر وإنشاء النقد عليه، أن يعتبر نفسه أولاً، ويمتحنها بالنظر في المعاني، وتدقيق الفكر في استنباط المخترعات، فإذا وجد له فطرة سليمة وحيلة موزونة، وذكاء وقاداً، وخاطراً سمحاً، وفكراً ثاقباً، وفهماً سريعاً، وبصيرة مبصرة، وألمعية مهذبة، وقوة حافظة، وقدرة حاكية، وهمة عالية، وفطنة صحيحة عليه بهذه الصناعة..[21]..

وأدرك النقاد العرب التفاوت في الطبع بين شاعر وشاعر، ولاحظوه في شعر الشاعر نفسه، فالعجاج لا يحسن الهجاء و يحسن المدح، وذو الرمة أحسن الناس تشبيهاً، وأوصفهم لرحل وهاجرة، وفلاة وماء وقراد وحية، فإذا صار الى المديح خانة الطبع، وذلك أخّره عن الفحول.. [22]

ويؤمن الجاحظ بتباين طباع الناس حين يقول "وقد يكون الرجل له طبيعة في الحساب، وليست له طبيعة في الكلام، ويكون له طبيعة في التجارة، وليست له طبيعة في الفلاحة، ويكون له الطبع في تأليف الرسائل والخطب، والأسجاع، ولا يكون له الطبع في قرض بيت شعر ."[23]

ويرى ابن قتيبة أن الفرزدق كان زير نساء وصاحب غزل، وكان مع ذلك لا يجيد التشبب، وكان جرير عفيفاً بعيداً عن النساء، وهو مع ذلك أحسن الناس تشبيباً، وكان الفرزدق يقول : ما أحوجه مع عفته إلى صلابة شعري، وما أحوجني إلى رقة شعره كما ترون "..[24]

ويقرر الآمدي أن كل إنسان مستعد بطبعه لجنس من العلوم أو الفنون، ومن يصلح لهذا الجنس أو ذلك قد لا يصلح لغيره، والمهم ألا يخاطر بنفسه فيما لا يوائم ملكاته، أو يزج بها فيما لا يناسب قواه، فقد يتأتى له جنس من العلوم، ويسهل ويمتنع عليه جنس آخر ويعتذر، لأن كل امرئ إنما يتيسر له ما في طبعه قبوله، وما في طاقته تعلمه...[25]

(3)

ويلاحظ أن الشدياق يهتم بثقافة الشاعر. وذلك من خلال إشارته إلى افتقار شعراء القرن التاسع عشر إلى أدوات الشعر التقليدية، هذه الأدوات التي تخلق الشاعر، والتي افتقر إليها الشدياق في بداية تجربته الشعرية، فهؤلاء الشعراء لا يحتفلون بقواعد اللغة العربية، يجعلون الفعل

الثلاثي رباعياً والرباعي ثلاثياً، ومنهم من يعدي اللازم بأي حرف من حروف الجر، ويقطع همزة الوصل... وهذا في رأي الشدياق خروج على المقاييس التي وضعها القدماء أدوات لممارسة الشعر.. وهذه الأدوات هي التي دفعت الشدياق إلى الهجوم على الضرورات الشعرية والمفاضلة بين الشعر والنثر [26].. وهي لا تشكل وحدها أساساً لإنجاح العملية الشعرية، فليس ضرورياً أن يبدع العالم اللغوي والنحوي في نظم الشعر " فكأين من عالم محقق لا يحسن الشعر، وإن قاله تبين فيه الضعف، وكم من شاعر مفلق يجيد أساليب الشعر وبضاعته في العلم مزجاه ".[27]

وقد تحدث النقاد العرب عن العلوم التي لابد أن يثقفها الأديب، فالشاعر لم يعد عندهم يصدر عن الطبع فقط، بل أصبح عالماً مثقفاً، ويمكننا رسم حدود الثقافة التي اشترطها النقاد العرب القدماء للأديب بشكل عام والشاعر بشكل خاص في النقاط الآتية:

1_التوسع في علم اللغة والبراعة في فهم الإعراب، ويعنون بعلم اللغة دلالات الألفاظ ومقوماتها، وما يعتريها من عوارض صرفية وسعتها هو كثرة المحصول منها بدوياً وحضرياً غريباً وغير غريب، سهلاً وصعباً.

وهذه المعرفة تمكنه من تخطي كثير من العقبات أثناء نظمه، كما تجنبه التكرار والعيوب الفنية التي تنتج عنه، يقول ابن طباطبا" إذا أسس شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح لم يخلط به الحضري المولد، وإذا أتى بلفظه غريبة أتبعها أخواتها، وكذلك إذا سهل ألفاظه لم يخلط بها الألفاظ الوحشية النافرة الصعبة القيادة. "[28]

ويستطرد ابن الأثير في الحديث عن الأسماء المشتركة، حيث تأخذ منه هذه القضية جلّ هذا الباب، فيبين فائدة ومعرفة الأديب للأسماء المشتركة حيث تعينه على استعمال التجنيس في كلامه... وبعد ذلك يبدأ بطرح الآراء التي قيلت بشأن الجناس ويناقشها، ويشير الى الخلاف الذي وقع بين النقاد حول الحقيقة والمجاز في هذا اللون من ألوان البديع . " [29]

ولا شك أن الصرف والنحو من أهم ما يلزم الأديب، فهما من المنظوم والمنثور بمنزلة أبجد في تعليم الخط، والإلمام بهما يقي الأديب من اللحن والوقوع فيه..

2 . معرفة أمثال العرب، حيث يبين النقاد أهمية أمثال العرب للأديب، وقد جعلوا بعض هذه الأمثال صالحة للحفظ والاستعمال، وبعضها الآخر غير صالح لذلك، ولا جدوى منه، وقد نصحوا الأديب بالاحتفاظ بهذه الأمثال الحسنة، حتى يسهل عليهم استعمالها فيما بعد دون عناء، كذلك طالبوه بضرورة معرفة جميع الأسباب والظروف التي أحاطت بالمثل، و المناسبة التي قيل فيها..[30]

3_الاطلاع على المنظوم والمنثور، وهذه الدراسة فنية قوامها على مذاهب العرب في تأسيس الشعر، والتصرف في معانيه في كل فن قالته العرب فيه، وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتها وحكاياتها، وإيجازها وإطنابها، وعذوبة ألفاظها وجزالة معانيها، وإيفاء كل معنى حظه من العبارة، وإلباسه ما يشاكله من الألفاظ حتى يبرز في أحسن زي، وأبهى صورة، واجتناب ما يشينه من سفساف الكلام، وسخف اللفظ والمعاني المستبردة، والتشبيهات الكاذبة، والإشارات المجهولة، والأوصاف البعيدة والعبارات الغثة حتى لا يكون متفاوتاً مرقوعا، بل كما يقول ابن طباطبا، كالسبيكة المفرغة والوشي المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق، فتتسابق ألفاظه ومعانيه...[31]

ويعلي ابن الأثير من شأن هذا الاطلاع، لأنه يعلم منه أغراض الناس ونتائج أفكارهم، ويعرف مقاصد كل فريق منهم، وإلى أين ترامت به صنعته في ذلك. فإن هذه الأشياء مما تشحذ القريحة، وتذكي الفطنة، وإذا كان صاحب الصناعة عارفاً بها تصير المعاني التي ذكرت، وتعب في استخراجها كالشيء الملقى بين يديه، يأخذ منه ما أراد ويترك ما أراد، والأديب إذا كان مطلعاً على المعاني المسبوق إليها، قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق إليه..[32]

وهذه لفتة رائعة من المؤلف يشير فيها إلى أن تأثر الأديب بالمعاني التي يقرؤها قد لا يكون مباشراً، بل تتولد له أحيانا معاني جديدة من بين هذه المعاني المتداولة، وبذلك يأتي بالجديد الذي لم يسبق إليه، فيصيب به تفوقا على سواه، وعندها يتخطى عملية الأخذ المباشر للمعاني، حيث يزيد على المعنى الجميل عنصراً بلاغياً مهما إلا وهو الجدة..

4 ـ معرفة علم العروض والقوافي، وهذا العلم يستطيع الشاعر من خلاله إدراك الزحافات الجائزة وغير الجائزة، فيقوّم بذلك أشعاره، ويدرك النقاد العرب أن الناظم عندما يدرس هذا العلم، فإنه لا يدرسه لغاية النظم، فالموهبة والطبع هما الأساس في نظم الشعر، إذا لم توجد الموهبة، فإن الشخص لا يستطيع أن ينظم حتى لو استوعب العروض والقوافي وعلومها، ولكن فائدة هذه المعرفة بالنسبة للموهوب هي أن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات، وكثيراً ما أُخذت مآخذ على شعراء موهبين بسبب ما وقعوا فيه من زحافات غير جائزة أو عيوب شعرية عروضية، يقول ابن طباطبا " فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحذق به..[33] ويرى ابن سنان الخفاجي أن الشاعر يحتاج إلى معرفة الخمسة عشر بحراً، التي ذكرها الخليل بن احمد، وما يجوز فيها من الزحاف..[34]

ويبين القلقشندي أن العبرة بالطبع، وأنه الأصل المرجوع إليه في ذلك، على أن الطبع بمفرده لا ينهض بالمقصود، ولا بد من العلم باللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبديع، وحفظ كتاب الله تعالى والإكثار من حفظ الأحاديث النبوية، والأمثال والشعر والخطب، ورسائل المتقدمين وأيام العرب، وما يجري مجرى ذلك مما يكون مساعداً للطبع، ومسهلاً طريق التأليف والنظم.. [35]

ويعد النقاد الرواية والدرجة من العناصر المهمة في تكوين الشاعر، ويطالبون الشاعر بألا يقف عند حد الاستعداد الطبيعي، فللرواية الأثر الفعال في تقويم اللسان والتبصر بمناهج القول..[36]

ويعير النقد الحديث أهمية كبرى لاطلاع الأديب على أعمال من سبقوه، باعتبار ذلك شرطاً للإبداع، فالنقاد حتى أولئك الذين يرون أن عملية الإبداع إنما هي نوع من الإلهام يقرون أن لحظة الإلهام لا تبزغ إلا لدى شخص يحمل إطاراً ثقافياً، لأنه إذا لم يكن الشاعر أو الأديب أو الفنان ذا ثقافة واسعة أجهد عقله في اكتسابها لما أتيح له أن يصوغ الآيات الفنية الخالدة التي تطوي الدهور طياً، دون أن تفقد روعتها، بل تزداد جمالاً، كلما اتسعت آفاق الإنسان الثقافية . وأصبح أوسع فيها وأنفذ بصراً..[37]

وقد لاحظ آبركرمبي أن هوراس كان يرى أن شعراء اليونان هم النماذج التي يجب أن تدرس ليلاً و نهاراً، وأن الشعر يجب أن ينظم كما كانوا ينظمونه، فإذا كانوا قد جعلوا للأشخاص الخرافية والقصصية صورا وطبائع خاصة مثلا، فلابدّ من المحافظة عليها كما هي، ولكنه لاحظ أن هوراس برغم ذلك يرى أن هذا الاحترام للقدماء بترك مجالاً للابتكار والاختراع"..[38] و يوجب سبينكا على الأديب التمرس بالنماذج القديمة و يرى أنه كلما زاد تمرسه بهذه النماذج أفاد في أسلوبه[39] ويقرر بن جونسون أن القراءة لمؤلفين قدماء، والإكثار من المران هما من شروط الكتابة الجيدة..[40]

وهكذا يلاحظ أن الشاعر محتاج إلى قراءة غيره، لأن هذه القراءة تمد بالمعرفة التي لا يستطيع أن يحصلها بنفسه، وتطلعه على الطبائع الإنسانية المختلفة، وتقدم إليه تجارب الذين سبقوه، فهذه القراءة باختصار اقتصاد للمجهود الإنساني، ولا يستطيع أي فنان أن يستغني عنها، فالشاعر يلزمه إطار شعري .

والقاص يلزمه إطار اكتسب بكثرة الإطلاع في ميدان القصة، وكذلك الحال بالنسبة للمصور يلزمه إطار حصل عليه بكثرة تذوق اللوحات، وبالمثل حال الموسيقار والمثّال وسائر الفنانين جميعاً..[41]

(4)

وتحدث الشدياق عن أثر البيئة في الإبداع فها هو يتعجب من المنظر الذي رآه في باريس عندما نزل فيها لأول مرة قائلاً " خيّل لي أني في جنات نعيم، فقلت في نفسي. بخٍ بخٍ إن هذه مدينة بهجة وأنوار تتفتح فيها أكمام المعاني في رياض الأفكار وتتجلى بها عرائس القصائد في أخدار الأشعار، فلأجعلنّ دأبي النظم في الليل والنهار، وكلما ارتجّ علي شيء جئت إلى البلفار "[42] أما بيئة انكلترا الجميلة فإنها تكون حافزاً على الإبداع، وتنوع الخواطر فلا شيء " يبعث على إدارة الفكر وأجاله الخاطر كرؤية الأماكن المختلفة نحو أن يكون فيها سهل وجبال وآكام وأودية وغياض، فكلما تعددت المناظر للعين كثرت الخواطر في الذهن وتنوعت الهواجس في الصدر..[43] وعندما ذهب الى الريف المصري أراد أن يسرح ناظريه في نضرته، اذ ضاق بالمدينة ذرعاً وخشي على قريحته العقم "[44]

التفت كثير من نقاد العرب وأدبائهم إلى أثر البيئة في الأدب، فهذا ابن قتيبة يتنبه إلى أثر البيئة في شعر عدي بن زيد ويقول" كان يسكن الحيرة ويدخل الأرياف، فتثقل لسانه، واحتمل عنه شيء كثير جداً، وعلماؤنا لهذا لا يرون شعره حجة "[45]

ويشير المرزباني إلى أثر البيئة في الأدب عندما يروي عن محمد ابن أبي العتاهية إذ يقول " أنشدت أبي شعراً من شعري فقال : اخرج إلى الشام، قلت: ولم؟ قال : لأنك لست من شعراء العراق، أنت ثقيل الظل مظلم الهواء جامد النسيم..[46]

وينبه حازم القرطاجّني إلى أن الأديب ابن بيئته وابن مجتمعه يتفاعل معهما وفيهما، ويتحول بهما الى قدرة خلاقة مبتكرة ويصر حازم على أن يكون المجتمع مساعداً للأيب وعلى أن تكون البيئة إيجابية معه وإلا تعطلت أدواته وضاعت قدراته وخسره الفن والأدب، وهو يتوسع في معنى البيئة بحيث يشمل البيئة المادية أي المؤثرات الطبيعية والبيئة المعنوية أي المناخ الفكري والحالة النفسية..[47]

وفي القرون الحديثة بدأ اهتمام الفلاسفة و النقاد الغربيين بدراسة أثر البيئة في الفن عامة، وممن جاؤوا بفكرة تأثير البيئة مونتيسكو في القرن الثامن عشر في كتابة "روح القوانين" ويرى أن أذواق الناس وأذواق الأمم خاضعة إلى حد كبير لهذا (الوسط المادي) وتبعاً لهذا فإن التطور الأدبي في كل أمة خاضع لهذا الوسط أيضاً..[48] وقد قال دي بس بنظريتي الجنس والبيئة وأهميتها في الدراسات الأدبية، وذلك في مؤلفه " أفكار نقدية في الشعر وتصويره"..[49] وقرر هيبوليت تين أن العوامل الثلاثة المؤثرة على أدب الأديب هي : الجنس،والعصر، والبيئة..[50]

وترى مدام دي ستيل أن الأدب الذي يتأثر بالفن وبقواعده، يمكن أن يتأثر أيضا باعتبارات

ليست فنية، ولكنها مؤثرة في الفن، وهذه الاعتبارات تدرس في البيئة نفسها، وتنتهي إلى أن الجماعة المتحضرة أدبها متحضر. والجماعة المهذبة الذوق أدبها مهذب العبارة..[51].. وهذا هو ما قاله الجرجاني من قبلها بفترة طويلة من الزمان..

ويقول صاموئيل جونسون وقد بدا لي بعد التجارب العديدة أن ملكة الإبداع وملكة البلاغة تضعفها كثافة الهواء، وكدره، وأن لصفاء الهواء البعيد عن سطح الأرض ورقته أيما فضل في ابتعاث العقل... وقد رأيت بلادة الذهن تتحول حدة وغلظ الشعور يؤول رقة، إذا ارتفع صاحبها من الجو إلى طبقة عالية امتلأت بالأفكار والخواطر..[52]

وقد انكب جون ديوي في القرن العشرين على تفسير واثبات أن الفن سجل كل حضارة، وعلى هذا فليس في وسعنا أن نفصل الفن عن بيئته..[53]

(5)

وتحدث الشدياق عن لحظات الإبداع، ورأى أن " أروق الأفكار وأبدعها ما يخطر في ثلاثة أحوال : الأول في مبادئ الحزن، والثاني في الفراش قبيل النوم، والثالث في بيت الخلاء، فإن هذه الحال لما كانت عبارة عن تحليل مواد متكاثفة تتنفس عنها الأمعاء والأعفاج كان هذا التحليل والتنفس أسفل مؤثراً في تحليل ما تعقّد في طبقات الدماغ العليا في وقت واحد، فيكون بعض المواد ذاهباً سلفاً وبعض الصور صعداً كالبخار الذي يصعد من الأرض فيعقد سحاباً ماطراً..[54] ويقول على لسان الفارياق وهو يتحدث عن قلبه " إني لطالما أدخلت عليه هموماً وأحزاناً لم تكن لتهمّ أحداً من الناس في بلادي، إذ كنت أحزن لتقصي معنى من المعاني علي، وأحاول اختراع شيء من البديع لم يكن أحد سبقني إليه، ظاناً أنه يقوم للناس مقام هذه المخترعات التي يزهى بها الكون عصرنا هذا، فلم يتهيأ لي.فكنت أبيت الليل في بأس وكرب.."[55]

ويرى الشدياق أن باعث الحزن يشحذ العبقرية بتوترات النفس الداخلية حتى تتفجر خلقاً وابتكاراً، يقول "وأحسن ما سنح لي من الخواطر إنما كان عن بواعث أشجان وخوالج وأحزان "[56] ويبيّن أن الألم يختلف عن الفرح في إثارة الإبداع لدى المبدع، وذلك لاختلافهما في نوعية الإثارة يقول : " فقد عرفت مما مر أنه يتحصل من الحزن من الفوائد ما لا يتحصل من الفرح، لأن الفرح يبعث على الطيش والذهول وتشتت الخواطر في أهواء النفس وأطوارها المنتشرة فهو عبارة عن تعدد أهواء وتفريق خواطر.والحزن عبارة عن ضمها ولمّها، ولهذا كان جل العلماء من الصعاليك والمبتئسين، وقل من نبغ في المعارف من الأغنياء والمترفين إلا أن يكون قد غرس في طباعهم نوع من الزهد والعزوف المقترن بالحزن.."[57]

ويتعجب الشدياق من الرهبان كيف توفرت لهم مجالات الإبداع ولا إبداع فيقول: "وإني لأعجب من هؤلاء الرهبان فإنهم مع ما هم فيه من الوحشة والحرمان فما أحد منهم نبغ في علم أو مأثرة، ولو كنت راهباً لملأت الدير نظماً ونثراً، وألفت على العدس وحده خمسين مقامة، وليت شعري كيف يمكن لبشر إذ خلا في صومعته ورأى تحتها الغياض المدهامّة والبحر الساجي والجواري المنشآت. وعن يمينة وعن شماله الجبال الشامخة المكللة بالثلج، وفوقه الرقيع الصافي،وأمامه القرى والمنازل أن يقضي نهاره وهو يرمش ويتثاءب ويتمطى ويملأ معدته من دون تأليف ولا نظم، ولاسيما أن من حسن ساكنات تلك الديار ما يشرح الصدور ويروح عن البال.

فإذا كانت هذه المناظر البهيجة كلها لا تهيج هؤلاء النساك على تأليف كتاب فأي شيء بعدها يهيجها، هذا وإن كثيرا من المسجونين قد ألفوا وهم في الضنك تآليف بديعة يعجز عنها سكان القصور الوسيعة، فأما ما قيل عن عبد الله بن المعتز من أنه كان ينظر الى اواني داره ويشبه بها فليس كل عبد كعبد الله فإنا نرى الناس كلما زاد ثراهم قل حجاهم، والحاصل أن وحشة الفراق تبعث الخاطر على ابتكار المعاني الدقيقة، وكذلك الصد والهجران والإعراض والمطل والعتاب والشفون والدلال والتمنع والتعزز من طرف المحبوب "[58]

ومن بواعث الإبداع عند الشدياق الحرمان العاطفي والابتهار بسحر الجمال فقال عن النساء " فكم لهن علي من الفضل حين بَدَون في أفخر الحلل ومِسنَ بأحسن الحلي، ونظرن إليّ شافنات، حتى أبت إلى حفشي، وأنا أتعثر بأفكاري وخواطري فما كادت يدي تصل إلى القلم إلا وقد تدفقت عليه المعاني وساحت على القرطاس "[59]

وقد لاحظ النقاد العرب القدامى أن هناك عوامل تستحث الشعراء على قول الشعر. كذلك أدرك الشعراء هذه العوامل وتحدثوا عنها،فعندما سئل كثير عما يصنعه حين يعسر عليه الشعر، أجاب بأنه يطوف في الرباع المحيلة، والرياض المعشبة " فيسهل عليّ أرصنه ويسرع إلي أحسنه "[60] ويرى ذو الرمة أن مفتاح الشعر هو الخلوة بذكر الأحباب، فإذا عسر عليه قول الشعر تذكر حبيبته ميّا..[61] وكان زهير بن أبي سلمى يخرج إلى البرية ليجد الجو المناسب للنظم [62] وقيل أن الفرزدق حين كان يصعب عليه الشعر يركب ناقته ويطوف منفردا في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخالية الخربة، فيقاد له الكلام، وقيل عن جرير أنه كان يصنع قصائده ليلا، فيشعل سراجه ويعتزل، و ربما علا السطح وحده فاضطجع وغطى رأسه رغبة في الخلوة بنفسه [63]

وسئل أبو نواس :كيف عملك حين تريد أن تصنع الشعر؟ قال : اشرب حتى إذا كنت أطيب ما أكون نفسا بين الصاحي والسكران صنعت وقد داخلني النشاط وهزتني الأريحية[64] ويرى

الأحوص انه لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي. [65]

ولم تكن هذه النظرة مقصورة على الشعراء القدماء بل هي عامة توجد في كل زمان ومكان. وقد كان الشاعر كلينج يرى أن لابد له من الكتابة بحبر أسود، لأن شيطانه ينفر من الحبر الأزرق، وكان أودن يحتسي أكوابا لأعداد لها من الشاي، وأما ستيفن اسبندر فان القهوه والتدخين رفيقاه اللذان لا يستطيع النظم بدونهما، وقد لاحظ هذا الشاعر انه حين يبلغ من التركيز أقصاه ينسى طعم التبغ في فمه، فيرغب في تدخين لفافتين في آن واحد.[66]

وأدرك النقاد العرب القدماء أن للعواطف الإنسانية أثرا قويا في بعث الشعر في نفس قائله، وان هذه العواطف غير محدودة وإنما منها الطمع والشوق والطرب والغضب،وهذه الدوافع تتفاوت في تأثيرها على النفس.[67]

وركز النقاد على ظاهرة الطمع البشري كثيرا واعتبروها دافعا عظيما يفوق غيره من الدوافع في بعث الشعر، ولعل هذه النظرة يعود سببها إلى كون الشعر مظهراً من مظاهر التكسب ووسيلة من وسائل العيش، وبنوا ملاحظاتهم هذه على ما سمعوه من الشعراء.[68]

وأدرك العرب أهمية الحب، وأهمية الحزن كدافعين عظيمين في إثارة النفس الإنسانية ودفعها للتعبير عن مشاعرها، ولعل عاطفة الحب تتجلى أكثر ما تتجلى في شعر الرثاء.

فقد أدرك العرب أن الحزن هو أقوى الدوافع في بناء العملية الفنية، وأكثرها إثارة ودفعا لعملية الإبداع، و ذلك لأن شعراء الرثاء يقولون وأكبادهم تحترق، ولعل هذا الغناء الحزين الذي نسمعه من أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أولاده أو غناء ابن الرومي في رثاء ولده الأوسط، أو لبيد في رثاء أخيه ... دليل على مدى ما كان الحزن يوفره من انفعال في النفس العربية، وأفضل مقال على مدى ما كان يصل بالشاعر الفنان إلى الإبداع[69].

كما أن عاطفة الحب وتأثيرها تبدو لنا في هذا الحنين الذي نلمسه بين حين وآخر لدى الشعراء الذين كتب عليهم أن يشقوا، وأن يبتعدوا عن أوطانهم وأهليهم، وأن هذه العاطفة تشعل في نفوسهم ناراً متأججة وتدفعهم للتعبير عن أحاسيسهم ومشاعرهم، وإذا الزفرات والدموع والآهات تتحول إلى عبارات وصور غمست بمداد القلب والنفس معاً[70].

فالبواعث المادية لا تختص بموضوع من الشعر دون موضوع، فمنها مثيرات المدح والفخر والغزل والعتاب والهجاء والرثاء وغيرها من المعاني، وما سكت عنه الشعراء منها أكثر، ولهم في أخبارهم أحاديث كثيرة... وقد روي في أخبارأرطأة بن سهية أنه سكت عن قول الشعر، فسأله عبد الملك بن مروان في ذلك فقال أرطأة : "وكيف أقول وأنا ما أشرب ولا أطرب ولا أغضب

وإنما يكون الشعر بواحدة من هذه"[71].

ولا يأتي الأبشيهي بجديد وهو يتناول دواعي الإنتاج الأدبي وبواعثه المساعدة عليه من الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي، لكنه يشير إلى سبب نفسي يكمن داخل الشخصية الأدبية بما يرويه من أن النابغة الجعدي حبس عن قول الشعر أربعين يوماً، ثم أن بني جعدة غزوا فظفروا فاستخفه الطرب والفرح فرام الشعر فذل له ما استصعب عليه منه، فقال قومه والله لنحن بإطلاق لسان شاعرنا أسرّ منّا بالظفر بعدونا[72].

وقسم حازم القرطاجني المثيرات والدوافع لقول الشعر إلى إطراب وإلى آمال ويعني بها المحركات التي تدفع الشاعر للنظم، بعضها ذاتي نابع من أعماق الشاعر كالشعور والحنين، والآخر يرجع إلى مثيرات خارجية كالرهبة والطمع[73].

(6)

وتحدث الشدياق عن عوائق الإبداع ومنها كثرة الضجيج، يقول : "كان باب الإنشاء قد ارتجّ عليّ بلندرة لكثرة قعقعة العواجل والحوافل فيها بحيث لا يمكن لمستمعها آناء الليل وأطراف النهار أن يجمع أفكاره أو يبتكر معنى حسناً"[74].

ويصور الشدياق المعاناة التي يلاقيها أثناء عملية الإبداع بقوله: "والآن ينبغي أن أعصر نافوخي لأستقطر منه أفكاراً ومعاني حسنة وألفاظاً رائقة مع تجنب الثرثرة فإن العلماء يسمّون ذلك فيما أظن إخلاء" [75].

ويصوّر معاناته عندما ألف الساق على الساق قائلاً : "أعلم أني شرعت في تأليف كتيبي هذا المشتمل على أربعة كتب في ليال راهصة ضاغطة أحوجتني إلى الجؤار قائماً وقاعداً حتى لم أجد لصنبور أفكاري ما يسدّه عن أن يتبعّق على ميزاب القلم في وجوه هذه الصحائف" [76].

وتنبه النقاد العرب إلى أن العملية الفنية لابد أن يتوافر لها الوقت الملائم لتتم، فالشعر لا يرتبط برغبة الفنان، ولا يواتي الإنسان باستمرار، ويرى النقاد العرب أن أفضل الأوقات للإنتاج هو وقت فراغ البال، واستجابة النفس للإنتاج ورغبتها فيه. ظهر ذلك واضحاً في صحيفة بشر بن المعتمر الذي يقول فيها : "خذ من نفسك ساعة فراغك، وفراغ بالك، وإجابتها إياك، فإن قلبك في تلك الساعة أكرم جوهراً، وأشرف حساً، وأحسن في الإسماع... واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمجاهدة، وبالتكلف والمعاندة" [77].

ويقرر ابن قتيبة أن للشعر أوقاتاً يسرع فيها أنيه، ويسمح فيها أبيه، وأبرز هذه الأوقات هي أول الليل قبل تغشي الكرى، وصدر النهار قبل الغداء، ويوم شرب الدواء، والخلوة في الحبس

والمسير[78].

وقد أشار النقاد إلى مباكرة العمل وقت السحر، ورأوه مما يفتح مغلق الخواطر، لأن النفس تكون فيها مجتمعة، لم يتفرق حسها في أسباب اللهو أو المعيشة... فقد قال أبو تمام في وصيّته للبحتري مرشداً له للوقت المناسب لذلك: "تخير الأوقات وأنت قليل الهموم صفر من الغموم، واعلم أن العادة في الأوقات إذا قصد الإنسان تأليف شيء أو حفظه أن يختار وقت السحر فإن النفس تكون قد أخذت حظها من الراحة، وقسطها من النوم، وخفّ عنها ثقل الغداء، وصفا الدماغ من أكثر الأبخرة، والأدخنة، وسكنت الغماغم، ورقت النسائم، وتغنت الحمائم[79].

فالوحدة أو الخلوة والتأمل من العوامل الباعثة على قول الشعر الجيد الرصين.

ومن وصية أبي تمام للبحتري: "وإذا عارضك الضجر فأرح نفسك، ولا تعمل إلا وأنت فارغ القلب، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه، فإن الشهوة نعم المعين..."[80]، فالشاعر تكل قريحته مع كثرة العمل، وتنزف مادته، وتنفد معانيه، ويحتاج إلى أن يستجم أياماً يعود بعدها إلى الشعر فينقاد له.

وقد أحس الشعراء بهذه الظاهرة التي تكلم عنها النقاد، فالفرزدق ربما مرت عليه ساعة ونزع ضرس أهون عليه من أن يقول بيتاً واحداً... والعجاج تتثال عليه القوافي أحياناً، ويقف عاجزاً لا يستطيع أن يقول شيئاً في أحيان أخرى... وقيل إن البحتري أجبل عشر سنين، فما كان يستطيع أن يقول بيتاً فعاده القول بعد ذلك بغزارة[81].

وحاول بعض النقاد تعليل هذه الظاهرة، فقال ابن قتيبة : "ولا يعرف لذلك سبب إلا أن يكون من عارض يعترض على الغريزة من سوء غذاء أو خاطر غم"[82]. وردها ابن رشيق إلى شغل يسير، وإما إلى موت قريحة، أو نبو في الطبع في ذلك الوقت[83].

وعندما نراجع ما كتبه ولتر كانون عن الظروف الموافقة لحالات الإلهام عند الفنان نجد أن هناك ما يشبه ما قاله النقاد العرب القدماء عن ذلك. فها هو يرى أن الظروف الموافقة لحالات الإلهام عند الفنان كما هي عند العالم والدارس هي شدة الانصراف إلى موضوعنا، والاستغراق فيه، وكثرة الاستطلاع، وسعة المحفوظ فيما يتعلق به وراحة الجسم والعقل، وحرية الذهن من قيود التقليد ومن ضغط القيم [84].

(7)

ويشير الشدياق بشكل غير مباشر إلى مراحل الإبداع الشعري، وذلك في قوله: "من عادة الشاعر أنه إذا ترك الشعر مدة تعذّر عليه نظمه إلى أن يبعثه عليه باعث من البواعث الطارئة فتهيج

له قريحته ويستأنفه مع الارتياح والنشاط. وربما تعذر عليه مطلع القصيدة بعض التعذّر. ثم يسرح فيها ويبقى على هذه الحالة من الارتياح والاستعداد إلى أن تكلّ منه القريحة ويفتر الفكر فيصفى، فيقال أصفى الشاعر إذا عزّ عليه الشعر وهو مأخوذ من أصفت الدجاجة إذا انقطع بيضها وكذلك أفصت ويظهر أن هذا هو الأصل. ولك أن تقول إنه من قولهم صفا الجو إذا لم يكن فيه لطخة غيم ولازمة الفراغ فيكون حقيقة قولهم أصفى الشاعر فرغ من الشعر، وكذلك الخطيب إذا ترك نظم الخطب، فإنه يعزّ عليه بعد ذلك أن يخطب في قوم وإن قلّوا فإن مرن على ذلك استوى عنده من السامعين القليل والكثير، بل ربما كان وجود الكثير ادعى إلى إظهار فصاحته وبلاغته. فمثله كمثل السابح الماهر في ماء غزير، فإن مهارته تظهر فيه أكثر منها في الماء القليل. وقس على ذلك سائر أرباب الصنائع والحرف فإن مداومتهم صنائعهم وحرفهم تزيدهم تبحّراً وبراعة بخلاف تركهم لها [85].

ويرى الشدياق أن أول شروط النّظم السهولة والانسجام بحيث يكون الكلام فيه سهلاً منسجماً لا يحتاج فيه إلى حذف وتقدير، أو تقديم وتأخير حتى يخاله السامع نثراً. وهذا من أسرار الشعر ومعجزاته، مع تمكّن القافية ومجانبة الضرورات، كقول بعضهم :

مررتُ على المُرُوْءَةِ وهْيَ تبكي فقلت : علامَ تَنْتَحِبُ الفتاةُ؟

فقالت : كيف لا أبكي وأهلي جميعاً دون خلْقِ الله ماتوا؟

فلا يمكن لأحد أن يقول : هذه اللفظة زائدة أو في غير موضعها، فلو أُتِيَ بلفظةٍ غيرها لكان أحسن. وللبهاء زهير من هذه المزيّة الحظ الأكبر، والنصيب الأوفر، ما إذا كان الكلام معقّداً معصوداً يحتاج إلى أمعان النظر والتأويل والتقدير، ومراجعة كتب اللغة، كقول المتنبي في مطلع القصيدة :

وفاؤكما كالرَّبْعِ أشجاه طاسمه بأن تُسْعِدا والدَّمعُ أشْفَاهُ ساجِمُه[86]

ويرى كذلك أن للشاعر أن يكرر قوافيه في قصائد مختلفة، وأن كانت من بحر واحد، وأن يكرر أيضاً معانيه ولكن دون إعادة النظر، وإن يضمّن كلامه كلام غيره، بحيث يشير إليه إلّا إذا كان مشهوراً شهرة تمنع من نسبة الانتحال إليه، ولا ينبغي له الإكثار من الألفاظ المصطلح عليها في العلوم، فإنّ الشعر علم مستقل بنفسه فهو مستغنٍ عن غيره، وإنما يسوغ ذلك إذا اقترن بتوريةٍ ونحوها[87].

ويُعَدُّ ابن طباطبا أول ناقد عربي وصف طريقة نظم القصيدة بدقة وعمق. فهو يرى أن الخلق الشعري يمر في المراحل التالية :

1- مرحلة الفكرة والانفعال بها، وما يتم بعد ذلك من التفكير في الألفاظ، والوزن والقافية، والفكرة تكون نثراً، ثم تحول إلى الشعر.

2- مرحلة التعبير عن الفكرة بأبيات متفرقة في غير نظام، فالشاعر يثبت كل موافق للمعنى الذي يخطر على باله إثباتاً عشوائياً، فليس مهماً في هذه المرحلة أن يوافق البيت ما قبله وما بعده من أبيات، بل المهم أن ينظّم الشاعر الأبيات في غير تنسيق ولا ترتيب كيفما اتفق له ذلك.

3- مرحلة التنسيق والترتيب، وفي هذه المرحلة يعود الشاعر إلى أبياته المبعثرة فيصل بينها بأبيات تكون رابطاً، وسلكاً جامعاً لما تشتت منها.

4- مرحلة التثقيف والتهذيب، وفي هذه المرحلة ينظر الشاعر فيما جمع ونظم من أبيات، فيهذبها وينقحها، ليخرجها في صورتها النهائية سليمة من الشوائب [88].

وإذا كان بعض النقاد العرب القدماء يرون أن القصيدة تمر في مراحل، فإن الكثير من النقاد المحدثين قد تكلموا عن هذه المراحل، فهذا جاريت يقول : "إن الفكرة حين حتى تصاغ في كلمات، بيد أن الكلمات إلى جانب استعمالاتها للدلالة على الفكر كما هو الحال في العلم، فإنها تستعمل كذلك للتعبير عن الإحساس وفيه من الصدق ما يشبه ذلك، ولا يزال عندنا وعي مبهم مشوق لهذا الإحساس إلى أن نعثر على الكلمات أو ما إليها من وسائل التعبير " [89].

ويرى جون دريدن (John Dryden) أن مراحل الإبداع الشعري ثلاثة هي :

1- الاهتداء إلى الفكرة التي لابد وأن تكون واضحة تماماً في ذهن الأديب.

2- تخييل المعاني المختلفة المتصلة بالفكرة

3- مرحلة التعبير التي يبحث فيها الأديب عن أجمل الوسائل لإبراز صوره وأخيلته[90].

والذي جاء به جراهام والاس يبدو مقبولاً عند الفنانين والكثيرين من علماء النفس، حيث أثبت أمرين مهمين :

الأول: أن العملية الإبداعية تمر بمراحل وأن النتاج الفني ليس وليد لحظة التجلّي.

الثاني: أن الإلهام هو ليس كل العملية الإبداعية، بل هو مرحلة واحدة بين عدة مراحل.

والعملية الإبداعية وفقاً لوالاس تمر بالمراحل الأربعة الآتية :

1- مرحلة التهيّؤ والإعداد Preparation

2- مرحلة الاختمار Incubation

3- مرحلة الإلهام (Illumination)

4- مرحلة التحقيق (Verification)

وأخيراً يمكن القول إن الباحثين في العصر الحديث قد ذهبوا في تفسير عملية الإبداع الفني مذاهب عدة:

– فهناك أصحاب التحليل النفسي عامة وفرويد وتلامذته خاصة، فقد اتفق سيجموند فرويد (S.Freud) وكارل يونج (C.Jung) على إرجاع الإبداع الفني إلى اللاشعور مع اختلافات تتفق ومذهب كل منهما في اللاشعور، إذ إن فرويد يراه مكتسباً نتيجة لكبت المشاعر التي تنتاب كل فرد في حياته، أما يونج فإنه يراه موروثاً ينحدر إلينا من أسلافنا البدائيين نتيجة لما تركته تجارب الحياة في نفوسهم من أثر[92].

– ويرى بعض الفلاسفة والنقاد أن عملية الإبداع عملية عقلية إرادية واعية، فيقرر إدغار ألان بو (Edgar Allan Poe) أن العملية الفنية موجهة من الألف إلى الياء توجيهاً مشعوراً به، يحسب الشاعر فيه حساب كل صغيرة وكبيرة، ويرتب لخطواته التالية، القريبة منها والبعيدة، فيقرر منذ البداية أنه سيكتب مائة بيت مثلاً، ويقرر أنه يريد ان يكتبها أبياتاً حزينة، ويريد أن يشيع الحزن في نفس قارئه [93].

- وهناك اتجاه يجمع بين التلقائية والإرادية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عملية الإبداع عملية معقدة غير متجانسة، فالشاعر إذ يبدع القصيدة يمر بلحظات قلق وانطلاق يكاد يختفي فيها كل أثر لبذل الجهد، ثم يمر بلحظات ملؤها المقاومة والتنقيب، فعملية الإبداع مزيج من عناصر واعية، وأخرى غير واعية، وإن كان الشاعر لا يقصد إلى إبداع قصيدته على أساس مخطط ثابت موضوع لها من قبل، حتى لو حاول ذلك فإنه لا يستطيع تحقيق ما رتب، وتنفيذ ما رسم...

- ويلاحظ أن الدراسات الحديثة، على تعدد مناهجها واختلافها، لم تستطع أن تقطع برأي صريح في تفسير عملية الإبداع، وإذا كان لأصحاب التحليل النفسي المهتمين بعلم النفس الأدبي محاولات وكتابات في تفسير عملية الإبداع، فإن هذه المحاولات ليست بالمنهج العلمي الدقيق الذي تغذيه التجربة، وتقوّمه البراهين، لأن التحليل العلمي، مهما دقّ وعَمُق يظل عاجزاً عن أن يميط اللثام تماماً عن حقيقة جميع العوامل التي تساهم في تهيئة الجو الذي ستضرم فيه نار الإلهام، وتنقدح فيه شرارة الحدس، ولم تأتِ الاستخبارات التي قام بها علماء النفس بنتائج حاسمة سوى أن يخيّل دائماً إلى الشخص أن أهم عامل في الإبداع هو الإلهام الذي قد تسبقه مباشرة فترة من البحث أو فترة من الكمون... [94].

ـ الهوامش:

1- أحمد فارس الشدياق، الشدياق والناقد (مقدمة ديوان أحمد فارس الشدياق)، دراسة وتحقيق محمد علي

الشوابكة، دار البشير، عمان، 1991م، (ص 88–89). وانظر: مقدمة المحقق، (ص17–35) حيث استفدت منها كثيراً في هذا البحث.

2– المصدر نفسه، (ص 46–47).

3– المصدر نفسه (ص 86)

4– أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق، (ص 133)

5– محمد الهادي المطوي، أحمد فارس الشدياق (حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989م، ج2، (ص 790)، وقد تم الاعتماد على هذا الكتاب بشكل كبير، وبخاصة (ص 777– 801) من الجزء الثاني.

6– الشدياق والناقد، (ص 95–96)

7– المصدر نفسه، (ص 96)

8– المصدر نفسه، (ص 46)

9– المصدر نفسه، (ص 86–87)

10– المصدر نفسه، (ص 87–88)

11– الساق، (ص 94)

12– المصدر السابق، (ص 357)

13– الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط4، القاهرة، 1948، ج1، (ص 138). حول آراء النقاد العرب القدماء في عملية الإبداع الشعري انظر: يوسف أبو العدوس، إشكالية الإلهام والإبداع الشعري في النقد العربي القديم، بحث مقدم لمؤتمر النقد الأدبي الأول، جامعة اليرموك، 1987م، (ص 1–98). وقد أفاد الباحث في بحثه هذا من محاورات دارت مع أ.د يوسف أبو العدوس رئيس جامعة الزرقاء – الأردن.

14– المصدر نفسه، ج1، (ص 44)

15– المصدر نفسه، ج1، (ص 83)

16– إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952م، (ص 327)

17– ابن طباطبا : محمد بن أحمد، عيار الشعر، تحقيق عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م، (ص 9).

18– ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1985، (ص 37)

19– القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، 1951، (ص 15).

20– حازم القطاجني، أبو الحسن بن محمد بن حسن، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، (ص 213).

21– ابن أبي الأصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن،

تحقيق حفني محمد شرف، القاهرة، 1383ه، (ص 401–414).

22– الشعر والشعراء، (ص 40)

23– البيان والتبيين، ج1، (ص 308)

24– الشعر والشعراء، (ص 40)

25– أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت)، (ص 126–127)

26– انظر : الشدياق والناقد، (ص 47 وما بعدها).

27– المصدر نفسه، (ص 87).

28– عيار الشعر، (ص 10)، وانظر : عبد السلام عبد الحفيظ عبد العال، نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوي، مطبعة دار الفرقان، القاهرة، 1978، (ص 213)

29– ابن الأثير الكاتب، نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1961، ق1، (ص 56–61)

30– المصدر نفسه، ق1، (ص 61_62)

31– عيار الشعر، (ص 10)

32– المثل السائد، ق1، (ص 69)

33– عيار الشعر، (ص 10)

34– انظر : ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، 1952، (ص 342).

35– صبح الأعشى، ج2، (ص 319).

36– حول هذا الموضوع انظر : أبو هلال العسكري، الحسين بن عبد الله، كتاب الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981، (ص 156)، 161؛ ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط3، القاهرة، 1963م، 1/197–198 ؛ الشعر والشعراء، (ص 32)؛ عيار الشعر (ص 10/ 15/16/69)؛ الوساطة (ص 15–16) ؛ منهاج البلغاء، (ص27)؛ ابن الأثير، نصر الله بن محمد، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق : مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1956، (ص 27)؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1984، (ص 578–579)

37– يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص273.

38–لاسل كرمبي، قواعد النقد الأدبي، ترجمة محمد عوض محمد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936،ص 144.

39 – محمد مصطفى هدارة، مشكلة السرقات في النقد العربي، المكتب الإسلامي، بيروت،1981،ص 250–251

40– انظر: ديفد ديتش، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد يوسف نجار، دار صادر، بيروت، 1967، ص 269، ص 276 ؛ Allen ,walter,

Writers on Writing , first published, London,1048,P,81.

وانظر كذلك : مصطفى سويف، الأسس النفسية للإبداع الفني –في الشعر خاصة –، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، ص 164، ص 237 ؛ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، طبعة الاستقامة، القاهرة، 1954، ج3، ص ص 47–48 ؛ عدنان حسين قاسم، الأصول التراثية في نقد الشعر العربي المعاصر في مصر، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، ليبيا، 1981، ص 309 ؛ ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ و الاجتماع، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1951، ص 94.

41– انظر : الأسس النفسية للإبداع الفني، ص 171، مشكلة السرقات في النقد العربي، ص 285.

42– أحمد فارس الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبأ عن تمدن أوروبا. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1881م، ص 221–222.

43– المصدر نفسه، ص 195.

44– السّاق، ص 361.

45– الشعر و الشعراء، ص 130.

46– المرزباني، محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1385 هـ، ص 336.

47– منهاج البلغاء، ص 40 – 42.

48– انظر : إبراهيم سلامة، تيارات أدبية بين الشرق والغرب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951 – 1952، ص 261 – 269.

49– عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة، 1974، ص 263.

50– عبد الله الشحام، " قسطاكي الحمصي ناقدا" مجلة دراسات. الجامعة الأردنية، المجلد الثاني عشر (ذو القعدة 1405 هـ / آب 1985 م). العدد الثامن. ص 159 – 160

وانظر كذلك :

; Northrop Frye , Anatomy of Criticism, Princeton , 1957 ,PP. 33-67;
Rene Wellek , Ahistory of Modern Criticism , London , 1970n, PP. 27-55 ; Geoffery
Breteton, Ashort History of French Literature , the chaucer press, London , 1976, P. 247ff.

51– تيارات أدبية بين الشرق والغرب، ص. 270.

52– النقد الأدبي بين ابن قتيبة وابن طباطبا، ص 188.

53– محمود السمرة، القاضي الجرجاني الأديب الناقد، المكتب التجاري، بيروت، 1966، ص 142.

54– الساق، ص 466.

55– المصدر نفسه، ص 128.

56– المصدر نفسه، ص 467.

57– المصدر نفسه، ص 466–467.

58– المصدر نفسه، ص 467.

59– المصدر نفسه، ص 82

60- العمدة، ج1، ص 206.

61- المصدر نفسه، ج1، ص 206.

62- المصدر نفسه.

63- انظر : الموشح، ص 42-43.

64- العمدة، ج1، ص 207.

65- المصدر نفسه، ج1، ص 207.

66- الشعر والشعراء، ص 31.

67- عبد الجبار المطلبي، مواقف في الأدب والنقد، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980، ص 203 نقلا عن الكتاب: The Creative Process,(ed. By ch. Breweter,) P.113..

وانظر كذلك : الأسس النفسية للإبداع الفني، ص 224، 227، 235.

68- انظر : الشعر و الشعراء، ص 30 ; البيان و التبيين، ج1، ص 138.

69- انظر : الشعر و الشعراء، ص 30.

70- انظر : البيان والتبيين، ج1، ص 320 ; أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية و الإسلام، تحقيق محمد علي البجاوي، دار النهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة 1967، ق1، ص 666 ; ابن الرومي، علي بن العباس، ديوان ابن الرومي، تحقيق حسين نصار، مطبعة دار الكتب، 1974،ج2، ص 624 ; لبيد العامري، لبيد ابن ربيعة، ديوان لبيد، طبعة دار صادر، بيروت، 1966، ص 91.

71- انظر : عبد الفتاح نافع، " الإبداع بين مقوماته والانفعال في النقد القديم، مجلة المورد، بغداد، المجلد الخامس عشر، (1406 هـ / 1986م)، العدد الثاني، ص 33.

72- الشعر والشعراء، ص 31 ; عبد الرزاق حميدة، شياطين الشعراء، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956، ص 223.

73- الأبشيهي، محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1952، ص 60.

74- انظر : منهاج البلغاء، ص 41_ 42.

75- كشف المخبأ، ص 286.

76- الساق، ص 146.

77- المصدر نفسه، ص 77

78- العمدة، ج1، ص 212.

79- الشعر والشعراء، ص 32.

80- العمدة، ج1، ص 208 ; منهاج البلغاء، ص 203 ; مبادئ علم النفس العام، ص 277.

81- العمدة، ج1، ص 206.

82- البيان والتبيين، ج1، ص 209 ; العمدة،ج1، ص 204 ; الموشح، ص 299.

83- الشعر و الشعراء، ص 31.

84- العمدة، ج1، ص 204.

85- روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1952، ص 58.وانظر حول هذا الموضوع : حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، 1292 هـ، ج2، ص 469 ; طه حسين، خصام ونقد، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ص 79.

86- أحمد فارس الشدياق، كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، مطبعة الجوائب، الآساتنة، 1871-1880، ج2، ص ص 72-73.

87- الشدياق والناقد، ص 90-91.

87- المصدر نفسه، ص 92.

88- انظر: عيار الشعر، ص 11. حول هذا الموضوع انظر : كتاب الصناعتين، ص 157، ص 166 ; العمدة 1/129-130، 209-211 ; منهاج البلغاء، ص ص 109- 110 ص 204 ; الشعر والشعراء، ص 24 وما بعدها ; المرزوقي، أحمد بن محمد، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967،ق1، ص 12; سر الفصاحة،ص 343 ; الموشح، ص 172، ص 232; منصور عبد الرحمن، مصادر التفكير النقدي و البلاغي عند حازم القرطاجني، دار الأمل للطباعة و النشر، القاهرة (د.ت)، ص ص 344-346 ; بناء القصيدة العربية، ص 124-125، ريتشاردز ; العلم والشعر، ترجمة مصطفى بدوي، الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 31 ; محمد مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، دار المعارف، القاهرة 1963، ص 570 ; أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 485 ; هوارس، فن الشعر ترجمة لويس عوض، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص 66، 92.

89- جاريت. أ.ف فلسفة الجمال، ترجمة عبد الحميد يونس، دار الفكر العربي القاهرة، (د.ت)، ص 118.

90- محمد زغلول سلام، تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 57.

91- قاسم حسين صالح، الإبداع في الفن، دار الرشيد للنشر، بغداد 1981، ص 80-84.

92- الأسس النفسية للإبداع الفني، ص 19.

93-المرجع نفسه، ص 184.

94- الأسس النفسية للإبداع الفني، ص 182، مقالات في النقد الأدبي، ص ص 71-77. وانظر مقال:

W.H.Auden, ;Psychology and Art Today" in Literature and Psychoanalysis, edited by Kurzweil and William Philips,Columbia University Press,New York, 1984, PP. 119-131.

The Abbasi Influence on the writer of Al-Fariaq

Dr.Omar Saber (*)

Abstract

This study tends to show the roots of the Abbasi criticisim in the critical view of Ahmed Faris Al-Shodiaq in a group of his books especially the (Fariaq) because of Al-Shodiaq deep critical and literacy experience, in addition to his wide knowledge in Arabic and western literature (old and new). And a concentration on his creative views on poetic creativity , experience, talent and inspiration, besides the influence of the environment in the creation of a talented person with focus on the moments of creativity and its stages and his clear connection between poetry and feeling and how it leads to unique poetic experience.

This research clarifies that Al-Shodiaq considers the values in poetry as relative and not absolute, refusing the traditional imitation which is different from simulation.

Al-Shodiaq in his views about creativity tends to consider it as a talent rather than a 'craft'. Accordingly he entered in many literary disputes with his contemporaries. This shows clearly the influence of old critics in Al-Shodiaq literary works such as: Bisher Ibn Al-Mutamer, Al-Jahedh, Abi-Dawood, Ibn- Tababa, Ibn-qutaibah, Al-Jurjani, Hasem Al-Kurtaji, Ibn-Sinan, Al-khafaji and many others.

These critical roots clearly clarifies the extent of harmony between Al-Shodiaq and what appears in the views of modern critics such as Karomi and Ibn-Jawsan.

This study concludes that Al-Shodiaq has mixed in his critical views between traditional and contemporary views. As he depends effectively on the Abbasi inherited critical views with a wide, clear and comprehensive look at modern literature and criticisim. A point that this study tends to explain.

(*) - Educational sciences Faculty - UN - Amman - Jordan

السمـات الحضارية للعصر الحجري القديم الأوسط في بلاد المغرب

بقلم
د/ محمد رشدي جراية (*)

ملخص

تعتبر بلاد المغرب إحدى مراكز الإشعاع الحضاري في عصور ما قبل التاريخ المتميزة، المتأثرة والمؤثرة في نفس الوقت، خاصة إذا أثبتت الدراسات والبحوث الأثرية وجود حضارات أصيلة بالمنطقة أشرقت من جبين الإنسان المغاربي القديم، ويتجلى لنا ذلك بوضوح من خلال فترة العصر الحجري القديم الأوسط التي عرفت وجود حضارتين متميزتين هما الحضارة الموستيرية والحضارة العاترية، هذه الأخيرة أصيلة بالمنطقة متطورة عما سبقها وامتد نفوذها إلى مصر وبلاد النوبة وحتى إفريقيا السوداء.

مقدمة:

لقد بدأ الباليوليت الأوسط بشكل عام مع بداية العصر الجليدي الأخير (فورم) وفق النموذج الكلاسيكي، حيث دلت عليه في منطقة البحر المتوسط مرحلة مد بحري (التيريني) هذه المرحلة تسمى أحيانا في أوربا (أيميان) Eémien إذ بدأ في حوالي 80–75 ألف سنة (قبل الآن) ومنذ ذلك الوقت أصبحت الأحداث قريبة إلينا لدرجة أن المقياس الزمني الذي يعتمد على معطيات مورفولوجية وحيوانية ونباتية أصبح يتوافق تقريبا مع التقديرات التي تقدمها دراسات الحرارة القديمة وطريقة الفحم المشع 14.[1]

يرى البعض أنه بنهاية البيليستوسين الأوسط تغير المناخ فحل الجفاف مما أدى إلى اختفاء الغابات في أماكن عدة من العالم، بما في ذلك شمال إفريقيا والمناطق المجارة له

(*) قسم العلوم الإنسانية ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

من آسيا وأوربا، وبما أن الغابات أصلح بيئة لصناعة الفؤوس اليدوية وإزاء هذا التغيير في الغلاف النباتي طور الإنسان أدواته وآلاته لتتلاءم مع المتغيرات الجديدة.[2]

«وإذا كان الباليوليتي الأوسط في أوربا يمتد من حوالي 100 ألف سنة إلى 35 ألف سنة فإنه يتواصل في بلاد المغرب إلى حوالي 20 ألف سنة، ويعاصر في أوربا المرحلتين (1) و(2) من النصف الأول للعصر الجليدي فورم، أما في بلادنا فيقابل المرحلة المناخية المسماة السلطاني.[3]» ورغم اختلاف الباحثين حول مناخ الشمال الإفريقي إبّان عصر الحضارة العاترية، يرى بعضهم أنه رطبا حارا (آخر فترة مطيرة)، وبعضهم بأنه كان جافا، وهناك محاولات للتوفيق بين الاتجاهين أي أن المناخ كان وقت ذاك يتميز بالرطوبة الشديدة، مع انخفاض قليل في درجة الحرارة[4]، كما يلاحظ تزامن تطور الصناعة الحجرية مع التغير المناخي الذي ساد القارة الأوربية والمعبر عنه بفترة جليد ريس- فورم التي تقابلها كما أشرنا سالفا المرحلة السلطانية المطيرة في بلاد المغرب القديم.[5]

تبدو الشروط التي عاش فيها أناس العصر الحجري القديم الأوسط مبهمة إلا أن فونا وفلور هذه المواقع تعطي بعض الملامح، فمن المحتمل أنه قد طرأ تغيير على المناخ خلال تلك الفترة حيث يبرهن تنوع الفلور في موقع القطار (قرب قفصة) على ذلك من خلال تتبع التناضد الطبقي مما يبرهن على أن المناخ كان دافئا رطبا في بداية الاستقرار بالموقع ثم تحول في نهايته إلى مناخ أكثر جفافا وبرودة، وتعاقبت الفونا (تشادي ـ زامبيزي) العائدة إلى الباليوليتيي الأسفل مع فونا ترعى على أعشاب السافانا، ومنها الأيائل والخنزير والدببة والكركدن وفرس البحر والفيل.[6]

1/- إنسان نياندرتال:

الإنسان العاقل كنوع يحتوي بدوره على نوعين، الأول: الإنسان العاقل النياندرتالي Homo Sapiens néanderthal والثاني: يدعى الإنسان العاقل Homo Sapiens Sapiens وكلا النوعين يعبران عن مرحلة أكتسبها الإنسان ببدء اهتمامه بالمعتقدات والاعتناء بموتاه والتفكر فيما بعد الموت.[7] (الشكل رقم 01)

فقد استقر إنسان العصر الحجري القديم الأوسط في كل مكان بالكهوف والمغاور،

ونمط الحياة هذا جعل إنسان بداية فورم معروف أكثر من سابقيه، إنسان نياندرتال هكذا سمي نسبة إلى نهر صغير بالقرب من دسلدروف حيث عثر على عظمة رأسه العليا هناك سنة 1856، وتم التعرف على جميع أقسام هيكله العظمي التي حفظت في الكثير من القبور، البقايا عديدة في الجنوب الغربي لفرنسا في الدردوني(Le Dardogne,Le Moustier,Le pech de l'Azé1,combe-Gernale, Le Regordeau) وفي الشرق الأوسط بجبل حافظ وتلة كرمال وشانيدار وجماجم الرباط بالمغرب[8] دلت الاكتشافات على أن رقعة انتشاره، كرقعة انتشار الإنسان العاقل، كانت تشمل قسما كبيرا من العالم القديم حيث كان يتمثل بأشكال مختلفة أو عروق محلية[9]، كما اعتبرت البقايا وكأنها لشخص مصاب بحالة مرضية، كما اعتبرت أحيانا كشاهد لتثبيت نظريات التطور الداروينية أي كشكل وسطي بين الإنسان والقردة.[10]

عاش النياندرتاليون في الفترة ما بين 125000 – 40000 مضت، ورغم تنوعهم الفيزيقي الواضح طيلة الخمسة وثمانون ألف عام فإنهم قد تميزوا بمورفولوجية خاصة[11]، إن قامة إنسان نياندرتال قصيرة نسبيا، (لا يتعدى معدل طولها 1، 55سم) مقارنة بقامة البشر الحاليين (يبلغ متوسط طول قامتهم 1، 65 سم) أما الرأس على عكس ذلك فكبير الحجم وفيه وجه بالغ النمو والأطراف تبدو إنسانية غير أن الساعد والساق قصيرتان بالنسبة الى الذراع والفخذ[12]، إنسان نياندرتال في أوربا الغربية قصير القامة قليل الضخامة، مع رأس كبير، الشكل الخارجي متطور مقارنة بالقسم المخي (الدماغي) عظمة غطاء الرأس مفلطحة، أقواس الحاجبين غليظة وشبه دائرية الجبهة شديدة الانحدار، الأنف بارز وعريض جدا، الفك السفلي ضخم وبدون ذقن، الأسنان كبيرة لكنها ذات ملامح بشرية، ويعتبر إنسان نياندرتال صاحب الصناعة الموستيرية، وأرخ له جيدا بفورم 1 و2، بأوربا الغربية حيث كان منتشرا بكثرة تبدو سماته أكثر حداثة من المناطق المتفرقة الأخرى فك أقل غلظة وجبين مرتفع.[13]



الشكل رقم01: نماذج لجماجم إنسان نياندتال.

1/ –الإنسان الحالي (العاقل العاقل).

2/ –إنسان نياندرتال موقع لشابيل أوسانت(فرنسا).

3/ – إنسان نياندرتال موقع بروكن هيل (جنوب إفريقيا).

المرجع: عبد القادر دراجي، علم المستحثات (مدخل الى الفقريات)، ص 105.



الصورة رقم01: جمجمة إنسان جبل الرعود (المغرب الأقصى).

المرجع: رشيد الناضوري، المغرب الكبير، ج1، ص 64.

رغم المناخ القاسي واصل إنسان نيندرتال السكن في المناطق المفتوحة بالهواء الطلق بأوربا خلال الفصول المعتدلة نسبيا أما عند هبوب الرياح الباردة الجليدية فإنه يلتجأ إلى الكهوف والمغاور وحتى خلف الحجارة المستديرة التي تقيه البرد، ولقد أشعل النار بالخشب وأحيانا أخرى بالعظام كما كان ينتظم في جماعات لصيد الحيوانات الكبيرة أو لمحاصرة الماعز البري في الروابي الجبلية، الكثير من الجماجم والفكوك التي يعثر عليها معزولة تشهد بأن الأقسام العظمية حفظت جيدا مما قد يدل على نوع من عبادة الجماجم أو طقوس جنائزية غامضة، فجمجمة تلة (Circé) دفنت في الأرض وأحيطت بسلسلة من الحجارة من عظام الحيوانات.[14]

ولعل السبب في اجتياز إنسان نياندرتال (صانع الحضارة الموستيرية في أوربا وفي بعض المناطق الأخرى من آسيا وإفريقيا) إلى شمال إفريقيا يرجع إلى تقهقره أمام تقدم الجليد الذي غطى القارة الأوربية وبذلك التجأ إلى المواقع المغربية التي وفرت له الدفء حيث بقيت آثاره ماثلة فيها.[15]

رغم وجود الكثير من المواقع العاترية إلا أن صانع هذه الحضارة لا يزال يلفه الغموض لا يوجد من بينها موقع احتفظ ببقايا بشرية، ونفس الشيء تقريبا مع المواقع الموستيرية القليلة، إلى أن عثر في الآونة الأخيرة على جمجتين وجزء من جدار جمجمي تعود الى إنسان نياندرتال رفقة أدوات موستيرية بمغارة جبل الرعود (المغرب الأقصى).[16]

وهكذا فإن الموستيريين المغاربة هم نياندرتاليون، المنجم تحت كهف جبل الرعود بالمغرب الواقع على بعد 70كلم من سافي، والمكتشف سنة 1962 عثر به على جمجمتان نياندرتاليتين وتوضح أن نياندرتالي جبل أرعود ليست لهم نفس خصائص نياندرتالي أوربا الكلاسكيين، وإنهم ذوي ملامح خاصة جديدة[17]، وهم شبيهون بإنسان نياندرتال من حيث الجمجمة ويختلفون معه من ناحية الوجه، وأوصاف أشباه نياندرتال شمال إفريقيا تتمثل في:

– صاقورة الجمجمة مسطحة . – التجاويف ليست متطورة. – حزام فوق الحاجبين

ليس ضخم. – الجبهة أكثر اعتدال مقارنة بجبهة إنسان نياندرتال في أوربا. – الوجه بارز وليس مرتفعا.[18]

إن الأشكال الحفرية لجبل الرعود بالمغرب الأقصى تعتبر أحد الأشكال المميزة لجنس نياندرتال إنطلاقا من المميزات التشريحية والطابع الحضاري الموستيري، درس هذه البقايا ج.هايم (J.Heim)، تبين له أن الصفات التي نسبت إلى نياندرتال هي صفات بدائية، (أشكال البصمات العصبية الداخلية للجمجمة) وكذلك بالنسبة لكتلة عظام الوجه (أرخت هذه الأشكال بحوالي 40ألف سنة)[19] فالجمجمة قصيرة ومستطيلة، يبلغ حجمها تقريبا 1500سم^3، وهو أقل من جمجمة نظيره الأوربي، محاجر العيون كبيرة، دائرية ومتباعدة، فوقها بروز عظمي متواصل إلى جانبي الوجه، الجبهة قصيرة

والفك الأعلى متقدم، ويتصف فص الدماغ الخلفي بالانبساط والاستطالة مكونا عقدة حقيقية، مع ظهور بروز عظمي سميك يبين منطقة التحام عضلات القفا،[20] «كما تدخل ضمن هذه المجموعة بقايا الفكوك التي عثر عليها بموقع هوأفتيح (ليبيا) والقلنسوة لموقع سينغا (السودان)، مجموعة هذه الصفات التشريحية تؤكدة وجود سلالة تطورية مستمرة بالمغرب انطلاقا من الإنسان المعتدل»[21]، ويلاحظ وجود وجه شبه بين البقايا العظمية الإنسانية المنتمية لهذه المرحلة وبين الإنسان النياندرتالي الفلسطيني، وكل ذلك يؤكد وجود صلات حضارية وبشرية بين جنوب غرب آسيا (بصفة خاصة منطقة فلسطين) وبين المغرب.[22]

إن الإنسان الذي عاش إبان الفترة العاترية بالشمال الإفريقي له خصائص نياندرتالية، كما تبين ذلك جمجمتي جبل الرعود (الصورة رقم 01)، كما عثر (هـ. موفيس) سنة 1939 على بقايا عظمية في أحد كهوف هرقل قرب طنجة على عمق 06 أمتار مع أدوات حجرية موستيرية، كما اكتشفت جمجمة جبل طارق النياندرتالية سنة 1848 وقدم عنها الجيولوجي الإنجليزي (بوسك) دراسة لمؤتمر الجمعية الجيولوجية البريطانية 1868 أكد فيه على الخصائص النياندرتالية لصاحب هذه الجمجمة، كما عثر الإنجليزي (ماكبرني) بين سنتي (1952–1955) بإحدى طبقات كهف هوأفتيح على

عظام نياندرتاليين وتتمثل في عظمي فكين أيسرين أحدهما لشاب (حوالي 14 سنة) والثاني لكهل مزدوجة الخصائص لها ملامح مزدوجة نياندرتالية مغربية مع ملامح نياندرتالية فلسطنية.[23]

2/. مخلفات الحضارة الموستيرية ببلاد المغرب:

استمدت الحضارة الموستيرية اسمها من موقع موستير (بالدردون بفرنسا) وهي معروفة جدا في أوربا، لقد سمحت دراسة العديد من مواقعها بتمييز سماتها وأنواعها، ومعرفة الإنسان الذي شيدها إنه إنسان نياندرتال.(الصورة رقم 02)

المواقع المنسوبة إلى الحضارة الموستيرية ببلاد المغرب لا تتعدى 11 موقعا على الأرجح، منها الموقع تحت الكهوف في الرطايمية ورأس تنس وحي مالكي بالجزائر العاصمة (الجزائر)، ووادي العقاريب بالقرب من قابس وموقع القطار قرب قفصة وعين مترشم (تونس)، وموقع تافورلت وكيفان بالغماري وجبل الرعود بالمغرب الأقصى[24]، ويرى فرانسيس أور بأنه يوجد في شمال إفريقيا موستيري له ملامح أوربية وذلك في المغرب(جبل الرعود) وفي تونس (وادي المكاريت).[25]

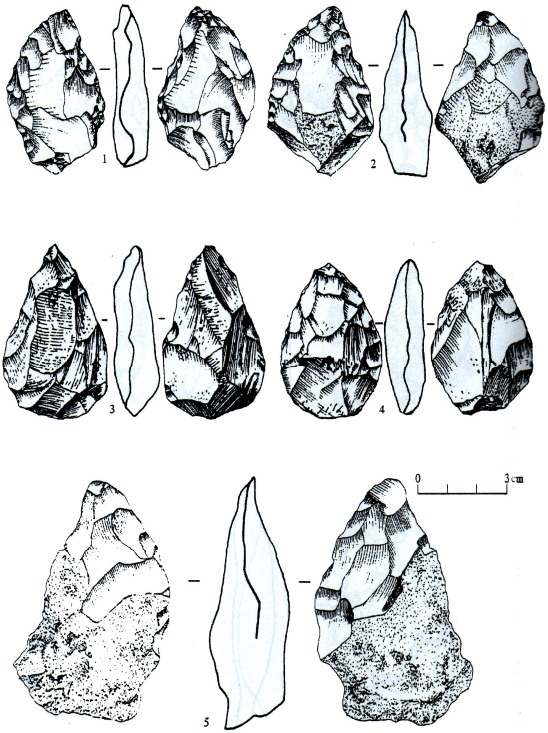
2-1/ في الجزائر:

في حالتي رأس تنس وكيفان بالغمري الأدوات الموستيرية القليلة تقع مباشرة تحت البقايا الإيبروموريسية، ويبقى أهم منجم بالجزائر بالرطايمية خالص للصناعة الموستيرية فقط، وهي تشبه مثيلاتها بالقطار حيث بها علامات ليفالوازية، وليفالوازية نموذجية وشارونتيية(charentien)[26].

في المناطق الصحراوية يعثر أحيانا على صناعة ليفالوازية أوليفالوازية موستيرية مثلما هو الحال في محطة إيسلسكين بالهقار التي أكتشفه هنري.لوت سنة 1943 احتوت على بيفاسات أشولية وأقراص بجوارها العديد من المسننات الموستيرية والكاشطات والشفرات الموستيرية.

أما في تقرت وبالضبط في الكيلومتر الخمسين على الطريق الرابط نحو الجزائر العاصمة، يوجد منجم برز بفعل تعرية الرياح مساحته حوالي 1000م^2 بحيث اتخذت

الأدوات المعثور عليها على عمق 2م و 3م اللون الأصفر، وصنعت الأدوات من مادة واحدة هي حجر اليمان (calcédoine) وهو حجر تكون خلال تكوينات الزمن الرابع القديم، وبلغ عدد الأدوات المجموعة 1022 أداة، أغلبها بيفاسات، ونواة حجرية كروية عليها آثار الطرق بالقادح، الى جانب مجموعة من 788 قطعة ليفالوازية ذات تهذيبات، و234بيفاس، كما سجل وجود رؤوس سهام والكاشطات والمحكاة والمخارز والأزاميل والخناجر والمسننات والقطع المهذبة والحصى المشذب، وما نخلص إليه أن القطع المصنوعة من الشظايا المقتطعة من النواة تبين ملامح الليفالوازية الموستيرية القريبة جدا من العاترية.[27] (الشكل رقم 02)



الشكل رقم02: بيفاسيات موستيرية (تقرت).

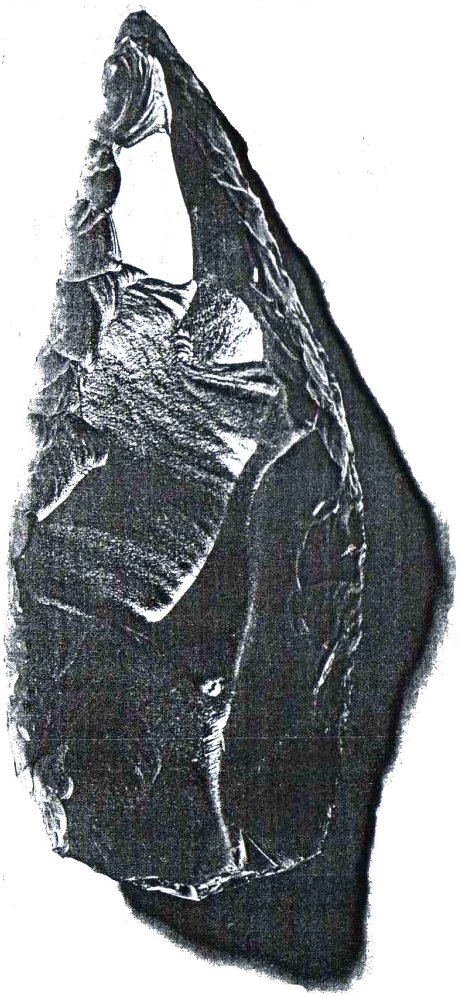
المرجع: G.Aumassip,G.Amorsi,F.Marmier,G.Trecolle,KM 50 (Touggourt.Algérie) Un gisement moustérien de tradition acheuléenne dans le Sahara, Libyca,T35,1998, p78.

أما في موقع حاسي أوشطاط بجوار قمم أوغرطة، بين سفح جبل شابت والكثبان الرملية الأولى لعرق شبي، مساحة عملت بها وسائل النحت والتعرية، ترجع لفترة البلايستوسين الأسفل، قدم الموقع أكثر من 2000 أداة أغلبها من الكوارتز، شملت أزاميل، ومخارز، خناجر ذات الظهر، مسننات من الريوليت والكوارتز البني الداكن ومن الصوان، شظايا ليفالوازية مسننة، قطع ذات تهذيبات بيفاسية، قطع مذنبة، وشظايا لبفالوازية مذنبة، شفرات ليفالوازية مذنبة، مسننات ليفالوازية مذنبة[28] ويظهر أن النماذج الموستيرية تطورت الى أشكال مذنبة كخصائص للعاتري، والظاهر أنها هي نفسها تطورت في الصحراء بدون واسطة إلى أن أصبحت مصنوعات للعصر النيوليتي[29] هناك تشابه بين الأدوات الموستيرية والعاترية حيث كانت تصنع المكاشط والمخارز تتناول حافة أو اثنتين من الشظية، أما المحك يصنع بطرقات شبه عمودية تعطيه شكل قوس في نهاية الشظية.[30]

2-2/ المغرب الأقصى:

ومع أن محطات الموستيرية في المغرب الأقصى تكاد تكون نادرة، إلا أنها تتمثل في بعض المحطات القليلة، مثل كيفان بلغوماري وجبل الرعود، ويعد هذا الأخير(جنوب جنوب شرق مدينة سافي) موقع موستيري هاما بما يحتوي عليه من بقايا عظمية بشرية، هذا بالإضافة الى الأدوات الحجرية.[31]

إن نياندرتالي جبل الرعود شديدي القرابة من نياندرتالي فلسطين (جبل كافزة) أما الصناعة المعثور عليها مختلطة بالبقايا العظمية هي موستيرية جميلة، ذات ملامح ليفالوازية مع حضور قليل وبسيط للعاترية، أما في تافورالت فالطبقة (G) الموستيرية تتوالى فوقها ثلاث طبقات عاترية، الأعمق فيهن تحوي صناعة تحمل ملامح التحول بين الموستيرية والعاترية.[32]



الصورة رقم02: مسننة موستيرية رائعة.

المرجع: L. balout, Algérie Préhistorique ,p285 .

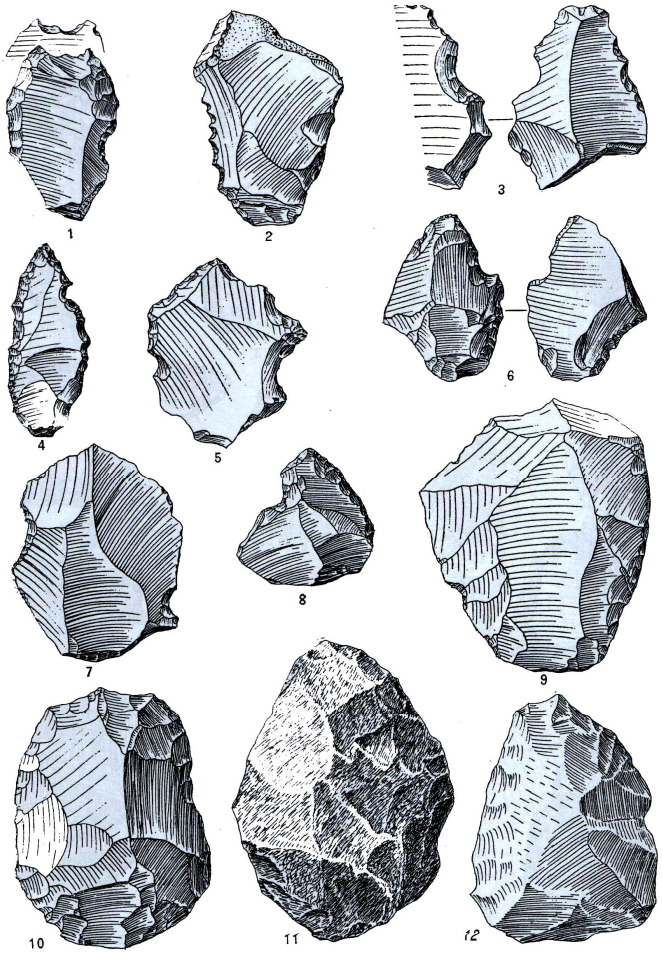
2-3/ تونس:

منجم عين مترشم الواقع على بعد 40 كلم الى الشمال من مدينة فريانة و03كلم شمال شرق عين بودريس ليس بعيدا من الحدود الجزائرية عند مصب نهر شرشارة، من

المعثورات الموستيرية مسننات مهذبة إلى جانب مسننات ليفالوازية غير مهذبة، كاشطات بسيطة منها المقعرة والمحدبة إثنان منها ذات تهذيب بيفاسي، كاشطات ذات الاتجاه الواحد وكاشطات منحرفة، كاشطات بالعرض(عرضانية)، كاشطات ذات تهذيب منحدر، أزاميل نموذجية، ثمانية مخارز، خنجر واحد، مجرفة صغيرة، قاطع(شوبر)، 48 نويّة منها 38 نصف أسطوانية و10 ليفالوازية، بيفاس قلبي الشكل.[33] (الشكل رقم03)

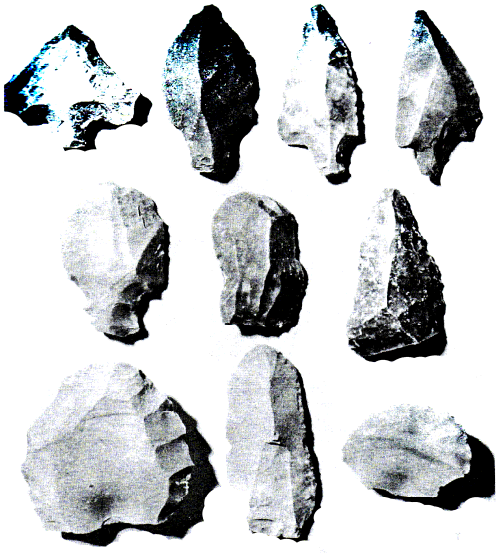
تحتوي بعض طبقات منجم القطار الواقع على بعد 15 كلم من قفصة بالجنوب التونسي على أدوات صناعية تنتمي إلى الموستيرية المتطورة تصاحبها علامات ليفالوازية متنوعة، كاشطاتها وفيرة ومسنناتها كلها ليفالوازية تقريبا وتبدو موستيرية موقع القطار بخصائصها المتنوعة قريبة جدا من موستيرية(La Ferrassie) لكنها تقدم بالموازاة نماذج عديدة مماثلة للموستيرية في فلسطين.

كما عثر بالموقع على ركام حصى مخروطي الشكل قطره عند القاعدة 1، 30 م و0، 75 م في الأعلى يتكون من دوائر صوانية مشذبة وشظايا عظمية يكونون كومة (كداس)، فوقهن مسننات طويلة، في باطنه أكثر من 4000 قطعة من شظايا وأنوية عظمية وأسنان، وفي وسط باطنه توجد صفيحة مثلثة الزوايا موضوعة على وجهها فوق أخرى مماثلة، تبين للسيد (M.Gruet) من خلال المعاينة الدقيقة لهذه التركيبة الموستيرية الغريبة أن الركام عند بنائه كان قسم منه فوق عين ماء بحيث كانت قمته بارزة من المنبع، التفسير المقبول لهذه التلة من التراب والحجارة أنها نصب ثقافي مكرس للمنبع، إنه ربما أقدم أثر للإحساس الديني الباليوليتي، بعيدا عن الممارسات الجنائزية المعروفة عند النياندرتاليين الأوربيين[34] ومما يلاحظ على المعثور عليه من الأدوات الحجرية الموستيرية في أغلب بلاد المغرب فيما عدا موقع القطار هو الرداءة وعدم التطور، مما حدا ببعض العلماء إلى تسميتها بالعاترية البدائية.[35]



الشكل رقم 03 : أدوات موستيرية عين مترشم (تونس)

المرجع:. R.Vaufrey,Préhistoire de L'Afrique.T.1,Le Maghreb, p118.



الصورة رقم 03: أدوات عاترية

المرجع: L. balout, Algérie Préhistorique ,p68 .

3/. الحضارة العاترية:

اكتشف إنسان العصر الحجري القديم الأسفل عددا من التجارب دفعته إلى الانتقال إلى العصر الحجري القديم الأوسط، وتتمثل بوضوح في صناعة الأدوات الحجرية وخاصة صناعة الشظايا، التي كان التدرب عليها يتطلب مشقة وصبرا كبيرين، حيث كان الحجر يضرب في زوايا معينة مما يؤدي إلى استخراج الشظايا الحادة المميّزة لهذه الحضارة، ولقد عثر على عدد من المواقع الأثرية تتضمن آثار مرحلة العصر الحجري القديم الأوسط، في بلاد المغرب، من ليبيا شرقا وحتى المحيط الأطلسي غربا.[36]

أخذت العاترية اسمها من حفرية قريبة من وادي جبانة ببئر العاتر التي تبعد حوالي 90 كلم إلى الجنوب من مدينة تبسة في الشمال الشرقي للجزائر وتتميز بوجود الساق في القليل أو الكثير من أدواتها حسب الترتيب الزمني، [37] إذ عثر بها على العديد من الأدوات المنسوبة إليها[38]، ويرجع أقدم موقع عثر فيه على بقايا هذه الحضارة إلى 40

ألف سنة وتستمر في الإشعاع إلى حوالي 25 ألف سنة.[39] (الصورة رقم 03)

3-1/ لمحة تاريخية عن البحوث العاترية:

يميل الكثير من الباحثين إلى اعتبار (فريدريك مورو) أول من لاحظ خاصية الأدوات العاترية خاصة السهم ذو الذنب (ذو الساق) سنة 1883، وفي سنة 1919 قدّم دوبيرج إحصائية عامة عن الصناعات الحجرية التي عثر عليها في محطات أثرية جنوب مدينة تبسة، وأراد أن يطلق عليها اسم الصناعة الأوبيرية،[40] نشر ريجاس في سنة 1919 كتابه مبديا ملاحظاته حول التنقيبات الحجرية القديمة بشمال إفريقيا تحت عنوان (موستيري مع أدوات ذات الذنب)، معلنا اكتشاف الموقع الموستيري النموذجي (الأوبيرة) ثم اكتشافه لموقع بئر العاتر حيث عثر على الصناعة العاترية تحت عمق ثلاثة أمتار في نفس الطبقة ومنذ ذلك التاريخ دأب ريجاس على استخدام مصطلح العاترية بدلا من الأوبيري، ثم أقر مؤتمر مونبيلييه عام 1939 هذا المصطلح ويعني التقنيات الموستيرية ذات الأدوات المذنبة،[41] وفي سنة 1943 نشر (باولو. غرازيوزي)، بحثا عن العاترية في فزان وتلاه بحثا آخر نشر في سنة 1948 للإيطالي (م.دالوني) عن الصناعة العاترية في منطقة فزان الليبية، وفي سنة 1946 نشرت الباحثة الإنجليزية (ك.تومسون) عن المواقع الليفالوازية في مصر حيث تحدثت عن الصناعة العاترية في الواحات الخارجة والداخلة، وفي سنة 1953 نشر الأستاذ هوجو نتائج حفائره للمواقع الأثرية العاترية، بالصحراء الجزائرية في تديكيلت، وأولف، وفي سنة 1956نشر (ج.بوبو) تضمنت نتائج أبحاثه الأثرية الصحراوية، على الحدود الجزائرية الليبية، وتوالت الاكتشافات الأثرية العاترية طوال الخمسينات، على طوال الصحراء.[42]

3-2/ مراحل الحضارة العاترية:

3-2-1/ العاترية القديمة:

تظهر بوضوح على الساحل، وهي قريبة من الموستيرية ذات ملامح ليفالوازية، وفي هذه المرحلة الأدوات المذنبة ذات الساق نادرة وأغلب الأدوات صنعت من الكوارتز، بالإضافة إلى بعض الحجارة البركانية أو حتى الرسوبية الصلبة، ونادرا ما استخدم الصوان.

أما أهم مواقعها بالمغرب الأقصى، موقع الحنك، دار السلطان (الطبقة.أ)، وعين جمعة، أما بالجزائر مخيم فرانشي (أرزيو)، الخروبة بالقرب من مستغانم، كدية بوغرارة، برارد، علي باشا، أما في تونس بمكان رقوبة بلقاسم، ورأس بلان والمونستير.[43]

3-2-2/ العاترية الوسطى:

وهي العاترية النموذجية شبيهة بالصناعة الموستيرية مع استمرار للتشذيب الليفالوازي متعدد الأوجه مع احتواء نسبة كبيرة من الأدوات على عنق، ومن أدواتها خلال هذه الفترة على المحكاة ورؤوس السهام [44] وتمثلها في الجزائر موقع أوبيرة، ووادي الجوف، والجمل، وآبار الشعاشعة، ووادي جبانة بالجزائر الشرقية (الشكل رقم 04)، أما في المغرب فموقع الخنزيرة الذي يعتبر من أشهر مواقعها خاصة في كونولوجيته.

3-2-3/ العاترية العليا :

عرفت لأول مرة في المغرب وتتميز أدواتها بخفة الوزن واستعمال كبير للصوان، ورقة في التشذيب مع استمرار التشذيب البيفاسي وقد يشذب كل سطح الأداة في بعض الأحيان[45]، بحيث تتوسع هذه التهذيبات الدقيقة ذات الاتجاه المزدوج، كما يغلب عليها تعدد الرؤوس ذات العنق، كما عثر على العديد من مواقعها بالصحراء حيث تواصل وجود هذه الحضارة إلى غاية العصر الحجري الحديث.[46]

3-2-4/ العاترية النهائية:

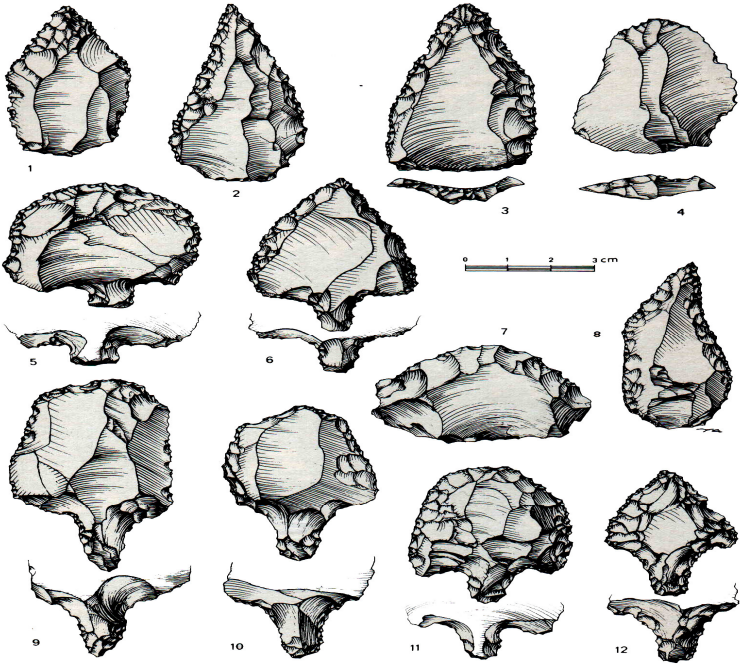
يميزها تهذيب وأناقة المسننات بمنطقة طنجة، رؤوس سهام لها ساق بلمسات بيفاسية تسمى (السهام المراكشية) لها أجنحة قصيرة حادة في طرفها العلوي، كما تسمى بالسهام شبه الصحراوية حيث تم العثور عليها في المغرب بمغارة العالية، وتيتم ليل، ودار السلطان وعين تاكليت.

3-3/ الإنسان العاتري:

للأسف بقي الإنسان العاتري غير معروف، حفريتان أعطتا بقايا إنسانية غير واضحة، في مغارة العالية (بالقرب من طنجة) عثر على قطعة فك يسرى لطفل في

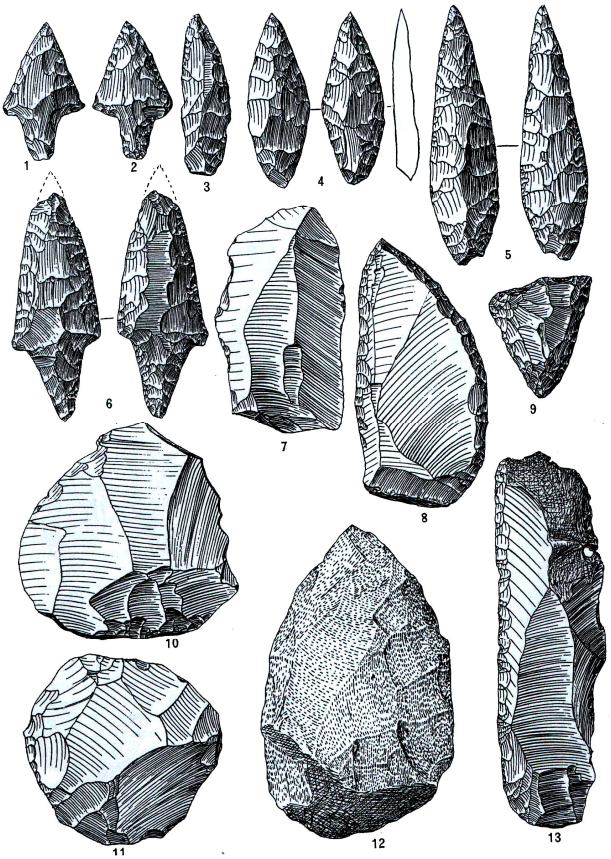
التاسعة من العمر، لها مميزات نياندرتالية قريبة إلى حد ما من صفات الإنسان العاقل العاقل .[47]

كما عثر بموقع كهف هوأفتيح بليبيا في الطبقات الأثرية العائدة إلى العصر الحجري القديم الأوسط على بقايا عظمية ترجع إلى إنسان نياندرتال الشبيه بنظيره إنسان نياندرتال الفلسطيني.[48]



الشكل رقم 04:صناعة عاترية (موقع بئر العاتر).

المرجع: G.Camps, Les civilisation préhistoriques de l'Afrique du nord et du sahara,p31.



الشكل رقم 05: أدوات عاترية متنوعة.

المرجع: R.Vaufrey,Préhistoire de L'Afrique.T.1,Le Maghreb, p80.

3-4/ مخلفات الحضارة العاترية:

«لا يستبعد أن تكون الحضارة العاترية قد ظهرت بداية الأمر في مغارة تافورالت وبقية المواقع المغربية التي وجدت بقاياها فيها مختلطة بالأدوات الموستيرية، ثم زحفت بعد ذلك الى المواقع الساحلية الجزائرية، وحتى نتبع مواقع العاترية في توزيعها الجغرافي لابد أنى ننطلق من المغرب الأقصى الذي يمكن أن يكون الموستريين قد هاجروا إليه من أوربا عبر مضيق جبل طارق الحالي لاسيما بعد الزحف الجليدي الأخير (فورم)

الذي كان قد عم القارة الأوربية خلال العصر الحجري القديم الأوسط ثم نتجه بعد ذلك نحو الشرق حتى مصر دون أن نغفل الصحراء.[49] » (الخريطة رقم 01)

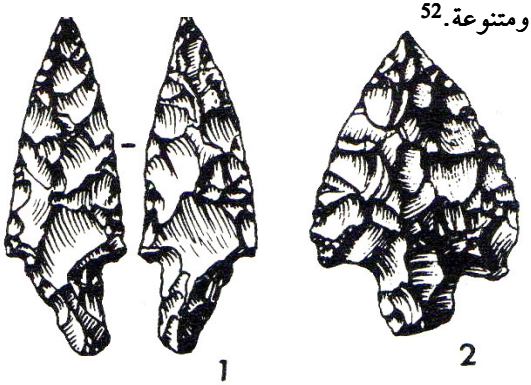
3-4-1/ في المغرب:

تم اكتشاف عدة محطات عاترية بالمغرب الأقصى أهمها:

– محطة دار السلطان وهي عبارة عن مغارة تقع على الساحل الشمالي قرب العاصمة الرباط واحتوت على أدوات العاترية القديمة في الأسفل، إضافة الى أدوات العاترية العليا في الوسط، ثم سوية فوقية تعود إلى الفترة النيوليتية.[50] (الشكل رقم 06)

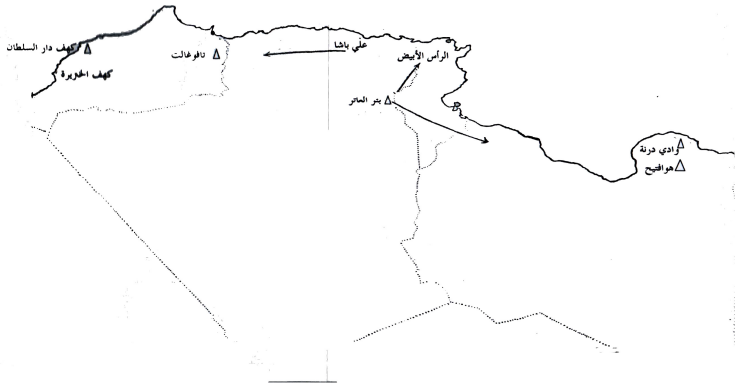
– بالإضافة إلى محطة كهف تافورالت الواقعة غرب وجدة، والتي احتوت على أدوات عاترية وموستيرية، حيث أن الطبقات (D.E.F.H) بهذا الكهف احتوت على أدوات عاترية قليلة ذات تقصيب ليفالوازي أهمها قطع مذنبة ومكاشط وبيفاسات صغيرة ونوّيات.[51]

– محطة كهفي الخنزيرة الواقعة 17 كلم جنوب غرب مزقان على الجانب الأطلسي وهما كهفان ينتميان إلى الحضارة الإيبرومغربية لكنهما يحتويان على طبقة سفلى تنتمي إلى الباليوليتي الأوسط وبالتحديد الحضارة العاترية تمثلت المعثورات بهذه الطبقة في نوّيات من الحجم الصغير، وشظايا مستطيلة متفاوتة التهذيب، كاشطات، ومسننات مذنبة كثيرة ومتنوعة.[52]



الشكل رقم06: رؤوس سهام عاترية، دار السلطان (المغرب الأقصى).

المرجع: G.Camps, Les civilisation préhistoriques de l'Afrique du nord et du sahara,p37.



خريطة رقم 01: تبين توزيع بعض مواقع الحضارة العاترية في بلاد المغرب.
المرجع : محمد الصغير غانم، مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم، ص65.

3-4-2/- في الجزائر :

يكثر انتشار المواقع المنسوبة إلى الحضارة العاترية على امتداد القطر الجزائري أكثر من غيره في بلدان المغرب الأخرى، فموقع بيرار بالعاصمة أو كما يسمى بالحفر الحمراء الذي نقبت فيه ف.إ روبي أرخت أدواته 29850 ق.م، وموقع أرزيو أو كما يسمى (Camp Francht d'esperey) الذي نقب فيه غ.كامبس[53]، ومحطات موقع كدية بوغرارة بالقرب من تيارت، التي تم اكتشافها من قبل ب.كادنة سنة 1938 ونشر دراسته حول هذه المحطات في (Le Bulletin de la Sociètè de Gèo et d'archéologie de la Province d'oran , Année1938)[54] ومحطة الخروبة الواقعة شمال مستغانم تم اكتشافها ودراستها من قبل ب.بالاري.[55] (الشكل رقم 07 و08)

أما منطقة القالة فقد كانت آهلة في عصور ما قبل التاريخ على الأرجح منذ الأشولية القديمة وحتى العصور النيوليتية، فالمحطات العائدة للباليوليتي الأوسط منتشرة بكثرة، أهم المحطات هي:

- محطة الحجر الرملي الديناري بالنقطة السوداء على بعد 600 متر غرب ميناء القالة.
- التراب الأحمر لشرم المقصبة الكبيرة(La Baie du grand Canier)على طريق منارة

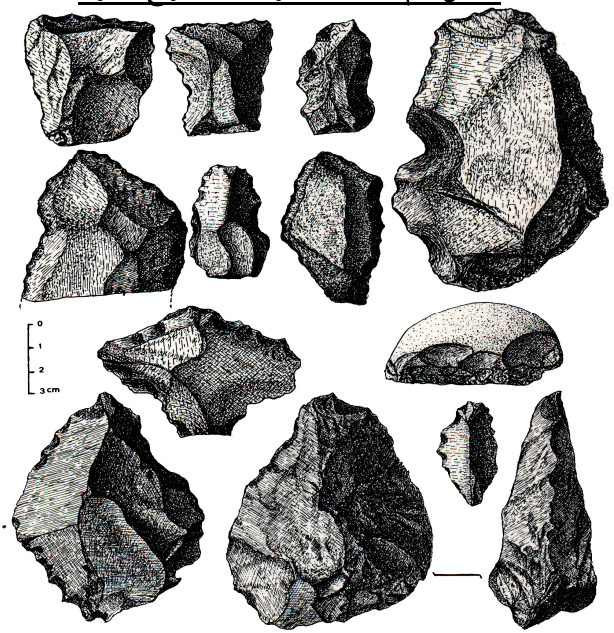
رأس روزا.

- فج العلق 6 كلم إلى الجنوب من القالة.
- محطة مشتى لكلبية على بعد 5كلم غرب بوثلجة.[56]

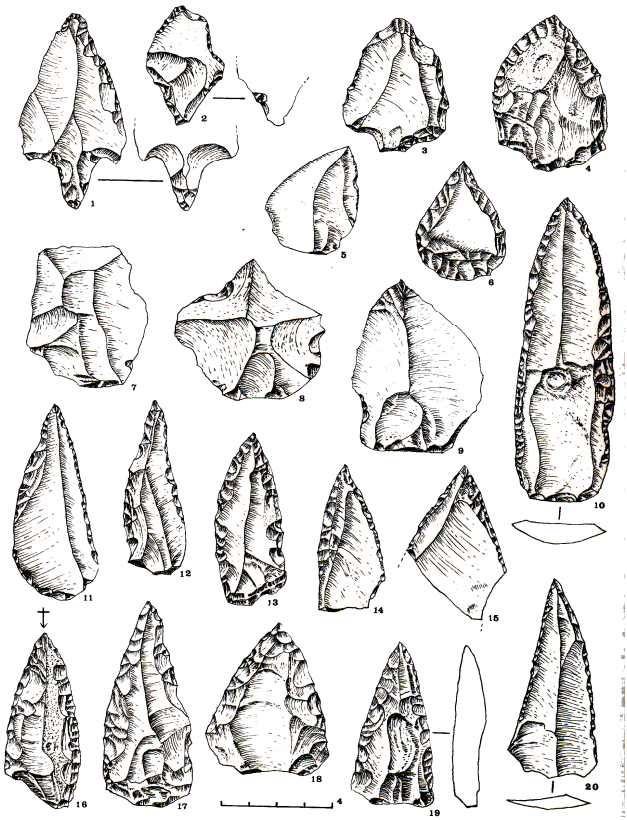
38 قطعة مذنبة و20 قطعة ورقية الشكل بيفاسية، تشهد على الحضور العاتري في 23 محطة، من بين القطع المذنبة 2 كاشطات 9 محكات، 1 بطيحة، 7 مسننات لبفالوازية، 4 شفرات ليفالوازية، 5شظايا ليفالوازية، 2 شظايا لا ملمح لها، و4 قطع بقي منها الساق والحاشية.

وحسب ج .موريل (J.Morel) فإن العاترية بمنطقة القالة تختلف من خلال ندرة القطع المذنبة والحضور المكثف للقطع الورقية الشكل من الحجم الكبير عن عاتريات المحطات الكلاسيكية في وادي جبانة ووادي الجوف في الجنوب التبسي ولا يرجع هذا الاختلاف للتطور الكرونولوجي.

الشكل رقم07: صناعة عاترية قديمة (موقع أرزيو).



المرجع: G.Camps, Les civilisation préhistoriques de l'Afrique du nord et du sahara,p27.



الشكل رقم 08: أدوات عاترية من موقع المنصورة بتبسة.

المرجع: J.Morel,L'industrie atérienne de L'ain Mansoura (Tebessa), Libyca,T.25,1977,p16.

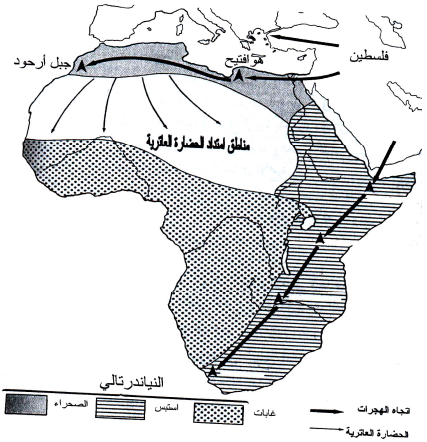
بقدر ما يعكس الاختلاف في نمط الحياة والتقاليد الحرفية بين المنطقتين فقط. [57]

كما عثر ل. بالو و فريقه بمنجم الخنازير العاتري في الألوبروج في الضواحي الشمالية الغربية للعاصمة عل أكثر من (200) قطعة حجرية عاترية مع جماجم لخنازير وبقايا عديدة لفونا أغلبها فقريات أرخت زمنيا بالفترة المطيرة الرابعة، المتزامنة مع فترة جليد–فورم، هذه الفونا نفسها التي عثر عليها في كل بلاد المغرب خلال البلايستوسين الأعلى حيث نجد فرس النهر (أمبفيوس)، وحيوان دسيروربينوس ميركي، وبوس بريميجينيوس، هوميوسيراس أنتيكوس، السيلافوس بوزيلافوس، الغزال القديم، الأيائل (ميغاسيرواد)، الجيريكوس، فاكوشيروس الأثيوبي مع إكتشاف عظام حصانين

الأول يسمى الحصان المالكي والثاني من نوع الحصان الجزائري.[58]

وأكتشف موريس ريجاس محطة عين المنصورة خلال دراسته لعلم الأحياء المغاربي، وهي تبعد 36 كلم الى الجنوب الشرقي لتبسة، عثر بها على العديد من الأدوات العاترية منها شفرات حادة وبعض المسننات الموستيرية (عبارة عن محكات وكاشطات ومخارز)، حوالي 81 قطعة ليفالوازية، و1029 قطعة ذات ساق والكثير من القطع العاترية الأخرى المتنوعة من أدوات مذنبة وبيفاسيات ورقية الشكل، وتبدو هذه العاترية قريبة من عاترية موقع عين مترشم بتونس، ومن المحتمل أن هذا الموقع عمر في فترة معاصرة لفترة فورم المتأخر.[59]

أكتشف المنجم العاتري المقابل للزاوية الكبيرة سنة 1956 خلال جولة قام بها كل من (H.Alimen) و(J.Chavaillon) لدراسة جيولوجيا الزمن الرابع بالمنطقة، المنجم يقع على الضفة اليسرى لوادي الساورة بالقرب من زاوية تسمى بالزاوية لكبيرة، على بعد 9كلم إلى الشمال الغربي لواحة كرزاز، وكما هو الحال في الصحراء تقريبا فالبقايا العاترية يعثر عليها مجاورة للأشولية المتطورة لكن غير مختلطتان مع بعضهما البعض، ففي مساحة لا تتعدى بعض مئات الأمتار المربعة فقط تم الحصول على 3413 أداة منها أنوية ومسننات موستيرية، وقطع وشظايا، أزاميل مخارز، محكاة، كاشطات، أغلبها عاترية أما القليل من الأدوات فقد كان موستيريا.[60]



خريطة رقم02: تبين امتداد الحضارة العاترية واتجاه هجرات الإنسان النياندرتالي ومحطات استقراره.

المرجع : محمد الصغير غانم، مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم، ص71.

3-4-3/ في تونس:

تم اكتشاف عدة محطات عاترية بتونس أهمها:

محطة عين مترشم تقصيبها ليفالوازي شبيهة بالموستيرية مما يجعلها تعود إلى العاترية القديمة، ثم محطة سيدي منصور بالقرب من مدينة قفصة ترجع أدواتها إلى العاترية القديمة في طبقة سمكها 15م بها أربعة سويات، حيث تحتوي السوية السفلى على صخور ثم تليها سوية بها أدوات موستيرية قديمة، ثم سوية بها أدوات موستيرية نموذجية وأخيرا سوية رابعة (عليا) تحوي أدوات عاترية وموستيرية[61].

3-4-4/ في ليبيا:

موقعان أعطيا مجموعات موستيرية في ليبيا، موقع الحاج كريم وكهف هوأفتيح، في هذا الأخير تظهر البقايا العاترية كما تظهر في موقع وادي غان، (بينما تختفي العاترية من موقع الحاج كريم ربما يرجع الأمر إلى الفترة القصيرة التي عمر فيها هذا الموقع)، كذلك من المواقع العاترية تادرارت أكاكوس بالجنوب الغربي لليبيا.

كهف هوأفتيح عريض وعميق جدا، به حصيلة طويلة تعود للباليوليتي الأوسط تحتوي على آفاق عاترية وحسب الكاربون المشع 14 فقد أرخت بقاياه ما بين 43400 (+ -)1300، و47000 (+ -) 3200 قبل الآن، عثر به على (117 أداة و17 نواة) في السويات 34، 35، وتميزت معظمها بوجود الساق في قاعدتها.[62]

أما بغارة المال بفزان فإلى جانب الأدوات الأشولية، فقد عثر على قطع عاترية كثيرة، مثل قطعة مذنبة (رقم 31)، وكاشط طرفه مستدير (رقم 18)، مسنتتان بسيبطتان (رقم 29، 28) والمسننة المزدوجة قد تكون كلها عاترية فقد جمع (J.Morel)، مثيلاتها بوادي جبانة بالقرب من بئر العاتر.

ورغم ذلك يبقى اكتشاف الأشكال العاترية بفزان قليل إن لم نقل نادر ما عدا في المحلات القليلة التالية:

- عجال (الوادي رقم 01): بيفاسات آشولية إلى جانب أدوات عاترية حسب (H.Alimen).

– باب مكنوسة: أدوات ذات ملامح ليفالوازية وأشكال عاترية.

– بئر الكلب: 5كلم في الشمال الغربي لغدامس على بعد 500 متر من الحدود الجزائرية

– يراك : حسب (H.Alimen) هناك مسننات عاترية فوق قارة مجاورة، وعندما أجرى (P.Graziosi) تنقيبات في عين المكان والواحة المجاورة لم يعثر بهذه المنطقة سوى على أدوات موستيرية وسولترية.[63]

3-4-5/ في الصحراء:

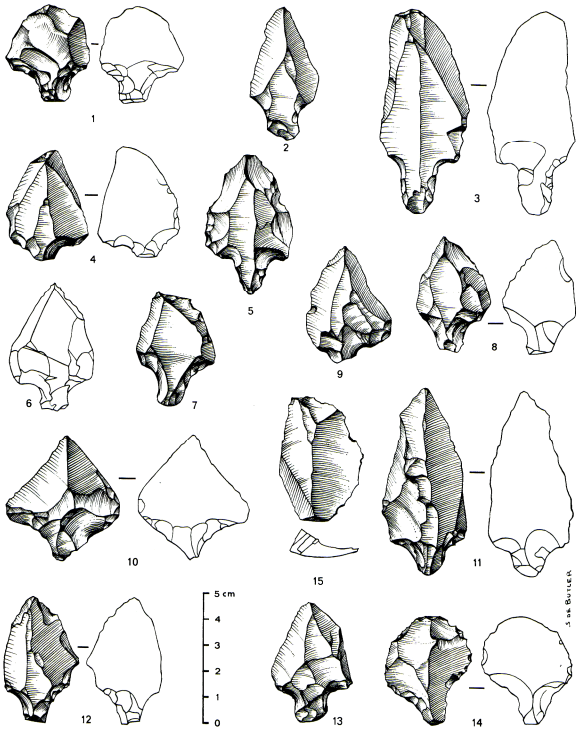
يلخص لنا هـ.ج. هيجو في كتابه (الصحراء قبل التصحر) إلى امتداد الحضارة العاترية في أعماق الصحراء بناء على معرفته، تجربته، عمله بها لفترة طويلة بما يلي :

«عرفت العاترية انتشارا وامتدادا كبيرين، بحيث غطت كامل الصحراء الكبرى تقريبا فبعد إفريقيا الشمالية نجدها في واحات الخارجة بمصر السفلى، في الصحراء الغربية(الإسبانية)، على ضفاف وديان تشاد، في باماكو، في موريطانيا ...، وجدنا بقاياها حيثما حللنا بالصحراء، ، عثرنا عليها بين الصخور في الهقار، وفي وسط الطمي بالمويدير، كما عثرنا عليها بين أسنان الممشاط (rateau) في رق تيديكيلت وفي مرتفعات آير بالنيجر يوجد موقع احتوى على صناعة عاترية نموذجية»[64]

أرخت آخر بقايا العاترية النهائية بالصحراء بـ 6000 ق.م حتى أن هـ.ج. هيجو (H.j.Hugot) نعتها بما قبل النيوليتي، كما يرى بأن الشعوب العاترية في الصحراء أتبعت المخطط التالي:

– الموجة العاترية الأولى زحفت من الجنوب القسنطيني حوالي قبل 30000 سنة وانتشروا في شمال الصحراء.

– خلال المرحلة العاترية الوسطى كانت الصحراء الوسطى والساورة والصحراء الإسبانية عامرة (آهلة).



الشكل رقم09: قطع مذنبة عاترية حاسي أوشطاط (جبال أوغرطة – الصحراء الشمالية الغربية).

المرجع: N.Chavaillon, L'atérien de Hassi Auchtat ,Libyca,T31,1973, p124

أرخت آخر بقايا العاترية النهائية بالصحراء بـ 6000 ق.م حتى أن هـ.ج. هيجو (H.j.Hugot) نعتها بما قبل النيوليتي، كما يرى بأن الشعوب العاترية في الصحراء أتبعت المخطط التالي:

– الموجة العاترية الأولى زحفت من الجنوب القسنطيني حوالي قبل 30000 سنة وانتشروا في شمال الصحراء.

– خلال المرحلة العاترية الوسطى كانت الصحراء الوسطى والساورة والصحراء الإسبانية عامرة (آهلة).

– خلال المرحلة العاترية النهائية استقرت على حواف البحيرات الجنوبية.

ورغم كل ما قيل على التعاقب العاتري النيوليتي بالمناطق الصحراوية إلا أن غياب إثباتات مؤكدة جدا يبقى مطروحا[65] هذا لم يمنع ن.شيفيون من تقديم دراسة وافية عن اللقى العاترية التي عثر عليها بمحطة حاسي أوشطاط بقمم أوغرطة وإن كانت قليلة جدا لكنها متنوعة من رؤوس سهام وفؤوس ومكاشط وأزاميل.[66] (الشكل رقم 09)

خلص غ.كامبس عبر دراسته للعاترية في الصحراء إلى النتائج التالية:

– في الصحراء الشمالية ووادي الساورة العاترية قديمة جدا مثلما هو الحال في بقية بلاد المغرب.

– في نفس هذه المناطق صناعات الباليوليتي المتأخر محشورة كرونولوجيا وتناضديا بين العاترية والنيوليتية.

– أقدم الآفاق النيوليتية بالصحراء الوسطى لا تحمل أية سمات أو ملامح تذكر بالعاترية (غياب قطع مذنبة، وندرة شديدة في التهذيبات البيفاسية).

– ندرة صناعة الباليوليتي المتأخر في كل الصحراء (بحيث لا يمكن معالجته كوحدة)، ربما يرجع ذلك إلى لوجود فترة جافة تخللت فورم المعاصر للعاترية والفترة الرطبة المعاصرة للنيوليتي.

– لا يوجد أية برهان تناضدي أوكرونولوجي يؤكد أن الحضارة العاترية بقيت موجودة خلال الألفية الثامنة والسابعة في هذا القسم أو ذاك من الصحراء.[67]

الخاتمة:

انطلق الباليوليت الأوسط مع بداية العصر الجليدي الأخير (فورم) فبنهاية البيليستوسين الأوسط تغير المناخ وحل الجفاف مما أدى إلى اختفاء الغابات في أماكن عدة من العالم، بما في ذلك شمال إفريقيا التي كانت أصلح بيئة لصناعة الفؤوس اليدوية، وإزاء هذا التغيير في الغلاف النباتي طور الإنسان أدواته وآلاته وتجسد ذلك بمنطقتنا عبر الحضارة الموستيرية الدخيلة من أوربا، والحضارة العاترية المغاربية الأصيلة والتي تعد من أعظم حضارات العصر الحجري القديم الأوسط عالميا لسعة انتشارها ولمداها الجغرافي الكبير .(خريطة رقم 02)

رغم وجود الكثير من المواقع والأدوات العاترية إلا أن صانع هذه الحضارة لا يزال يلفه الغموض ولا يوجد من بينها موقع احتفظ بالبقايا البشرية، أما مع المواقع الموستيرية القليلة، فقد عثر على جمجتين تعودان لإنسان نياندرتال رفقة أدوات موستيرية بمغارة جبل الرعود بالمغرب الأقصى، وتوضح فيما بعد أن نياندرتالي جبل أرعود ليست لهم نفس خصائص نياندرتالي أوربا الكلاسكيين، رغم ذلك هناك من يصر على أن إنسان نياندرتال اجتياز إلى شمال إفريقيا متقهقرا أمام تقدم الجليد الذي غطى القارة الأوربية طالبا للدفء.

وفي مقابل هذا الإشكال نستدل برأي ل.بالوا الذي كتب سنة 1955 صفحة 173 في مؤلفه حول إفريقيا الشمالية حيث أكد أن ما يطرح من مشاكل حول ما قبل التاريخ المغاربي يجب أن يدرس على ضوء الإثباتات والبقايا في إفريقيا وليس المتحصل عليها في أوربا، وهكذا فإن الباليوليتي الأوسط الذي امتد بأوربا من 100000 –35000 سنة ق.م فقد تواصل ببلاد المغرب حتى 20000 سنة ق.م أي تقريبا حتى مجمل الفترة التي عاشتها أوربا تحت هيمنة حضارات العصر الحجري القديم الأعلى.

الهوامش:

1. فرانسيس أور، حضارات العصر الحجري القديم، تعريب سلطان محيسن، دمشق، مطابع ألف باء–الأديب، ط2، 1995، ص ص 102– 103.
2. عبد الفتاح محمد وهيبة، الجغرافية التاريخية بين النظرية والتطبيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1980، ص 94.
3. محمد سحنوني، ما قبل التاريخ، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1999، ص 81.
4. محمد بيومي مهران، المغرب القديم، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2007، ص 12.
5. محمد الصغير غانم، مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم، عين مليلة، دار الهدى، 2003، ص 56.
6. C.Brahimi, Initiation a la préhistoire de l'algerie , s.n.e.d. alger ,1978 , p 40.
7. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص 61.
8. D.Bordes,l'age de pierre, que sais-je ? ,éd.puf, Paris,1965 ,p 90.
9. كميل أرامبور، نشأة البشرية، ترجمة خليل الجر، سلسلة ماذا أعرف ؟دار المنشورات العربية، د.ت.ن، ص ص 59–60.

10. عبد القادر دراجي، علم المستحثات (مدخل إلى الفقريات)، سلسلة علوم الآثار، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 104.
11. أسامة عبد الرحمن النور وأبو بكر شلبي، تاريخ الإنسان حتى ظهور المدنيات، مالطا، منشوراتELGA، 1995، ص 379.
12. كميل أرامبور، المرجع السابق، ص 60.
13. D.Bordes, Op cit ,pp 90- 91.
14. Ibid ,pp 92- 93.
15. محمد الصغير غانم، المرجع السابق، ص 56.
16. C.Brahimi, Op cit , p39.
17. G.Camps, Les civilisation préhistoriques de l'Afrique du nord et du sahara ,éd doin , paris,1974,p 25.
18. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص ص 63-64.
19. عبد القادر دراجي، المرجع السابق، ص 101.
20. C.Brahimi, Op cit , p39.
21. عبد القادر دراجي، المرجع السابق، ص 101.
22. رشيد الناضوري، المغرب الكبير، ج1، العصور القديمة، بيروت، دار النهضة العربية، 1981، ص ص 97، 98.
23. محمد الطاهر العدواني، الجزائر في التاريخ، ج1، (الجزائر منذ نشأة التاريخ)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص ص 105- 106.
24. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص 105.
25. فرانسيس أور، المرجع السابق، ص 112.
26. G.Camps, Op cit , p25.
27. G.Aumassip,G.Amorsi,F.Marmier,G.Trecolle,KM 50 (Touggourt.Algérie) Un gisement moustérien de tradition acheuléenne dans le Sahara, Libyca,T35,1998, C.R.A.P.E, Alger, pp 57-67.
28. N.Chavaillon,L'Aterien de hassi-ouchtat dans les mont d'ougarta, sahara(N.Occ), Libyca,T21,1973, C.N.E.H, Alger, p91.
29. CH- A.Julien, Histoire de l'Afrique du Nord des origines à 1830 , payot , paris ,1994, p 47.
30. C.Brahimi, Op cit , p36,38.
31. Ibid, p35.
32. G.Camps, Op cit , p 25.
33. R.Vaufrey,Préhistoire de L'Afrique.T.1,Le Maghreb,Ed.Masson,Paris,1955.pp 110 -112.
34. G.Camps, Op cit , p23- 24 .
35. محمد الصغير غانم، المرجع السابق، ص 59.
36. محمد بيومي مهران، المرجع السابق، ص 11.
37. G.Camps, Op cit , p 28.
38. S.Kaci,Les Sciences et Les civilisations préhistoriques, Revue du Musée National(Zabana),

Oran, N° 14, juin 1990, p15.

39. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص 109.

40. محمد الطاهر العدواني، المرجع السابق، ص 102 ـ 109.

41. أم الخير العقون، العلاقات الحضارية والسياسية بين مصر وشمال إفريقيا منذ أقدم العصور حتى نهاية الألف الثاني قبل الميلاد، إشراف محمد مختار، جامعة الإسكندرية 1988، ص 7.(مخطوطة).

42. محمد الطاهر العدواني، المرجع السابق، ص 102 ـ 109.

43. G.Camps, Op cit , p 30.

44. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص 109.

45. G.Camps, Op cit , p 30.

46. محمد سحنوني، المرجع السابق، ص 109.

47. G.Camps, Op cit , p 30, 26.

48. H.j.Hugot , L'afrique préhistoriques, éd, Hatier Université Afrique, paris,1970, p 39.

49. محمد الصغير غانم، المرجع السابق، ص ص 68، 69.

50. H.Alimen, préhistoire de l'Afrique ,éd.N.Boubé et Cie ,paris,1955.p p 62-63.

51. R.Vaufrey, Op cit , p89.

52. Ibid , pp90-91.

53. G.Camps, Op cit , pp 30, 34.

54. P.Cadenat,une nouvelle Station atérienne au Koudiat Bou-Gherara (Tiaret), Libyca,T.1,1953, C.R.A.P.E , Alger,p55.

55. محمد الصغير غانم، المرجع السابق، ص 73.

56. J.Morel, J.Morel, ,Le Paléolithique moyen dans la region d'Elkala, Libyca,T.28,29,1980.1981, C.R.A.P.E, Alger,pp27-31.

57. J.Morel, Atlas prèhistorique de l'algérie,(Elkala), Libyca,T. 32 à 34,1984,1985,1986,C.N.E.H, Alger, pp19,20.

58. B.Bagtache,D.Hadjouis, Deux nouvelles especes d'Equus (Mammalia,Perissodactyla) dans le gisement Atérien des phacocheres(Alger)Libyca,T30,31,1982.1983,C.R.A.P.E, Alger,pp 165-186.

59. J.Morel,L'industrie atérienne de L'ain Mansoura (Tebessa), Libyca,T.25,1977,C.R.A.P.E,Alger,pp 9,25.

60. N.Chavaillon, L'atérien de la Zaouia Elkebira au Sahara (N-O), Libyca,T19,1971,C.R.A.P.E, Alger pp 9-11.

61. H.Alimen, Op cit.p p 59-60.

62. F.Wendord,R.Schild, Le paléolithique Moyen d' Afrique du Nord (un bref survol), dans (Le paléolithique en Afrique L'histoire la plus longue),éd.ARTCOM, Paris 2005, pp 191-192.

63. J.L.Le Quellec, Acheuleen évolue et Atèriena garet ElMal(Fezan- libye), Libyca,T. 32 à 34,1984,1985,1986, C.N.E.H, Alger,pp131-132.

64. H.j.Hugot , le sahara avant le désert, Editions des hespèrides, Paris , France ,1974, p 67.

65. G.Camps, Op cit , p 36.

66. N.Chavaillon, L'atérien de Hassi Auchtat dans le mont d'Ougarta(Sahara Nord -Occidentale) ,Libyca,T31,1973, C.R.A.P.E, Alger, pp91-138.

67. G.Camps, Op cit , pp 37,40.

Les caractéristiques culturelles du Paléolithique Moyen Dans les pays du Maghreb

Dr. Mohammed rochdi DJARAYA(*)

Résumé:

Les pays du Maghreb est l'un des centres de la civilisation pendant de longs siècles de la préhistoire. Les études et la recherche archéologique ont prouvé l'existence des civilisations authentiques dans la région du vieux Maghreb ; il était clairement évident pendant la période de l'âge de pierre moyen l'existence de deux civilisations distinctes : la civilisation moustérien et la civilisation Atérien, cette dernière est très connue dans la région par sa progression et son pouvoir ; son influence s'est étendue en Egypte et en Nubie et même l'Afrique noire.

(*) Faculté des sciences humaines et sociales - Département des sciences humaines - Université d'El oued – Algérie.

النورمان والحوض الغربي للمتوسط في عهد الكونت روجر الأول (توفي عام 494 هـ/ 1101م)

بقلم
د/ رشيد تومي(*)

ملخص

لقد تحدى الكونت روجر الأول، عند استيلائه على جنوب إيطاليا التي كانت تحت الحكم الإسلامي، قوة وعظمة الإمبراطوريتين: البيزنطية والألمانية. على أن روجر لم يكد ينهي سيطرته على صقلية، حتى قرّر توجيه حملة عسكرية إلى جزيرة مالطة الإسلامية. وقد بلغت هذه السياسة شأوا بعيدا في عهد ابنه وخليفته روجر الثاني، حيث دخل الحوض الغربي للبحر المتوسط عهدا جديدا، توالت خلاله تطورات سياسية وعسكرية حاسمة، توجت بوقوع معظم أراضي إفريقية الإسلامية تحت الاحتلال النورماندي.

مقدمة:

لما وطئت أقدام النورمان أديم إيطاليا الجنوبية في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي، بدأ العدّ العكسي لميلاد عهد جديد، سيكون له أكبر الأثر على إحدى مراحل التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى. ولم يخطر ببال أحد في هذه الآونة، الدّور الذي سيلعبه هؤلاء النورمان، في بعث تحولات جيوسياسية ملحوظة، لم تطل منطقة إيطاليا فحسب، وإنما امتدت على مرّ العقود، لتشمل محيط البحر المتوسط برمته، لينشأ به واقع متميِّزٌ، تحكمَ النورمان في زمامه ومقدراته ردحا من الوقت. ويُعدُّ الكونت روجر الباعث الأول لهذه السياسة المتوسطية والتي بلغت مبلغها البعيد في عهد ابنه وخليفته روجر الثاني. وستقتصر هذه الدراسة على ما حقّقه روجر الأب، للنورمان من نفوذ واسع في هذا البحر.

تعريف النورمان:

إن المقصود بالنّورمان في هذا البحث، المجموعة البشرية التي وفدت في فترات متعاقبة من

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم التاريخ ـ جامعة الجزائر2.

إقليم نورماندیا Normandie، الواقعة بشمال غرب فرنسا[1]. ولم يكن تعلّقهم بالبرّ الإيطالي أمرا مدروسا أو متوقعا أو مرغوبا فيه، بل كان لعامل الصّدفة دور أساسي في تحويل أنظارهم إليه. ويرجع إطاره الزمني إلى سنتي 1016م أو 1017م.

استيلاؤهم على جنوب إيطاليا:

نزل بميناء مدينة سالرنو Salerno بجنوب إيطاليا حوالي أربعين حاجّا نورمانديا وهم عائدون من بيت المقدس، وذلك لغرض أداء زيارة روحية بجبل جرجانو Mt Gargano على الساحل الشرقي لإيطاليا. وكانت سالرنو حينذاك تعاني حصارا فرضه عليها مسلمو صقلية الذين اعتادوا أخذ الجزية من سكانها. وعند رؤية الحجاج هذا المشهد، هبّوا لإنقاذ المدينة. وبمساعدة أهلها، أنزلوا الهزيمة بالجيش الإسلامي فأجبروه على الانسحاب. وقد أُعجب أمير المدينة، غايمار Guaimar، بهذا الانتصار البطولي أيما إعجاب، مما جعله يلتمس منهم البقاء للخدمة تحت إمرته. وإذا كانت هذه الدعوة قد قوبلت بالرفض، إلا أن الحجاج وعدوه بإيصال طلبه إلى أهالي نورمانديا. ولتأكيد حرصه على ذلك، سيّر معهم سفارة محَمّلة بالهدايا النفيسة حتى يُغري النّورمانديين على الهجرة إلى بلد يزخر بمثل هذه الروائع[2].

الواقع أن مبادرة غايمار فتحت باب إيطاليا على مصراعيه أمام الهجرة الخارجية، حيث أخذت جموع النورمان تفد باستمرار من إقليم نورماندیا إلى جنوب إيطاليا لتنضوي تحت لواء أمرائه كجنود مرتزقة مهرة وشجعان. وقد وجد النورمان في الساحة الإيطالية مرتعا خصبا لإشباع نزواتهم، ومجالا لتحقيق طموحاتهم وإبراز قدراتهم الفروسية. وتصوّروا أنها أرض الميعاد، فيها ما تشتهيه أنفسهم وما يرغبون. لكن هؤلاء النورمان لم يكادوا يتأقلمون مع الواقع الإيطالي الجديد، حتى تحولوا من جنود مرتزقة إلى فاتحين يعملون لحسابهم الخاص، مستغلين بحكمة وحنكة كبيرتين التمزق السياسي الذي ينخر جسم جنوب إيطاليا، جرّاء الصراع الدائم السائد بين القوى السياسية المحلية، اللمباردية والبيزنطية.

وكان ممن شارك في هذه الهجرة، أبناء تانكريد من أسرة هوتفيل Tancrède de Hauteville، الذين اشتهروا بالشجاعة والإقدام والمهارة الحربية وقوة البدن. وقد برز منهم: دروغن، Drogon وهنفري، Onfroi وغليوم الملقب بصاحب الذراع الحديدية، Guillaume Bras de fer وروجر المعروف بالأول، وروبرت جويسكارد Robert Guiscard. وشاء القدر أن ينال أبناء أسرة هوتفيل القسط الأوفر من المكاسب والنجاح في هذه الأرض الغريبة، إذ تمكنوا من الإنفراد بالزعامة والريادة في أوساط النورمان، وتحت قيادتهم تم فتح جنوب إيطاليا، مُتحدِّين في ذلك

قوة وعظمة الإمبراطوريتين المعاصرتين: البيزنطية والألمانية. وعلى الرغم من الصعوبات الجسام التي واجهت النورمان في مساعيهم العسكرية، إلا أنهم أفلحوا في تحقيق مآربهم كاملة. ذلك أنه لم يكد ينتهي العقد السابع من القرن الحادي عشر، حتى بسط الدوق النورماندي روبرت جويسكارد، بمساعدة أخيه روجر سيطرته على كبريات مدن جنوب إيطاليا، كمدينة ريجيو، Reggio وطارنت، Tarente وبرنديزى Brindisi عام 1059–1060م، وباري Bari عام 1071م، وأمالفي Amalfi عام 1073م، وسالرنو عام 1076م. وهدّد مدينة بينفنتو، Benevento ونابلي، Napoli وكابوا، Capoua عام 1077م[3].

احتلال صقلية ومالطا:

الواقع أن تثبيت النورمان أقدامهم في جنوب إيطاليا، وخاصّة بمدينة ريجيو، قد أوجد لهم نافذة على البحر المتوسط. ومن ذلك، بات من الطبيعي بمكان أن تتجّه أطماعهم نحو جزيرة صقلية المحاذية للجنوب الإيطالي، والتي لا يفصلها عنه سوى مضيق مسينا. ويُعد احتلالها في نظر النورمان أمرا ضروريا واستراتيجيا، باعتبارها امتدادا طبيعيا لأملاكهم الإيطالية. كما يوفّر احتواؤها حماية تقي ظهرهم من شرّ وثبات المسلمين[4].

وقد عاد أمر فتحها إلى روجر، أخي روبرت جويسكارد، الذي شرع في تنفيذ هذا المشروع سنة 1060م، عقب استيلائه على مدينة ريجيو. غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل الذريع بسبب مقاومة أهل مسينا لها. ولا شك أن ما جعل روجر يُصرُّ على المضي في عُدوانه على الجزيرة، أوضاعها الداخلية المزرية. حيث باتت صقلية في عهد الأسرة الكلبية(*) ترزح تحت وطأة تفكك سياسي رهيب وفتنة محلية مريرة، أنهكت قواها وأضعفت سلطانها، ممّا حوّلها حقا إلى لقمة سائغة في وجه الخطر النورماندي الداهم[5]. وصوّر ابن الأثير[6]، هذا المشهد الإسلامي المُمزّق، فقال: " فاضطربت أحوالُهم، واستولى الأراذل عليهم، وانفرد كلّ إنسان ببلد.... فانفرد القايد عبد الله بن مَنكُوث بمآزر وطرابيش وغيرهما. وانفرد القايد عليّ بن نِعْمة، المعروف بابن الحوّاس، بقصريانة وجرجنت وغيرهما. وانفرد ابن الثمنة بمدينة سرقوسة وقطانية....".

وفي ظل الاستعداد العسكري والنفسي للنورمان، أتيحت لروجر الفرصة المباشرة للتعجيل بغزو الجزيرة. حيث تلقى هذا الأخير دعوة من أمير مدينة سرسوقة، ابن الثمنة، يلتمس منه النجدة ضد خصمه وصهره ابن الحواس، صاحب مدينة جرجنت وقصريانة. وفي هذا السياق، ذكرت المصادر الإسلامية أن ابن الثمنة، " لما رأى عساكره قد تمزّقت، سوّلت له نفسه الانتصار بالكفار". وحين توجّه إلى روجر وتقابل معه بمدينة مليطو Mileto –جنوب إيطاليا– قال له: " أنا أملّكك

الجزيرة ". لكن لما خشي روجر من كثرة الجند المسلمين، همس إليه ابن الثمنة بأن مسلمي صقلية مختلفون، وأكثرهم يسمعون قوله ولا يخالفون له أمرا[7]. ثم وضع ابنه رهينة بين يدي روجر، تعبيرا عن صدقه وحسن نيته[8].

اغتنم روجر هذه الفرصة التي تصبّ في صميم أغراضه، فجّهز حملة عسكرية، تُدعّمه فرق ابن الثمنة، ضد مدينة مسينا في نهاية فبراير عام 1061م، إلا أن المقاومة الإسلامية أجبرته على الانكفاء دون تحقيق غايته[9]. وفي فصل الرّبيع من نفس العام، عاود الأخوان: روبرت وروجر الكرة على مدينة مسينا، لكن بعد أن أُعِدّت العدة الكافية لهذه الحملة. وقد توّجت هذه المحاولة بالنجاح، حيث سقطت المدينة. وحوّلها روبرت بعدئذ إلى قاعدة أمامية للعمليات العسكرية لاحتلال صقلية[10].

وعلى إثر هذا الفوز الذي يُعد مفتاحا للتوغل في عمق الجزيرة، توالت الانتصارات على النورمان. وتدعّم موقفهم بعد افتكاك النورمان مدينة باري بأبوليا من قبضة البيزنطيين عام 1071م، حيث سمح هذا الحدث لروبرت بتجنيد كل قواه والزّج بها في أرض صقلية.

وأدى هذا الاستعداد إلى سقوط كبريات مدن صقلية في أيدي النورمان. إذ فتحت مدينة بالرمو بموجب معاهدة عام 465هـ/ جانفي 1072م، وضمن لأهلها المسلمين حرّيتهم الدينية والاجتماعية. وفي نفس العام، استسلمت مدينة مازرا، وخضعت تراباني Trapani عام 470هـ/ 1077م، ومدينة طبرمين Taormine عام 472هـ/ 1079م، ودانت سرقوسة Syracuse عام 478هـ/ 1086م. كما أذعنت مدينة جرجنت عام 479هـ/ 25 جويلية من نفس العام، وبوتيرة Butera بالجنوب عام 482هـ/1088م، وقصريانة عام 484هـ/ 1089م. وكانت نوطو، بجنوب شرق الجزيرة، آخر مدينة احتلّها روجر في شهر فبراير من عام 482هـ/1091م[11].

الواقع أن هذه الانتصارات لا ينبغي أن تَحجب جهود المقاومة الإسلامية التي كبّدت النورمان وحلفاءهم متاعب كبيرة وخسائر ثقيلة، فرضت على وتيرة الاحتلال بُطءً ملحوظا، كلّف الغزاة ثمنا باهظا. وقد عبّر الشريف الإدريسي (توفي عام 548هـ/ 1154م) عن هذه الحقيقة الميدانية، فقال: " إلى أن استولى على جميعها-أي صقلية- غلبة وقهرا، وفتحها قطرا قطرا، وملكها ثغرا فثغرا، وذلك في مدة ثلاثين عاما"[12]. وقد نُقل عن روجر قوله:" إني خسرت في هذه الحملة من الرجال ما لا يحصى عددهم "[13].

وعن هذه المعارضة الإسلامية، يجب التنويه بالدور البطولي الذي لعبه أمير مدينة سرقوسة، ابن عباد Benavert، الذي صار رمزا ساطعا للشجاعة والمقاومة المحلية، حيث أبدى استبسالا

لافتا في حربه ضد النورمان، حتى أنه نجح في نقل الحرب إلى ساحة جنوب إيطاليا، مما أدى إلى بعث الذعر والقلق في نفوس الغزاة. وقد مات في نهاية شهر مارس عام 479هـ/1086م، وهو يواجه الحصار على مدينته[14].

وهكذا أعاد روجر جزيرة صقلية إلى محيطها الطبيعي، الأوربي المسيحي، بعد حكم إسلامي دام زهاء قرنين ونيّف. وظلّ يحكم هذه الجزيرة باعتباره كونتا، Comte وتابعا للدوق روجر بورصا Borsa بن روبرت جويسكارد[15]. ولكن، نظرا للخصوصيات الحضارية لهذه المنطقة، والتي يغلب عليها الطابع الإسلامي، كان على الكونت روجر اتباع سياسة دَاخلية تنطوي على كثير من الحكمة وبُعد النظر لتحقيق الاستقرار والوئام بين أهلها. ولخّصها الشريف الإدريسي[16] بقوله:" لما صار أمرها إليه، واستقرّ بها سرير ملكه، نشر سيرة العدل في أهلها، وأقرّهم على أديانهم وشرائعهم، وآمنهم في أنفسهم وأموالهم وأهليهم وذراريهم".

على أن الكونت روجر، لم يكد ينهي سيطرته على صقلية، حتى قرّر توجيه حملة عسكرية إلى جزيرة مالطة التي تحظى بأهمية استراتيجية في عالم المتوسط. مالطة، جزيرة إسلامية منذ عهد الأغالبة (3هـ/869م)، تقع جنوب صقلية وتحتل موقعا حساسا، جعلها همزة وصل بين الغرب والشرق. شكلت مركز ثقل لنشاط القرصنة في البحر المتوسط، مما حوّل موانئها إلى محطات نشيطة لتجارة الرقيق[17].

في صيف عام 1091م، تحرك روجر بقواته نحو الجزيرة، واحتلها دون أية مقاومة من سكانها الذين أفزعهم الأسطول النورماندي. وعقب الاستسلام، بادر صاحبها بالإفراج عن كلّ الأسرى المسيحيين وتسليم كل الأسلحة، كما وافق على دفع جزية سنوية وغرامة آنية باهظة، وعلى أن يدلي بيمين الولاء والطاعة لروجر، ويحكم المدينة باعتباره تابعا له[18] مع احتفاظ السكان المسلمين بكل حرياتهم الدينية والاجتماعية. ولا شك أن لهذا الحدث انعكاسه السلبي على نشاط المسلمين في المتوسط، حيث أدى إلى تضرر الاتصالات البحرية بين المغرب الإسلامي وقواعده بمصر وبلاد الشام[19].

اكتفى الكونت روجر بما حازه من مكاسب حتى الآن، ولم يحاول الاندفاع أكثر نحو الجنوب لمهاجمة سواحل شمال إفريقيا الإسلامية، لينكب على تنظيم أوضاعه الداخلية في صقلية، ويتمكن أيضا من إسداء العون لابن أخيه الدوق روجر بورصا، حتى يفتك منه المزيد من الامتيازات في جنوب إيطاليا[20].

علاقة النورمان بالدولة الزيرية:

الواقع أن روجر سلك تجاه الزيريين(*) بإفريقية(**) سياسة المهادنة وحسن الجوار. وقد نشأت بين الطّرفين علاقات اقتصادية عزّزها حجم المبادلات التّجارية بينهما[21]. ولجأ روجر إلى تعيين وكلاء له بمدينة المهدية، عاصمة الدّولة الزّيرية، للسّهر على حماية المصالح الاقتصادية للنّورمان بالأرض الزّيرية، لكن هؤلاء الأعوان النّورمانديين لم يلبث أن تطوّر دورهم مع مرور الوقت ليصبحوا عيونا، يتجسّسون على حساب العرش الزّيري[22]. ويرى ابن الأثير[23] أنّ روجر الأوّل كان يدرّ عائدات معتبرة جراء صادرات القمح الموجهة إلى إفريقية. ولعلّ حرصه الشديد على ضمان استمرار هذه المداخيل، جعله يلتزم الحياد عندما التمست منه المدينتان الإيطاليتان، جنوة وبيزا، الانضمام إليهما لغزو المهدية عام 480هـ/1087م، حيث امتنع عن المشاركة، متذرعا في ذلك بمعاهدة السلام التي تربطه بصاحب المهدية، تميم بن المعز الزيري(454–501هـ/1062–1108م)[24]. وفي حقيقة الأمر، يشك المؤرخ الهادي إدريس روجر في حسن نية الكونت روجر تجاه تميم، حيث يُفسّر عزوفه عن الانخراط في هذه الحملة، بانشغاله بمشروع إخضاع صقلية، ثم كان ضمنيا يعلق كل الأمل فيما تبذله هاتان المدينتان والبابوية معا، من جهد يفضي إلى إضعاف سطوة الزيريين[25].

وهكذا التزم الكونت روجر سياسة حسن الجوار تجاه مسلمي الضفة الجنوبية للمتوسط، واستمرت إلى أن توفي عام 1101م. وبعده، أي في عهد ابنه روجر الثاني، دخل الحوض الغربي لهذا البحر عهدا جديدا، توالت خلاله تطورات سياسية وعسكرية حاسمة، لم تكن تماما في مصلحة مسلمي إفريقية بسبب التطلّعات التّوسعية لهذا العاهل، توجت بوقوع معظم أراضي إفريقية الإسلامية تحت الاحتلال النورماندي، دام زهاء اثنتي عشرة سنة. ولأهمية هذه المحطة التي طبعت تاريخ العلاقات بين الضفتين للمتوسط، سيتم تغطيتها ضمن دراسة لاحقة مستقبلا.

ـ الهوامش:

1– استقرّ النورمان – رجال الشمال– في هذه المنطقة التي أخذت اسمهم، في إطار غزوات الفيكنج Vikings، خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. ونال النورمان هذه الأرض بموجب اتّفاقية سان كلير على الأبت St Clair –Sur- Epte التي أبرمت عام 911م بين زعيم هذه الجماعة الشمالية، رولو Rollo، وملك فرنسا الغربية شارل البسيط Charles le Simple (893– 922م). عن هذا الحدث الحاسم في تاريخ فرنسا، ارجع إلى: أماري ميكيكي: "تاريخ مسلمي صقلية، إعداد، د. محب سعد إبراهيم، لي مونييه، فلورنسا (إيطاليا)، المجلد الثالث، ص. 24– 25. وانظر أيضا:

Dudon de Saint-Quentin, Historia Normannorum, Traduction, Calmette (J.), dans Textes et documents d'Histoire, T. II, Moyen Age, Presse Universitaire de France, Paris, 1953, PP. 18- 19;

Guillaume de Jumiège, Historia Normanorum, Traduction Guizot (F. G.), dans collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France, Paris, 1826, PP. 52- 55; Orderic Vital, Historia Ecclésiastica, traduction Guizot, dans collection des Mémoires, Paris. 1825, T. II, PP. 8-9; Lot (F.), Naissance de la France, Fayard, Paris. 1948, PP. 511- 518.

2- عن تفاصيل هذه المحطة التي غيّرت مجرى التاريخ الإيطالي، ارجع إلى:

Chronique du Mont Cassin, 37; ANN. 1017, traduction Calmette (J.), Op. Cit., T. II, PP. 53- 54; Orderic Vital, Op. Cit., T. II, PP. 48- 49; Delarc (O.), Les Normands en Italie, Ernest Leroux, Editeur Libraire de la Société Asiatique, Paris. 1883, PP. 36- 41; Chalandon (F.), Histoire de la Domination Normande en Italie et en Sicile, Libraire Picard et Fils, Paris. 1907, T. I, PP. 48- 51; Laprimaudaie (M. F. Elie de), Les Arabes en Sicile et en Italie, Les Normands en Sicile et en Italie, Challamel Siné, Libraire Edition Paris,1868, PP. 158- 164; Gautier d'arc, Histoire des Conquêtes des Normants en Italie, en Sicile, et en Grèce, Paris. 1830, PP. 18- 26.

3- عن تفاصيل هذه الصفحة من نشاط النورمان في جنوب إيطاليا، ارجع إلى:

أماري (م.): تاريخ مسلمي صقلية، المجلد الثالث، ص. 31- 60؛ الدكتور أحمد عزيز: تاريخ صقلية الإسلامية، نقله إلى العربية الدكتور أمين توفيق الطيبي، طرابلس الغرب، 1399هـ/ 1979م، ص. 57- 58. وانظر أيضا:

Guillaume de Pouile, La Geste de Robert Guiscard, Traduction et commentaire Par Marguerite Matthieu, Palermo, 1961, Livre I, PP. 101- 131, Livre II, PP. 133- 166; Livre III, PP. 171- 173, 185- 203; Delarc, Op. Cit., PP. 45 et suivantes; Chalandon, Op. cit., T. I, PP. 50 et suivantes; Laprimaudaie, Op. Cit., PP. 165- 246; Andrieu- Guitrancourt, Histoire de l'Empire Normand, Payot, Paris, 1978, PP. 197- 201; Heers (J.), Précis d'histoire du Moyen Age, P. U. F., Paris. 1968, P. 88.

4- أحمد عزيز: المرجع السابق، ص. 58. وانظر أيضا:

Chalandon, Op. Cit., T. I, P. 191; Delarc, Op. Cit., P. 347.

*- عن تولية الأسرة الكلبية الحكم في جزيرة صقلية سنة 336هـ/ م، ارجع إلى: أبي الفداء: المُختصر، في المكتبة الصقلية، ص. 407؛ العبر، في المكتبة الصقلية، ص. 463؛ نهاية الأرب، في المكتبة الصقلية، ص. 437.

5- أحمد عزيز: المرجع السابق، ص .58- 59. وانظر أيضا:

Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 191- 192.

6- الكامل في التاريخ، في المكتبة العربية الصقلية، ليبسك، 1857، ص. 275.

نفس الفكرة وردت عن ابن أبي دينار: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، في المكتبة الصقلية، ص. 533؛ أبي الفداء: المختصر في أخبار البشر، في المكتبة الصقلية، ص. 414؛ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، في المكتبة الصقلية، ص. 445- 446؛ ابن خلدون، العبر، في المكتبة الصقلية، ص. 484.

7- تناولت المصادر الإسلامية الواردة في المكتبة الصقلية هذه الأحداث بالتفاصيل، منها: الكامل، ص. 275- 276؛ نهاية الأرب، ص. 446- 447؛ العبر، ص. 484؛ المؤنس، ص. 533، المختصر، ص. 414.

ينفي الباحث الفرنسي شالندن Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 192- 193، الفكرة القائلة بأنّ وفدا

مسيحيا من مدينة مسينا هو الذي أقنع روجر وحمله على غزو صقلية. والوفد المسيحي المشار إليه، ما هو إلا سفارة ابن الثمنة. وثمة تعليق مطوّل آخر حول هذا الموضوع، للباحث دلارك Delarc, Op. Cit., PP. 348- 351.

8- أماري: تاريخ مسلمي صقلية، المجلد الثالث، ص69. وانظر أيضا: Chalandon, Op. Cit., T. I, P. 193.

9- قدّر ابن خلدون جيش روجر بسبعمائة محارب وقصد قصريانه. العبر، في المكتبة الصقلية، ص. 485. عن هذه الحملة ارجع إلى أماري: تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص. 69- 72؛ أحمد عزيز: المرجع السابق، ص. 59. وانظر أيضا: Delarc, Op. Cit., PP. 359- 361; Laprimaudaie, Op. Cit., PP. 250- 254; Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 193- 194.

10- أماري: المرجع السابق، م. 3، ص. 72- 77. وانظر أيضا:
Delarc, Op. Cit., PP. 361- 66; Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 194-96; Laprimaudaie, Op. Cit., PP. 254- 257.

11- عن احتلال النورمان لجزيرة صقلية، ارجع إلى: المكتبة الصقلية، الكامل، ص. 276- 278؛ المختصر، ص. 414؛ المؤنس، ص. 534؛ نهاية الأرب، ص. 447- 448؛ العبر، ص. 485. وانظر أيضا: أماري، تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص .61- 179؛ أحمد عزيز: المرجع السابق، ص. 59- 63؛ إحسان عبّاس، العرب في صقلية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1959، ص. 129- 133. وانظر أيضا:
Guillaume de Pouille, Op. Cit., Liv. III, PP. 175, 177, 179, 181, 183; Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 191- 211, 327-340; Bazancourt (Le Baron de), Histoire de La Sicile sous la Domination Normande depuis la conquête de l'Ile jusqu'à l'Etablissement de la Monarchie, T. I, Paris. 1946, PP. 86 et suivantes; Gautier (d'Arc), Op. Cit., PP. 213 et suiv., Laprimaudaie, Op. Cit., PP. 257-289. Delarc, Op. Cit., Chap. VII-VIII.

12- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، في المكتبة الصقلية، ص. 26.

13- انظر: La Primaudaie, Op. Cit., P. 288.

14- عن هذا الدور الذي لعبه ابن عباد، ارجع إلى أماري: تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص. 153- 156، 164- 169؛ أحمد عزيز: المرجع السابق، ص. 61- 62؛ إحسان عباس، المرجع السابق، ص 131- 132. وانظر أيضا: Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 332, 335- 336, 338-339.

15- أحمد عزيز: المرجع السابق، ص. 63.

16- المصدر السابق، في المكتبة الصقلية، ص. 26.

17- انظر: Duby (G.), Une Histoire du Monde Médieval, Imprimerie : Gràficas Estella, Espagne, 2005, P. 224.

18- أماري، تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص. 179- 181. وانظر أيضا: Chalandon, Op. Cit., T. I, P. 341; Duby, Ibid.

19- انظر: Duby, Ibid.

20- انظر: Chalandon, Op. Cit., T. I, P. 341.

*- ينتمي الزيريون إلى قبيلة صنهاجة البربرية المغربية. سُمّي هؤلاء بهذا الاسم نسبة إلى زيري بن

مناد الصنهاجي (المتوفي عام 360هـ/ 971م)، مؤسس دولة بني زيري بالمغرب الأوسط. عن تفاصيل قيام دولة بني زيري، ارجع إلى القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج. 5، القاهرة، 1922، ص. 124– 125؛ حسن حسني (عبد الوهاب): خلاصة تاريخ تونس. تونس، 1983، ص 105– 114؛ دائرة المعارف الإسلامية، ج 11، ص 21– 22.

**– تمثل على وجه التقريب " المغرب الأدنى"، وقد جاء في تعريف ياقوت الحموي "أنّ حد إفريقية من طرابلس الغرب من جهة برقة والإسكندرية إلى بجاية، وقيل إلى مليانة". معجم البلدان، المجلد الأول، بيروت، 1955، ص. 228.

21– توفيق الطيبي أمين: العلاقات بين جزيرتي جربة وصقلية في أواخر القرون الوسطى (1100– 1500م)، ضمن مجلة البحوث التاريخية (مركز دراسة جهاد الليبيين ضدّ الغزو الإيطالي)، العدد الأول، يناير، 1984، ص. 140– 141. وانظر أيضا:

Chalandon, Op. Cit., T. I, P. 369; Deuve Jean, Les Seigneurs de l'ombre, Les services secrets Normands au 12e Siècle, Editions Charles Colet, 1995, PP. 173- 174.

22– انظر: Deuve, Op. Cit., P. 174.

أشار التيجاني إلى هؤلاء الوكلاء في عهد روجر الثاني. رحلته، في المكتبة الصقلية، ص. 393. وقد تكاثر عددهم في هذه الفترة، وصاروا ينشطون أموالا باهضة في مدينة المهدية. انظر: أماري: تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص. 362.

23– الكامل، في المكتبة الصقلية، ص. 279.

24 – الكامل، نفسه؛ أماري: تاريخ مسلمي صقلية، مج. 3، ص. 170– 171، 189– 190؛ وانظر أيضا: Chalandon, Op. Cit., T. I, PP. 332, 369; Mercier (E.), Histoire de l'Afrique Septentrionale depuis les Temps les plus reculés jusqu'à la conquête Française, Paris, 1888, Tome II, P. 42.

25 انظر: –Hady (I. R.), La Berberie Orientale sous les Zirides, X- XII[e] Siècles, Paris, 1962, T. I, P. 287

Normands et le bassin occidental de la Méditerranée À l'ère du comte Roger Ier (494 H / 1101 AD)

Dr. Rachid TOUMI (*)

Résumé:

Le comte Roger Ier a contesté, quand il a saisi le sud de l'Italie qui était sous la domination musulmane, la force et la grandeur des empires: byzantin et Allemand. C'est Roger était à peine terminé le contrôle de la Sicile, jusqu'à ce qu'il a décidé de diriger une campagne militaire sur l'île de Malte Islamique. Cette politique a atteint un haut degré dans le règne de son fils et successeur, Roger II, où le bassin occidental de la Méditerranée a entré dans une nouvelle ère dans laquelle ont émergé des développements politiques et militaires décisives, aboutissant à l'apparition de la plupart des terres africaines islamiques sous l'occupation des Normands.

(*) Maître de Conférence A – Département d'Histoire – Université d'Alger II

ابن حيان الأندلسي والفتنة القرطبية

بقلم
أ/ سليم حاج سعد (*)(**)

ملخص

تعتبر الفتنة القرطبية منعرجا هاما وخطيرا في التاريخ الأندلسي، وذلك بتأثيرها على جميع المجالات ، حيث يمكن اعتبارها بداية النهاية للوجود الإسلامي في شبه الجزيرة، وقد اختلف المؤرخون في سرد أحداثها وتحديد المسؤوليات فيها، ومن بين الشخصيات التي عاصرت هذه الفتنة وشاركت فيها وتأثرت بها وأرخت لها: ابن حيان الأندلسي، فهو الذي كان مناصرا للفريق الأندلسي ضد خصومهم من البربر المغاربة وذلك ما أثر على طريقة كتابته لتاريخ الفتنة.

– الكلمات المفتاحية: الأندلس ، قرطبة ، ابن حيان ، الفتنة ، الخلافة

مقدمة

تميزت الأندلس الإسلامية في العصر الوسيط بكثرة الثورات والفتن على اختلاف توجهاتها وتنوع غاياتها وأسبابها، وهو ما أدى إلى تقويض البناء وتسريع السقوط أمام المد النصراني الشمالي، والذي استمر يقاوم ثمانية قرون حتى حقق مراده ومبتغاه في طرد المسلمين من هذه الأرض .

وحسب أغلب المؤرخين القدامى والمحدثين، فإن من أهم الفتن والثورات التي أثرت بعمق على مسار التاريخ الإسلامي الأندلسي، هو ما يسمى في المصادر التاريخية بالفتنة

(*) أستاذ مساعد "أ" قسم العلوم الإنسانية ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.
(**) باحث في الدكتوراه بقسم التاريخ والآثار ـ كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ـ جامعة قسنطينة ـ الجزائر.

"البربرية" أو الفتنة القرطبية، وهي التي دارت رحاها في مطلع القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي وأهم ميادينها العاصمة قرطبة، وأهم أطرافها الأندلسيون من جهة والبربر المغاربة من جهة أخرى.

إن نتائج الفتنة القرطبية كانت كبيرة ووخيمة على وحدة المسلمين وقوتهم، وكذا مستقبل وجودهم في شبه الجزيرة، لذا جلبت أنظار المؤرخين الأندلسيين وغيرهم، فقد تناولتها المصادر التاريخية بدرجات متباينة بين التحيز والموضوعية أو بين العمق والسطحية، ما بين مصادر أندلسية ومغربية وأخرى مشرقية.

ومن بين المؤرخين الذين اهتموا بهذه الفتنة: ابن حيان الأندلسي، فمن هو هذا المؤرخ ؟ وما هي الأحداث المميزة لهذه الفتنة ؟ وما تأثيرها على شخصية ابن حيان ؟ وإلى أي حد اهتم بها وأرخ لها ؟ وما هي أبرز مواقفه منها ؟

ولد حيان بن خلف بن حيان بن حسين بن محمد بن وهب في قرطبة[1] سنة 377 هـ / 987 م، وهو ينتسب إلى أسرة إسبانية الأصل أيدت عبد الرحمن الداخل فاصطنعها لنفسه، وبقيت موالية لأبنائه من بعده[2].

وقد كان خلف أول من تولى منصبا رفيعا في دولة بني أمية من هذه الأسرة[3]، وهو ما سمح لابن حيان أن يلقى تعليما على يد خيرة علماء قرطبة في الأدب والتاريخ وعلم الحديث[4]، وكان ابن حيان على ما يبدو هو الابن الوحيد لوالده، فنحن لا نسمع فيما كتبه أي إشارة لأخ له، فقد أفرد له والده كل اهتمامه، فوفر له منذ صباه أحسن المؤدبين، كما كان ابن حيان بطبيعته غلاما لماحا متوقد الذكاء[5].

وقد كان خلف بن حسين من الجاه والثروة بحيث عرف كيف يختار لابنه عددا من الشيوخ، بل كان حيان ينفرد بالشيخ منهم لكي يختصه بدروسه، ويكون ذلك إما في داره أو دار الشيخ، وهو ما نجده في نص تحدث فيه عن قراءته لكتاب الفصوص لصاعد البغدادي[6] حيث يقول: " وقرأته عليه منفردا في داره سنة 399 ..."[7].

وهكذا يكون ابن حيان قد تتلمذ في اللغة على أبي عمر أحمد بن عبد العزيز ابن فرج،

المعروف بابن الحباب[8]، وعمر بن حسين بن نابل الأموي القرطبي الذي يكنى بأبي حفص[9]، وفي الأدب على صاعد بن الحسن ابن عيسى الربعي المعروف بصاعد البغدادي، وفي الفقه والحديث على عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي القرطبي، المكنى بأبي الوليد والمعروف بابن الفرضي[10]، وأبي القاسم بن أبي يزيد المصري في الحديث[11].

ويعتبر أبو مروان بن حيان من النماذج الفذة على سعة الثقافة وحسن الإدراك، حيث يقول عنه الدكتور محمود علي مكي: "... والذي يتأمل ما لنا من إنتاجه الهائل، يزداد اقتناعا بأنه كان من أجمع علماء العصور الوسطى لعلوم الإسلام ..."[12].

إن الدارس لشخصية ابن حيان يلاحظ لأول وهلة أنه كان عميق الإدراك لرسالة حياته الحقيقية، وهي كتابة التاريخ، فلم يفتح على نفسه تخصصات عديدة كما فعل علماء عصره، فنستطيع أن نقول أنه فطن إلى قيمة "التخصص" الدقيق بالمفهوم الحديث لهذا اللفظ، بل وأكثر من ذلك فإنه لم يوسع على نفسه بالتاريخ العالمي، فلم يكتب تاريخ الشرق والغرب أو الأمم القديمة والمحدثة، وإنما توقف عند التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى عصره[13].

وقد أثنى المؤرخون القدامى والمحدثين على تاريخ ابن حيان، فابن حزم ذكره وأثنى عليه في رسالته التي نقلها المقري في نفح الطيب عن فضل الأندلس[14]، وابن سعيد كذلك أثنى عليه في كتاب المغرب، ويسميه ابن بشكوال "صاحب لواء التاريخ أفصح الناس وأحسنهم نظما له"[15]، كما يسميه ابن الأبار " جهينة أخبار المروانية"[16]، أما المحدثين منهم ، فقد جعله الدكتور حسين مؤنس عميد المؤرخين الأندلسيين[17]، كما يعتبره الدكتور عبد العزيز فيلالي حجة مؤرخي أسبانيا الإسلامية والمسيحية في العصور الوسطى، وعميدهم على الإطلاق[18].

وللأسف الشديد فقد ضاع معظم ما ألفه ابن حيان، وما وصلنا منه فهو لا يتعدى قطعا صغيرة أو مجموعة من النقولات الموجودة في كتب أخرى اعتمدت عليه[19]، ومن بين مؤلفات ابن حيان كتاب المقتبس في أخبار بلد الأندلس، والذي وصلتنا منه خمس قطع مختلفة العنوان، فالقطعة الأولى نشرها الدكتور محمود علي مكي، والتي وجدها

مبتورة العنوان فاختار لها عنوان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، أما القطعة الثانية فقد حققها ونشرها الراهب الأسباني ملتشور أنطونيا في باريس سنة1356هـ/ 1937م تحت عنوان المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، أما القطعة الثالثة فهي التي نشرها ب. شالمطا ، ف كورنيطي ومحمد صبح سنة1400هـ / 1979م والتي حملت عنوان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس[20]، أما القطعة الرابعة فقد قام بتحقيقها الأستاذ عبد الرحمن علي الحجي ونشرها تحت عنوان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس[21]، إضافة إلى بعض الأجزاء التي نشرها الباحث ليفي بروفنسال في مجلة الأندلس[22].

ويذكر ابن الأبار هذا الكتاب في موضعين تحت عنوان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، وقد تناول ابن حيان في هذا الكتاب تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي سنة 91 هـ / 709 م إلى بلوغ ابن حيان سن الكهولة كما يدل على ذلك قول ابن حزم في رسالته في فضل أهل الأندلس حيث يسميه بالتاريخ الكبير في أخبار أهل الأندلس[23].

أما الكتاب الثاني وهو كتاب المتين، والذي يذكره ابن سعيد حيث يقول: "وأما التواريخ فكتاب ابن حيان الكبير المعروف بالمتين في نحو ستين مجلدة ... والمتين يذكر فيه أخبار عصره ويمعن فيها مما شاهده ..."[24]، وقد ضاع للأسف الشديد هذا الكتاب إلا ما بقي من نقولات في كتب المؤرخين المتأخرين عن عصر ابن حيان، مثل ابن بسام الشنتريني في كتاب الذخيرة، وابن عذارى في البيان المغرب، وكتب ابن الأبار والمغرب لابن سعيد، وصلة ابن بشكوال وترتيب المدارك للقاضي عياض، أما الكتاب الثالث والذي وصلتنا أخبار عنه وهو تحت عنوان أخبار الدولة العامرية، ويؤكد لنا وجود هذا الكتاب كل من ابن الأبار، وابن سعيد المغربي وابن الخطيب وعبد الواحد المراكشي[25]، وقد تناول على ما يبدوا في هذا الكتاب بشيء من التفصيل أخبار المنصور ابن أبي عامر وولديه من بعده[26].

وأما الكتاب الرابع من كتب ابن حيان فهو كتاب البطشة الكبرى، والذي تكلم فيه عن نكبة أسرة بني جهور، وسيطرة المعتمد بن عباد ملك أشبيلية على قرطبة، وقد ذكر هذا الكتاب ابن بسام الشنتريني في ذخيرته[27].

كان ابن حيان من المعاصرين لأحداث الفتنة القرطبية ونتائجها على بلاد الأندلس، فهو ينتمي إلى من سماهم الدكتور محمود علي مكي بـ"جيل الفتنة البربرية" من أمثال ابن حيان وابن حزم وابن شهيد[28] وابن عبد البر[29]، والذين تميزوا على حد تعبيره بالحدة في أحكامهم والسخرية من قومهم، فكانوا بذلك نتاج فترة إحباط نفسي[30]، فهم الذين شهدوا في مقتبل شبابهم عظمة الدولة وقوتها، ثم رأوا انتكاستها المفاجئة المذهلة.

لقد شهد ابن حيان ما آلت إليه الخلافة الأموية في الأندلس من ضعف حين شعر الحكم المستنصر في أواخر عهده بالضعف والمرض، فأوصى لابنه هشام بولاية العهد من بعده وهو لم يبلغ التاسعة من عمره بعد، وقد أخذ له البيعة قبل وفاته، فلما انتقل إلى جوار ربه نفذت رغبته وأصبح ابنه الصغير خليفة للمسلمين في الأندلس[31].

إلا أن الخليفة المؤيد بالله ونظرا لصغر سنه، شكل مجلس للوصاية عليه، وهذا لتسيير شؤون الدولة، بما مهد الطريق لبروز شخصية قحطانية[32] قوية وفريدة من نوعها، لكن من خارج البيت الأموي، وهي شخصية محمد بن أبي عامر، الذي استطاع بدهائه السيطرة على أمور الحكم بعد أن قام بإقصاء كل المنافسين والمناوئين له، فتخلص في البداية من سيطرة الصقالبة، ثم من الحاجب بن عثمان المصحفي، وكذا من القائد غالب، وبعد ذلك أبعد السيدة صبح أم هشام المؤيد بالله[33]، فخلا له الجو بذلك للانفراد بالملك، فتغلب على الخليفة هشام المؤيد وحجره في قصره، لا تراه الخواص ولا العوام[34]، ثم تسمى بالحاجب المنصور سنة 371 هـ / 981 م، كما أمر بالدعاء له على المنابر بعد الخليفة[35].

هذا الوضع، جعل السلطة الزمنية تخرج عن سيطرة الخليفة والأمويين بشكل عام، فلم تبق لهم إلا السلطة الروحية من الدعاء على المنابر وكتابة اسم الخليفة على السكة والطرز[36].

ورغم كل ذلك، فإن المنصور بن أبي عامر قام بأعمال جليلة لصالح المسلمين في الأندلس، حيث أنه نظم الدولة تنظيما دقيقا وأشاع العدل فيه[37]ا، كما قام بالجهاد ضد الممالك النصرانية الشمالية، وذلك بتنظيم الصوائف والشواتي كل سنة، حيث قام بنحو

سبع وخمسين غزوة قادها بنفسه، لم يذق فيها طعم الهزيمة أبدا[38]، فكانت نصرا وعزا لم تبلغه الأندلس إلا في عصره.

استمر الحاجب المنصور يحكم الأندلس ستة وعشرين عاما دون منازع، يحقق الانتصار تلو الآخر على النصارى حتى أعطوا ولائهم له، وقبل وفاته، عهد بمنصب الحجابة لابنه عبد الملك الذي تلقب بعد وفاة أبيه ليلة الاثنين 27 رمضان سنة 392 هـ / 11 أوت سنة 1002م بالمظفر بالله[39].

واصل عبد الملك المظفر حكم الأندلس باسم الخليفة هشام المؤيد بالله على سيرة أبيه المنصور، فاحتفظ بالسلطة الزمنية تاركا السلطة الروحية الاسمية للخليفة المحجور عليه[40]، إلا أن فترة حكمه لم تتعد السبع سنوات، وبعد وفاته سنة 399 هـ / 1009 م خلفه أخوه الملقب بشنجول وهو في الخامسة والعشرين من عمره[41]، هذا الأخير الذي لم يكن يتمتع بالصفات التي كان يتمتع بها أبوه وأخوه من قبل، بل وأكثر من ذلك فقد وصف بـ "الطيش والخلاعة والمجانة"[42].

جرى عبد الرحمن بن المنصور على سنة أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام المؤيد بالله، ولم يمض طويلا على توليه الحجابة، حتى طلب من الخليفة أن يعطيه ألقابا سلطانية لم تكن لأبيه وأخيه من قبل، فما كان من الخليفة المغلوب على أمره إلا أن أعطاه لقب المأمون، ثم ناصر الدولة[43]، إلا أن عبد الرحمن لم يتوقف عند هذا الحد، بل وأكثر من ذلك ذهب إلى ما لم يذهب إليه أبوه ولا أخوه، ولا تجرأ عليه أحد من خارج البيت المرواني من قبل[44]، حيث أجبر الخليفة هشام أن يعطيه ولاية العهد من بعده، رغم أن خروج الخلافة من قريش كان متعارضا في ذلك الوقت مع المعتقد السني على الأقل[45]، فما كان من الخليفة إلا أن استجاب لطلبه[46] وجعله وليا لعهده.

لقد كان لهذه الحادثة التأثير البليغ على مجرى الأحداث في الأندلس، فأهل قرطبة اعتبروا ذلك أكبر محنة، إلى درجة أن عزوا بعضهم بعضا[47]، كما أن عبد الرحمن شنجول قام بتولية ابنه عبد العزيز خطة الحجابة ولقبه بسيف الدولة، فأصبح ذلك الطفل الصغير حاجبا للخليفة، فكانت هذه الحادثة مما زاد في تأليب أهل قرطبة ضد شنجول، ودفعهم

إلى التآمر عليه[48].

ومن هنا بدأت فصول الفتنة القرطبية التي أسقطت العامريين وأبعدتهم عن الحكم، وأدخلت الأندلس في دوامة من الأحداث الدامية.

لقد كانت البداية عندما خرج عبد الرحمن بن المنصور إلى الثغور الشمالية غازيا في جمادى الأولى 399هـ جانفي 1009 م، وذلك رغم التحذيرات التي تلقاها من معاونيه بأن لا يغادر العاصمة قرطبة في مثل هذه الأوضاع[49].

عندما وصلت إلى قرطبة أخبار عبور عبد الرحمن شنجول وجيوشه أراضي العدو، وبدء حربه معهم[50]، قام رجل أموي يدعى محمد بن هشام بن عبد الجبار، تتبعه العامة في قرطبة، بالثورة على الخليفة هشام المؤيد بالله فخلعوه، ونصب هذا الأخير خليفة بعد أن تلقب بالمهدي، وتم ذلك في جمادى الآخر سنة 399 هـ / 1009 م[51].

وفي هذه الأثناء وعندما علم عبد الرحمن بن المنصور بما حدث في قرطبة، رجع يطوي المسافات، إلا أن جنوده انفضوا من حوله شيئا فشيئا، وعندما اقترب من قرطبة أرسل إليه المهدي من قتله واحتزّ رأسه وحمله إليه، وكان ذلك في اليوم الثالث من رجب سنة 399 هـ / 03 مارس 1009م[52]، وبمقتل شنجول انتهت الدولة العامرية التي حكمت الأندلس أزيد عن ثلاثين سنة.

فرح القرطبيون كثيرا بهذه الثورة وما أحدثته من تغييرات، بل وساهموا في نهب القصور وسبي الجواري مع الثوار، وإلى هذا الحد كان الوضع سيستقر، لولا أن محمد بن هشام المهدي قام بإهانة البربر الذين انضموا إليه بعد أن انفضوا عن عبد الرحمن بن المنصور، ففضل عليهم العامة والغوغاء واللصوص والمساجين الذين أخرجهم من السجون فتمادوا في النهب والسبي إلى منازل البربر، فهتكوا حرماتهم واستباحوا أموالهم على أنهم المسئولون عن تغلب العامريين عليهم[53]، هذا الوضع أدى بالبربر إلى التكتل للدفاع عن أنفسهم، فالتفوا حول أحد الأمويين وهو هشام بن سليمان الذي لقبوه بالرشيد، وقاموا معه بثورة على الخليفة الجديد المهدي، الذي استطاع القضاء عيها وتمكن من قتل الرشيد[54].

عاد البربر مرة أخرى إلى التجمع، فالتفوا في شوال من سنة 399 هـ/ ماي سنة 1009م حول أموي آخر هو سليمان بن الحكم، والذي بايعوه بالخلافة ولقبوه المستعين بالله[55]، وللقيام بجولة جديدة مع المهدي، استعانوا هذه المرة بالملك القشتالي شانجه بن غرسية، والذي لم يتردد بدوره في مساعدتهم، وذلك انتقاما وتفرقة للمسلمين في الأندلس[56].

هكذا تواصلت أحداث الفتنة القرطبية بالصراع بين فريق البربر المغاربة من جهة، وفريق الأندلسيين من جهة أخرى، بالإضافة إلى تدخل الممالك النصرانية تارة يساعدون الأندلسيين وتارة البربر، وذلك بغية إضعاف الوجود الإسلامي. دامت أحداث الفتنة ثلاث وعشرون سنة، وكان آخر خلفائها هشام بن محمد بن عبد الملك المعتد.

حكم المعتد قرطبة سنتين بعد مجيئه إليها، لم تكن أفضل من حكم سابقيه، فكثرت الاضطرابات وخاصة بسبب تصرفات وزيره حكم بن سعيد الفزاز، الذي استأثر بالسلطة وضيق على أهل قرطبة، فلم يصبروا عليه طويلا كما تعودوا، فقتلوه وطافوا برأسه في المدينة، يوم 12 من شهر ذي الحجة سنة 422هـ[57] / 30 نوفمبر 1031م، وكان ذلك بقيادة أمية بن عبد الرحمن العراقي.

وعمت الفوضى العاصمة، ودخلت العامة قصر الخليفة الذي اضطر إلى الخروج منه مع ولده ونسائه ملتجئا إلى المسجد الجامع، وعند ذلك اجتمع رأي أهل قرطبة على خلع المعتد وإبطال رسم الخلافة نهائيا ، "ونودي في الأسواق والأرباض ألا يبقى أحد من بني أمية ولا يكتنفهم أحد ..."[58]، فأعلن الوزير أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور[59] انتهاء رسم الخلافة جملة لعدم وجود من يستحقها، وجعل الأمر شورى بين الناس، وحدث ذلك في الثاني عشر من شهر ذي الحجة سنة 422هـ[60] 01 ديسمبر 1031م.

عاصر ابن حيان في فترات شبابه الأولى الدولة العامرية، فشهد كيف انتقلت الأندلس من حالة القوة إلى أسوأ حالات الضعف، وهو ما جعله يعبر عن الفتنة بأوصاف تخبرنا عن الحالة النفسية التي كان يعيشها، فيقول مثلا: "... إلى أن لحقت بيدي منبعث هذه الفتنة البربرية الشنعاء المدلهمة المفرقة للجماعة الهادمة للملكة المؤثلة، المغربة الشأو على جميع ما مضى من الفتن الإسلامية ..."[61].

ومن المعروف أن مؤرخنا لم يغادر قرطبة إلى أحد القواعد الأخرى، كما فعل ذلك كثير من علماء عصره، وإنما بقي في موطنه حتى وفاته فيه[62]، وهذا شيء غريب، إذ أن المقام في عاصمة الأندلس، ولاسيما في أولى سنوات الفتنة كان مغامرة ليست مأمونة العواقب، وما أكثر ما يخبرنا ابن حيان ذاته عن علماء لقوا مصرعهم فيها، كالقاضي أبي الوليد بن الفرضي.

ويذهب الدكتور محمود علي مكي إلى أن خلف وابنه أبا مروان، لم يصبهما شيء من كل ذلك، فلم يتعرضا لأي مضايقة أو مصادرة أموال، كما أنهما أمضيا فترة الفتنة في سعة مالية ويسر[63]، وذلك راجع إلى ما يكون قد ادخره أو اكتسبه من العقار أيام خدمته وزيرا للمنصور بن أبي عامر[64].

ومع كل ذلك لم يكن مؤرخنا في عزلة تامة عن أحداث الفتنة، بل ربطته صداقات ببعض شخصياتها، مثل كاتب المظفر ابن المنصور أبي حفص بن برد، ووزيره سليمان بن الحكم، وأبي محمد بن حزم الذين كانا من وزراء المستظهر.

والظاهر أن ابن حيان اعتزل السياسة وزهد في المناصب أيام الفتنة، وقد يعود ذلك إلى بعد نظره في هذا الموضوع، بدليل أقواله التي يفهم منها ذلك، فيذكر مثلا صديقيه وزير المستظهر فيقول: "... وهذا زخرف من التسطير وضع على غير حاصل ومراتب نصبت لغير طائل، تنافسها طالبوها يومئذ بالأمل فلم يحلوا منها بنائل ولا قبضوا منها مرتزقا ولا نالوا مرتفعا وغرهم بارق الطمع ... ومع سلطان فقير ..."[65].

كما نستشهد عن هوان المناصب لديه في بيتين رواهما لأحد الشعراء، يصف أحد وزراء هشام المعتد بالله فيقول:

هيك كما تدعي وزيرا وزير من أنت يا وزير ؟
والله ما للأمير معنى فكيف من وزر الأمير ؟[66]

وقد أمضى ابن حيان النصف الثاني من حياته في قرطبة التي أصبح يحكمها الجهاورة بعد انتهاء الفتنة القرطبية[67]، حيث أصبحت أكثر أمنا ورخاء من قبل[68]، كما تعرض مؤرخنا في هذه الفترة إلى إيذاء كبير حيث كاد يقتل من طرف عبد الملك بن جهور بسبب نقده لأخيه، لولا تدخل أبي الوليد بن جهور، وذلك خوفا من أن يقال أنهم قتلوا شيخ

الأدب والمؤرخين لديهم[69]، وهذا الحادث هو الذي يكون قد أثر في ابن حيان فغير من علاقاته بملوك الطوائف وأدى به إلى الكف عن النقد اللاذع لهم خوفا من البطش به[70].

وقد أثرت الفتنة القرطبية في ابن حيان تأثيرا كبيرا، فهو كما ذكرنا سابقا من الجيل الذي يسميه الدكتور محمود مكي: "جيل الفتنة البربرية"، والذين انتقدوا شعبهم وحكامهم وحرصوا على إظهار عيوبهم[71]، فيقول ابن حيان: "فإني امرؤ يُسرت لطلب هذا الخبر واقتفاء هذا الأثر أحرس شارده وأقيد نافره وأبيت بأبوابه وأنصب لطلابه فشغلت به دهرا ... إلى أن لحقت بيدي منبعث هذه الفتنة البربرية الشنعاء ... ففاضت أهوالها تعاظما أذهلني عن تقييدها ووهمني أن لا مخلص منها..."[72].

وقد أخذت الفتنة القرطبية من اهتمام ابن حيان إلى درجة أن خصص لها كتابا كاملا سماه المتين، والذي فصل فيه أحداثها تفصيلا لا يضاهيه فيه أحد[73]، إلا أن هذا الكتاب كما أسلفنا سابقا ضاع ولم تصلنا منه إلا ما نقله بعض المؤرخين الذين جاؤوا بعده، مثل ابن بسام في ذخيرته[74]، وابن عذارى المراكشي في البيان المغرب[75]، أو المقري التلمساني في نفح الطيب، وقد تميز أسلوب ابن حيان فيما وصلنا بالسرد الدقيق والمفصل دون تحليل كبير، كم تميز بالهجوم الشديد على كل من حوله خاصة العنصر البربري، فكان لا يخفي كرهه الشديد له وموالاته للأسرة الأموية[76]، سواء كان ذلك قبل[77] أو أثناء[78] أو بعد الفتنة[79]، لذلك أطلق عليها لفظ "الفتنة البربرية" كتحميل مباشر للبربر بالمسؤولية دون غيرهم.

وتتعدد الأمثلة التي تؤكد موقفه، فيقول عند ذكره وفاة زاوي بن زيري الصنهاجي: "ونعي إلينا عدو نفسه زاوي بن زيري موقد الفتنة بعد الدولة العامرية ... فالحمد لله المنفرد بإهلاكه الكفيل بقصاصه ... أهان الله مثواه، ولا قدس صداه"[80]، كما يقول في موضع آخر عند الكلام عن ثوار البربر في الأندلس: "وهذه ناذرة من طخيات هذه الفتنة البربرية المبيدة أن طخت أرض هذه الجزيرة ..."[81]، كما يستهجن ابن حيان ما قام به الحكم المستنصر من اجتباء للبربر من العدة المغربية قصد الخدمة في الجيش، ويعتبر ذلك سببا لهلاك الأندلس واندلاع الفتنة بها فيقول: " ذكر اجتباء الخليفة لفرسان البرابرة العدويين ... فكان ذلك من بعده سببا لتقدمهم طوائف الجند الأندلسي وهدمهم للملك

العادي وإلحاقهم للفتنة البربرية الحالقة ..."[82].

كما يحمل ابن حيان البربر كل نتائج هذه الفتنة من إلغاء للخلافة وهلاك البلاد، فيقول في سيق الكلام عن ابن أبي عامر: "... فاستظهر بهم [البربر] على شأنه حين استولى على الملك فعلاهم طبقات أجناده واصطفاهم لنفسه ... إلى ما هم الآن بصدده من إبطال الخلافة وتفريق الجماعة والتمهيد للفتنة والإشراف بالجزيرة على الهلكة ..."[83].

ومن المؤسف حقا، أن نجد عددا من الباحثين المشارقة خاصة، يساندون ابن حيان في العصبية الظاهرة في أغلب صفحات تاريخه، بل ويذهبون إلى البحث عن المبررات والمسوغات لذلك، فيسعون إلى التأكيد بأن البربر هم سبب هذه الفتنة، حيث يقول الدكتور محمود علي مكي مثلا: "وهي كراهية لا ترجع إلى أي سبب عنصري وإنما بسبب ما أحدثوه من الفتنة..."[84].

وفي الأخير نستطيع القول بأن ابن حيان عاصر أحداث الفتنة إلا أنه لم يشترك فيها بشكل مباشر، ورغم ذلك كان من أكبر المناصرين للفريق الأندلسي القرطبي ضد خصومهم المغاربة العدويين، فكانت مواقفه منها في أغلب الأحيان نابعة عن نظرة عنصرية مسبقة، إضافة إلى تأثره بأحداثها الأليمة، وقد أثرت آراءه في موضوع الفتنة على المؤرخين الذين أتوا بعده كما سنرى ذلك لاحقا، وذلك بحكم أن هذا المؤرخ هو أكثر من ألف في موضوعها، إضافة إلى معاصرته ومعايشته لأحداثها، فاعتمد جل المؤرخين الأندلسيين والمغاربة بشكل خاص على مؤلفاته.

الهوامش:

1. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د،ت)، ج2، ص 218.
2. ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك): كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص 153، الحميدي (أبو عبد الله محمد): *جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس*، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1983، ج 1، ص 321.
3. ابن الأبار(أبو عبيد الله محمد): التكملة لكتاب الصلة،تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995، ج 1، ص295 .
4. ابن بشكوال: كتاب الصلة، ص 154 .

5. ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف): المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973، مقدمة المحقق ص 19.
6. هو صاعد بن الحسن بن عيسى الربعي المعروف بصاعد البغدادي، جاء من المشرق إلى الأندلس أيام هشام بن الحكم المؤيد، اشتهر بكتاب الفصوص، هجر الأندلس أيام الفتنة القرطبية إلى صقلية، توفي في حدود سنة 410 هـ / 1019م . الحميدي: المصدر السابق، صفحة 510.
7. ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 75 .
8. أبو عمر حمد بن عبد العزيز فرج المعروف بابن أبي الحباب، ولد سنة 310هـ / 922م وهو من قبيلة مصمودة البربرية، كان معلما للمظفر عبد الملك بن أبي عامر، توفي في شهر محرم سنة 400 هـ / 1009م أنظر: ابن الفرضي (عبد الله بن محمد): تاريخ علماء الأندلس، تحقيق روجيه عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، ص 82. ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 50.
9. هو عمر بن حسين بن نابل الأموي القرطبي، يكنى بأبي حفص، كان من بيت علم ودين عالم في الحديث، صادفته عاصر بداية الفتنة القرطبية فاختلط عقله وتوفي كفيف البصر سنة 401 هـ / 1011م.الحميدي:المصدر السابق، ص 475.ابن بشكوال: المصدر السابق ، ص 577 .
10. هو أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي الأندلسي القرطبي الحافظ المعروف بابن الفرضي، قتل في الفتنة القرطبية يوم الإثنين لست خلون من شوال سنة ثلاث وأربعمائة وبقي في داره ثلاثة أيام ودفن متغيرا من غير غسل ولا كفن ولا صلاة،أنظر: ابن خلكان: المصدر السابق، ج 3، ص 105، 106 . ابن خير الإشبيلي (أبو بكر محمد): الفهرسة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، 1989، ص 125 ـ 127 .
11. هو أبو القاسم بن أبي يزيد المصري، ولد سنة 333 هـ / 944، هاجر من مصر إلى الأندلس، كان أديبا وحافظا للحديث وشاعرا، عاصر الفتنة القرطبية، توفي سنة 410 هـ / 1019 م. ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 519 .
12. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، مقدمة محمود علي مكي، ص 56.
13. المصدر نفسه، ص 56.
14. المقري (أحمد بن محمد): *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب* , تحقيق إحسان عباس , دار صادر، بيروت 1988، ج 4، ص 19، 20 .
15. ابن بشكوال: المصدر السابق، ج1، ص 49 .
16. ابن الأبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله): الحلة السيبراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1985، ج2، ص 210.
17. شخوم سعدي: الحياة العلمية في قرطبة من خلال كتاب المقتبس لابن حيان (377هـ / 989م ـ 469 هـ / 1076م). رسالة ماجستير إشراف الدكتور موسى لقبال، كلية العلوم الإنسانية. قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2001 م ص 15 .

18. عبد العزيز فيلالي: *العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب* , المؤسسة الوطنية للكتاب , الجزائر، 1982، ص 20 .
19. شخوم سعدي: المرجع السابق، ص 17 .
20. ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف): المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق ب .شالميطا، المعهد الإسباني العربي، كلية الرباط، الرباط، 1979،
21. ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف): المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، دار الثقافة، بيروت، 1983 .
22. Levi-provençal: Imilio Garcia Gomez – Textos Inedit d'El Moktabs de Ibn Hayan Al-Andalous, Madrid , Grenada 1954 , vol: 19 , p – p 295 – 315.
23. المقري: *المصدر السابق* ج1، ص 20
24. المصدر نفسه ج 4، ص 30.
25. ابن الأبار:الحلة السيراء، ج 1 ص 227. المغربي (عبد الملك بن سعيد): *المغرب في حلى المغرب*، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1964، ج1، ص199. ابن الخطيب (أبو عبد الله محمد بن عبد الله): *أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام*، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003 ، القسم الثاني، ص 119. المراكشي (عبد الواحد بن علي): *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص 28 .
26. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، مقدمة محمود علي مكي، ص 79.
27. ابن بسام (أبو الحسن علي): *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*، تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998،مج 4، ص 31 .
28. ابن شهيد أحمد بن عبد الملك الأندلسي أديب مشهور ولد بقرطبة سنة 382 هـ وتوفي بها سنة 426 هـ، له كتاب "التوابع والزوابع"، وكانت بينه وبين ابن حزم مكاتبات . أنظر: ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 118 ـ 194. المقري (أحمد بن محمد): المصدر السابق، ج 4، ص 230 ـ 234.
29. أبو محمد عبد الله بن الفقيه أبو عمر بن عبد البر النمري من أهل الأدب البارع، والبلاغة الرائعة، والتقدم في العلم والذكاء، ولد سنة 368 هـ وتوفي سنة 458 هـ ابن بسام: المصدر السابق، مج 3، ص 82 ـ 93، ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 89 .
30. ابن حيان (حيان بن خلف): المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، ص 27 .
31. عبد العزيز فيلالي: *المرجع السابق*، ص217.
32. الحميدي: *المصدر السابق*،ج 1، ص 47 .
33. ابن عذارى (أبو العباس أحمد بن محمد): *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق ليفي بروفنسال، دار الثقافة،ط 2، بيروت،1980، ج 2، ص259، ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد): *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1977. ص 418،

المقري: المصدر السابق، ج1، ص 399.

34. ابن عذارى: المصدر السابق، ج2، ص 276 .
35. ابن سعيد المغربي: المصدر السابق، ج 2، ص20.
36. ابن الأبار: المصدر السابق،ج1، ص 269.
37. فراد محمد أرزقي: *القوى المغربية في الأندلس*، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص 46 .
38. ابن الخطيب: *المصدر السابق*، القسم الثاني، ص 68 .
39. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 2، ص 301 .
40. المقري : المصدر السابق، ج1، ص423 .
41. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 41 .
42. النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب): *نهاية الأرب في فنون الأدب*، تحقيق أحمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980، ج23، ص407، ابن الخطيب: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 88.، ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد): *الكامل في التاريخ*، تحقيق نخبة من العلماء، دار الكتاب العربي، بيروت ط 2، 1967، ج7، ص 84.
43. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 40 ، ابن الخطيب: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 85.
44. المراكشي: المصدر السابق، ص 37 .
45. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): *المقدمة*، تحقيق أحمد الزغبي، دار الأرقم، بيروت، (د ت)، ص 222.
46. ابن حزم : *المصدر السابق*، ص 92.
47. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 47.
48. الصوفي خالد: *تاريخ العرب في أسبانيا ـ نهاية الخلافة الأموية في الأندلس*، دار الشرق، حلب، ط 1، (د ت)، ص 126. عبد القادر بوباية: البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، رسالة دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف الدكتور غازي جاسم الشمري، وهران، 2001 ـ 2002، ص 295 .
49. ابن الخطيب: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 90 .
50. عبد المجيد نعنعي: *تاريخ الدولة الأموية في الأندلس*، دار النهضة العربية، بيروت،1986، ص 491.
51. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 61
52. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر*، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2000 ، ج4، ص 192، ابن سعيد المغربي : المصدر السابق، ج2، ج213.
53. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 82 .
54. النويري: الصدر السابق، ج23 ، ص419.
55. ابن الخطيب: المصدر السابق، القسم الثاني، ص107.

56. المقري : المصدر السابق، ج1، ص 428 .
57. ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 146. ابن الأثير: الصدر السابق، ج 7، ص 290.
58. المصدر نفسه:ج 3، ص 152.
59. هو أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور كان وزيرا زمن الدولة العامرية وبعد اشتعال الفتنة القرطبية ابتعد عن السياسة وشؤونها، وعند اقضائها وزوال الخلافة الأموية سيطر على مقاليد الحكم في قرطبة فأمن خائفها وأشاع فيها الأمن والأمان، حيث لم يبرح منزله إلى القصور وإنما كان متواضعا يعود المرضى ويمشي مع الجنائز على سيرة الصالحين، ولد سنة 364 هـ، وتوفي سنة 435 هـ. انظر: ابن الأبار: المصدر السابق، ج 2، ص 30 34، ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 185، ابن سعيد المغربي: المصدر السابق، ج 1، ص 56، ابن خاقان(أبو نصر الفتح بن محمد): مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس،تحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ط 1، ص 180 ـ 186.
60. المصدر نفسه: ج3، ص 146.
61. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 358 .
62. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، مقدمة محمود علي مكي، ص 31.
63. المصدر نفسه، ص 18.
64. ابن خلكان: المصدر السابق، ج 2، ص 218
65. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 30 . ابن عذارى: المصدر السابق، ج 3، ص 137.
66. ابن عذارى المراكشي: المصدر السابق، ج 3، ص 147 .
67. شخوم سعدي: المرجع السابق، ص 9.
68. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 374 .
69. ابن سعيد المغربي: المصدر السابق، ج 1، ص 117 .
70. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، مقدمة محمود علي مكي، ص 48 .
71. المصدر نفسه: ص 112.
72. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 358
73. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، مقدمة محمود علي مكي، ص 68.
74. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص ص 357 ـ 382.
75. ابن عذارى المراكشي: المصدر السابق، ج 3، ص ص 84 ـ 190.
76. محمود إسماعيل: الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي، منشورات دار الزمن، الدر البيضاء، (د،ت)، ص 101.
77. ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، ص 189.
78. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 358 .

79. المصدر نفسه، مج 1، ص 365.
80. ابن بسام: المصدر السابق، مج 1، ص 365.
81. مؤلف مجهول: مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق، الرباط، ط 1، 2004، ص 137.
82. ابن حيان: المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، ص 189.
83. المصدر نفسه: ص 193.
84. ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود علي مكي، ص 114، أنظر أيضا: السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984، ج1، ص 20.

L'Andalou Ibn Hayyan et la sédition de Cordoue

Salim HADJ SAAD (*)(**)

Résumé:

La sédition de cordoue est considérée comme une tournant décisif dans l'histoire de l'andalousie , en raison de son impact sur tous les domaines ; elle est alors comptée comme le commencement de la fin de la présence musulmane sur la péninsule Ibérique .

Les historiens ont été en désaccord dans le récit des événements de cette crise et dans la détermination des responsabilités. Parmi les dignitaires qui ont vécu cette sédition , Ibn Hayan , quoi a pris parti pour le camp des Andalous contre leurs adversaires du camp des Berbérs maghrébins . C'est ce qui a en fait influencé sa vision sur l'écriture de cette histoire.

(*) Maître-assistant "A"- Département des sciences humaines –Faculté des sciences humaines et sociales - Université d'El oued – Algérie.

(**) Doctorant au Département d'Histoire et d'Archéologie- Faculté des Sciences Humaines et Sociales- Université de Constantine– Algérie.

أعلام الفتوى والنوازل في منطقة توات بالجنوب الغربي للجزائر بين القرنيين 12 و14 الهجريين

بقلم
أ/ مبارك جعفري (*)(**)

ملخص

تعد منطقة توات من بين المناطق التي عرفت بكثرة علمائها وفقهائها كما كانت مركزا من مراكز العلم والفتوى في الصحراء عبر العصور وإلى غاية اليوم ومن الأمثلة على ذلك: المغيلي، والعصنوني، والقاضي الجوزي، ...وغيرهم. كما تضم خزائنها كثيرا من كتب الفتوى والنوازل نذكر منها: كتاب "الغنية البلبالية"، و " نوازل الزجلاوي"، و"نوازل الجنتوري". وفي الوقت الحاضر يضم الإقليم عديد العلماء الذين بلغوا درجات عليا من العلم مما أهلهم للإفتاء، ومن أبرزهم الشيخ سيدي محمد بالكبير الذي يعد مدرسة في الفقه والفتوى، قامت على أساس التسامح ونبذ التعصب وسفاسف الأمور.

يقع إقليم توات في الجنوب الغربي للجزائر، ويضم ثلاث مناطق أساسية هي: تينجورارين، توات الوسطى، تيدكلت[1]. لا تختلف بيئته في مجملها عن البيئة الصحراوية من حيث التضاريس والمناخ، وتدل الشواهد والآثار التاريخية أن عمارته تعود إلى عصور ما قبل التاريخ، وبعد دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا لعب الإقليم دورا أساسيا في العلاقة بين دول ومماليك المغرب الإسلامي والسودان الغربي، خاصة بعد سقوط مملكة غانا وقيام مملكة مالي، مما أدى إلى تراجع الطريق التجاري الصحراوي الغربي الربط بين مراكش وغانا ليحل محله طريق توات،

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم التاريخ ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة أدرار ـ الجزائر.
(**) باحث في الدكتوراه بقسم التاريخ ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة الجزائر2 ـ الجزائر.

كأحد أهم الطرق التجارية الصحراوية، وهو ما زاد في أهمية الإقليم وعمارته[2] .

ونظرا لأهمية الإقليم ومكانته زاره الكثير من الرحالة والمؤرخين مثل: الرحالة المغربي الشهير ابن بطوطة سنة754هـ/1353م[3]، والتاجر الجنوي أنطونيو مالفانتي (Malfan Antonio) سنة 850هـ/1447م[4]، وحسن الوزان سنة917هـ/1511م[5]، والعياشي سنة1072هـ/ 1661م[6] والحاج ابن الدين الأغواطي سنة 1244هـ/1828م[7]...وغيرهم.

شهد إقليم توات نهضة فكرية وعلمية منذ القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي استمرت إلى غاية نهاية القرن الثالث عشر، برز خلالها مجموعة من الفقهاء والعلماء والمفتون داخل توات، وتعدى صيتهم ربوعها إلى مختلف حواضر المغرب الإسلامي والسودان الغربي، كما خرجت العلوم داخل الإقليم من دائرة التلقين والتلقي إلى دائرة النقاش والبحث، حيث انكب كثير من الطلبة على دراسة مختلف العلوم كالمنطق، وعلم الكلام، والطب،... وغيرها من العلوم التي تفتق الأذهان وتنورها، وتجعل من العقل لا يقبل إلا ما هو منطقي أو يستند إلى دليل شرعي، ولا غرابة في ذلك فقد وفد على توات وفي فترات مختلفة عدد كبير من علماء المغرب الإسلامي نذكر منهم: الشيخ مولاي سليمان بن علي الذي قدم من فاس سنة 580هـ/1184م[8]، والشيخ عيسى بن محمد البطوي قدم سنة 714هـ/1314م[9]، والشيخ أبويحيى محمد المنياري جاء لتوات عام 815هـ /1412م[10]، والشيخ يحي بن يدر بن عتيق التدلسي حل بتمنطيط سنة 845هـ/1441م[11]، والشيخ عبد الله بن أبي بكر العصنوني التلمساني وأبن أخيه الشيخ سالم بن محمد بن أبي بكر العصنوني جاء سنة 862هـ/1458م[12]، والشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي حل بتوات سنة 882هـ/1478م[13]، والشيخ ميمون بن عمرو بن محمد الباز الفاسي حل في نهاية القرن التاسع الهجري، ويعد أول من أدخل كتاب الشيخ خليل[14] لتوات والصحراء، وسبب ذلك فتوى بينه وبين فقهاء توات حول؛ إذا قال البائع لشخص ما أبيعك أمة ثيبا، فلما اشتراها وجدها بكر هل يردها أم لا، فأفتي عامة الطلبة بعدم الرد إذا البكر أحسن من الثيب، وقالوا يكون الرد إن حدث العكس، بينما أفتى الشيخ ميمون بالرد، فامتعض الطلبة من فتواه وجاهروه التكذيب لأنه لم يستند في قوله إلى دليل، وهذا ما جعله يسافر إلى فاس حيث وجد الجواب هناك عند الشيخ خليل فاشترى كتابه بأربعين مثقال ذهبياً ثم عاد إلى توات [15]، والشيخ العبدلاوي بن الطيب الفزاني الليبي الذي قدم سنة 992هـ/1584م[16]، كما قدم من واد نون بالصحراء الغربية الشيخ أحمد بن محمد الرقاد الكنتي سنة 999هـ/1590م[17]، والشيخ أحمد ألتيجاني مؤسس الطريقة التجانية قدم سنة 1196هـ/1782م[18].

وقد كان لقدوم هؤلاء العلماء الذين قدموا من مناطق مختلفة دورا كبير في ازدهار العلوم والفتوى في توات، وخاصة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي يعتبر أول من اخضع المعارف الدينية في توات لمحك النقاش والبحث مع الأخذ والرد، وكان له سجال كبير في ذلك مع قاضي توات الشيخ عبد الله بن أبي بكر العصنوني حول هدم كنائس اليهود، وراسل في ذلك علماء فاس وتونس وتلمسان، وكتاب "المعيار" للونشريسي غني بتلك النوازل[19]، كما كانت له محاورات مع الشيخ جلال الدين السيوطي حول علم المنطق[20]، وكذلك جوابه للفيجيجي حول سؤاله عما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار وعما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار؟ والذي ورد في كتابه "رسالة في اليهود"[21]،كما كانت له محاورات مع ملوك وعلماء السودان الغربي في الفقه ومسائل مختلفة، أهمها أجوبته على أسئلة الأسقيا الحاج محمد الكبير[22] .

وقد تواصلت النهضة العلمية في توات لتشهد خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين أوجها، مما انعكس على تطور الفتوى داخل الإقليم، وبرز كثير من الفقهاء والمفتون كما شهد الكثير من الحِراك العلمي والمناظرات حول مسائل مختلفة بين علماء الإقليم، وتضم خزائن المنطقة الكثير من الأمثلة على ذلك منها: تلك المناظرة بين علماء تنيلان وعلماء تمنطيط حول المرض المخوف[23]، هل يصح ما أمر به من حبوس وحيازات أم لا[24]. أو ذاك الحوار بين محمد بن اب المزمري وعلماء زاقلو، حول قضاء دين الميت[25]، أو تلك الرسالة من الشيخ عمر بن محمد المصطفى الرقادي الكنتي إلى الشيخ محمد بن أب المزمري حول قضية (الخماس) [26]، وكان جواب ابن أب عليها في نازلة سماها: "تحلية القرطاس بالكلام عن مسألة تضمين الخماس "[27].

كما يذكر الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني في فهرسته، ذلك الحوار والنقاش الذي كان يدور بين الشيخ الجنتوري وبين الشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني، مع تمسك كل منهما برأيه على أنه الصواب، ويذكر عن نفسه كيف أنه كان يدخل في نقاش مع الجنتوري رغم كونه شيخه، لأنه كان يميل دوماً لأراء الشيخ عمر بن عبد القادر التنيلاني، ولم يزل به الشيخ الجنتوري يراجعه ويناقشه حتى رجع إلى رأيه، ويصف لنا طريقة الجنتوري في الحوار والنقاش بقوله: «...وتلك عادته. رحمه الله. مع كل من خالفه، لا يزال يراجعه بالمعقول والمنقول، حتى يسلم له صاحبه، أو يرى منه عناد...»[28] ، ويواصل التنيلاني في ذكر سرعة الجواب عند الشيخ الجنتوري وحضور بديهته بقوله: «...وقل ما جاءه سؤال في كاغد [29] إلا وملاه بجوابه بديهة...»[30]. وربما هذا الوصف لا ينطبق على الجنتوري وحده، بل على الكثير من العلماء التواتيين، في تلك الفترة وهذا

إن دل على شيء فإنما يدل عن المستوى العلمي الذي بلغه الإقليم، وما كان يسود المدارس والزوايا من نقاش وحوار في مسائل مختلفة.

بل أكثر من ذلك ولترسيخ ثقافة الاختلاف والشورى في توات خلال تلك الفترة، أقدم الشيخ عبد الحق بن عبد الكريم بن البكري، بعدما تولى القضاء سنة 1174هـ/1760م، على اتخاذ مجلس للشورى يضم أربعة من كبار الفقهاء والمفتون في توات، ليستشيرهم في مختلف المسائل المعروضة عليه، وهم: الشيخ عبد الكريم بن محمد الصالح الحاجب، والشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، والشيخ محمد بن العالم الزجلاوي، والشيخ محمد بن عبد الله بن عمر، وكانت نتيجة ذلك، كتاب نوازل "الغنية البلبالية"، وهو كتاب مشحون بالحوارات العلمية بين فقهاء توات[31].

وقد أعطت هاته المناظرات والمحاورات العلمية والنقاش دافعا قويا للطلبة لمواصلة العلم والبحث والاجتهاد، وفتحت أبوب النقاش والعراك العلمي على مصراعيها، وهو ما يعتبر أصدق مثال وأوضح صورة عن ما بلغته الفتوى في المنطقة من شأوٍ ومكانة غير مسبوقة، انتقل صداها وتأثيرها إلى أماكن مختلفة، خاصةً تلك التي تقع إلى الجنوب منه، وأصبحوا يشكلون مرجعية في هذا المجال، وتتواجد في خزائن ومكتبات أفريقيا الغربية الكثير من كتب النوازل والفتوى لعلماء توات[32]، الذين من أبرزهم خلال القرن الثاني عشر الهجري:

. الشيخ عبد الرحمان الجنتوري(ت1160هـ/1747م) : هو أبو زيد عبد الرحمن بن إبراهيم الجنتوري، سكنت أسرته تيديكلت ثم انتقلت إلى قصر جنتور بقورارة، أخذ العلم عن والده ثم انتقل للدراسة بفاس ولما عاد لتوات اخذ عن الشيخ عمر بن عبد القادر التنيلاني، تصدر للتدريس والفتوى في تجورارين قال عنه التنيلاني: «...وكان رحمه الله أعلم من لقيته بالأصول والقواعد الفقهية، فاق في ذلك شيخه أبا حفص المذكور، فضلاً عن غيره، عارفاً باستخراج الفروع والنوازل منها وبردها إليها،... وانتهت إليه الرياسة في الفتوى والتدريس في صقيعي توات وتجورا رين بعد وفاة شيخنا أبي حفص...» [33] كانت له مناظرات مع العلماء من مختلف الأقطار الإسلامية في الحج، وهذا حسب ما أورده التنيلاني في فهرسته حيث يقول: «... ولما رجع من حجته سألته عن حال من لقي من العلماء فقال : اختبرت علماء القاهرة والحرمين، فلم ألقى فيهم من يصل أصبع رجلِ شيخنا أبي حفص[34]، إلا واحدا في علم الحديث لقيناه بمكة، وأخبرني أن قرائهم يتقنون مخارج الحروف جيدا...»[35]. له عديد المؤلفات منها كتاب "نوازل الجنتوري"، و "معونة الغريم في بعض قضاء دين الغريم"، توفي يوم الاثنين05 من جمادي الأولى

عام 1160هـ/15 ماي 1747م بتينجورارين.

الشيخ عبد الحق بن عبد الكريم بن البكري(ت1210هـ/1796م): من علماء العائلة البكرية المشهورين، درس على يد والده الشيخ عبد الكريم، والشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، والشيخ عمر بن محمد المصطفى الرقادي، وابن عمه الشيخ عبد الكريم الحاجب، كان يتكلم بعدة لهجات: الزناتية، التارقية، التكرورية. تولى القضاء بأمر من والده بعد مرضه سنة1174هـ/1760م، فعقد مجلس للشورى يضم أربعة من كبار فقهاء توات يستشيرهم في كل صغيرة وكبيرة، فسار بين الناس بالعدل، جمعت عقود سجلاته من طرف خليفته في القضاء الشيخ محمد بن عبد الرحمان البلبالي، وابنه محمد عبد العزيز في كتاب"الغنية البلبالية"، الذي أصبح مرجعا للقضاة وأهل العلم في توات، من تلامذته ابنه عبد الكريم والشيخ عبد الكريم بن علي والشيخ العابد بن أحمد، توفي يوم الاثنين01ذي القعدة عام1210هـ/09ماي1796م[36].

. الشيخ محمد بن محمد بلعالم بن احميدان الزجلاوي(ت1212هـ/1798م): من أحفاد الشيخ علي بن حنيني الأنصاري، ولد في قصر زاقلو وبها درس أول الأمر، ثم درس على يد الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، نبغ في علوم كثيرة وتصدر للتدريس، تولى الفتوى والقضاء وكان أحد رجال الشورى الأربعة في توات قال عنه صاحب الدرة الفاخرة: "كان رحمه الله أحد الأعلام واحد المجتهدين في عصره، كان عالما بالفرائض وعليه مدار الفتوى، انتهت إليه الرئاسة في الديار التواتية".كما أتنقل لبلاد التكرور، ومارس التدريس والإفتاء هناك له عدة مؤلفات منها: كتاب "الوجيز" حل فيه ألفاظ مختصر خليل، وكتاب "ألفية الغريب" في علوم القران، يشمل على ألف بيت، شرح فيها ألفاظ القرآن الكريم، نوازله المعروفة باسمه "نوازل الزجلاوي"، توفي يوم الثلاثاء 23 شوال عام 1212هـ/ الموافق لـ10ابريل 1798م[37].

الشيخ محمد بن عبد الرحمان البلبالي(ت1244هـ/1828م):هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان المعروف بسيدي الحاج البلبالي، ولد بقصر ملوكة سنة 1155هـ /1742م، من شيوخه: عبد الله ابن إبراهيم البلبالي، والشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، ومحمد فاتحا بن عبد الله الونقالي، تولى القضاء عام 1210هـ/1796م، بعد وفاة القاضي عبد الحق، فعم عدله وذاع صيته في ربوع توات، جمع القضايا التي دونها القاضي عبد الحق في سجلات الشورى الأنفة الذكر، وانتخب منها نوازل"الغنية البلبالية"، توفي رحمه الله في 07 من جمادى الثانية سنة 1244 هـ/15 ديسمبر 1828م[38].

غير أن النهضة الفكرية والعلمية في توات خفتت بغتة مع بداية القرن العشرين مع دخول

الاستعمار وتجفيفه للمنابع الفكرية والحضارية وتشديده الخناق على الطرق الصوفية والزوايا والكتاتيب فعم الجمود وانحصر التعليم وتفشى الجهل، إلى غاية ظهور العلامة الشيخ محمد بن الكبير، الذي يعتبر باعث النهضة الدينية في توات خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، مما مكن من بروز جيل جديد من العلماء والمفتين التواتيين ذكر منهم:

. الشيخ محمد بلكبير(ت1421هـ/2001م): ولد الشيخ سيدي محمد بلكبير عام 1330هـ/ 1911م بقرية الغمارة جنوب مدينة ادرار، ينتهي نسبه إلى ثالث الخلفاء الراشدين عثمان ابن عفان رضي الله عنه، تلقى مبادئ العلوم الشرعية بمسقط رأسه رحل بعد ذلك إلى تمنطيط أين درس على يد الشيخ احمد ديدي ثم انتقل إلى تلمسان ودرس ببلدة العريشة، عاد بعدها إلى توات أين فتح مدرسة بتيميمون لكن السلطات الاستعمارية شددت عليه الخناق، استدعاه أعيان مدينة ادرار ليفتح مدرسة بالمدينة، قصده الطلبة من مختلف الجهات، وعمت شهرته الأفاق كما كانت له مواقف وطنية مشرفة خلال الثورة التحريرية المباركة بتشجيعه للمجاهدين والرفع من عزيمتهم، فكان يستقبلهم في زاويته ويقدم لهم النصح والمشورة وبعد الاستقلال واصل مسيرته التعليمية، و تخرج على يديه كثير من الطلاب منهم: الشيخ سالم والشيخ الحاج الحسان والشيخ ومولاي التهامي .... وغيرهم[39].

وإلى جانب دوره العلمي عرف المجتمع التواتي الشيخ فقيها وعالما ومفتي ظل رحمه الله لما يقرب من خمسين سنة مرجعا للفتوى في توات وأكثر بلاد الصحراء يأته الناس من مختلف الجهات فيجيب عن تسأ ولاتهم ويفتيهم في أمور الدين والدنيا. كما كان أحد أعضاء مجلس الفتوى والشورى الذي أسسه الشيخ القاضي عبد الحق بن عبد الكريم التمنطيطي إبان الحقبة الاستعمارية[40]، لم يترك الشيخ رحمه الله مؤلفا في النوازل لانشغاله بالتدريس والفتوى ولمرضه في آخر عمره، لكن ترك الكثير منها في صدور طلبته ومريديه ممن كانوا يترددون عليه والتي عليهم مسؤولية جمعها وتدوينها حتى لا تضيع وتحرم الأمة من منهجه وعلمه.

وقد كان منهجه في الفتوى رحمه الله يقوم على مجموعة من الأسس منها: تمسكه بشدة بالمذهب المالكي، فكان الشيخ لا يخرج فيما يصدر عنه من فتاوى عن مذهب مالك، إلا لحاجة ملحة، أو مصلحة راجحة [41]، كما عرف عنه تفتحه على باقي المذاهب الفقهية، وحتى دعاة ألا مذهبية غير مجادلا يدعو بالتي هي أحسن ومن الأمثلة على ذلك ما وقع له مع بعض الأساتذة المشارقة ممن كانوا يتوافدون عن الجزائر، حيث سئل يوما من طرف أستاذ؛ عن الأذان ثلاث مرات يوم الجمعة. فسأله الشيخ : هل هو جائز أم لا؟ فسكت الأستاذ ووقع في حيرة، إن قال

نعم فلا حاجة لسؤاله وإن قال لا يطلب منه الشيخ دليل المنع، فالأذان ذكر وما الذي يمنع من تعدد الذكر إن لم يجد نص واضح بين. وقال له آخر إن قراءة كتب الفقه كخليل والرسالة كلها بدعة وتضييع الوقت، وإنما العلم الحق هو الأخذ من الكتاب والسنة. فقال له الشيخ أعطيني أحكام قوله تعالى : " وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة" (البقرة الآية 43) من الكتاب من دون الرجوع إلى كتب الفقه فإن فعلت سلمت لك فيما تقول وأعرضت عن تدريس كتب الفقه وأخذت من الكتاب والسنة ودعوت غيري للأخذ منهما، فسكت الأستاذ[42].

كما عرف عنه عدم التضييق على الناس، وإتباع منهج السلف في البحث عن أيسر الأمور وأوسعها، ومن الأمثلة على ذلك: إفتاءه بجواز الإحرام في الحج والعمرة من جدة، دفعا للمشقة المترتبة عن الذهاب إلى الميقات، والقول بجواز تأخير صلاة المغرب بعد الغروب، وكذا صلاة الصبح إلى الإسفار البين وفق ما جرى به العمل في الإقليم التواتي، وإن كان مخالفا لمشهور مذهب مالك، وذلك أن أهل توات كان أغلبهم يعتمدون في معيشتهم على الزراعة؛ فيتأخرون في مزارعهم إلى غروب الشمس، فيؤخرون صلاة المغرب حتى يدرك الناس صلاة الجماعة، أما تأخير صلاة الصبح؛ فإن أغلب أهل توات كانوا فقراء لا يوجد عندهم كهرباء، وشوارعهم ضيقة و مظلمة ودفعا للمشقة والعسر عنهم يؤخرون صلاة الصبح حتى الإسفار فيظهر الضوء في الأزقة[43].

. الشيخ محمد باي بلعالم(ت 1431هـ/2009م): ولد في قرية ساهل باقبلي التابعة لدائرة أولف عام 1930م، يعود نسبه إلى قبيلة فلان المشهورة في غرب ووسط أفريقيا، أخذ العلم عن والده ثم على يد الشيخ مولاي احمد الطاهري الإدريسي، قام بتأسيس مدرسة دينية باولف، وكان شديد التأثر بالشيخ عبد الحميد ابن باديس وحركته الإصلاحية، له العديد من المؤلفات في الفقه واللغة والتاريخ. عرف رحمه الله بإطلاعه الواسع ومعرفته بالمذاهب الأربعة وجرأته في الفتوى مما سبب له مشاكل كثيرة وكفره البعض[44]، وكان شيخ ركب الحجيج في تيدكلت لأزيد من ثلاثين سنة، كما كانت له مؤلفات في الفتوى بعضها طبع وبعضها لم يطبع، منها كتابه "السفر القاطع والرد الرادع لمن أجاز بالقروض المنافع". وهو يتضمن فتاوى حول المعاملات البنكية، كما خصص جزء منه للتحذير من الفتوى بغير علم . وقصيدة في الرد على سلمان رشدي، وكتاب حول اللباس الإسلامي بعنوان "انقشاع الغمامة والإلباس عن حكم العمامة واللباس"[45].

أهم كتب الفتوى والنوازل:

استفاضت قريحة التواتيين بعديد المؤلفات في الفتوى والنوازل، لعل أشهرها كتاب "أغنية

المقتصد السائل فيمن حل بتوات من نوازل"[46]، ويعرف أيضا في توات بـ "الغنية البلبالية"، وهو كتاب جم الفائدة، في الفقه ومسائل مختلفة جمع فيه الشيخ محمد بن عبد الرحمان البلبالي وابنه الشيخ عبد العزيز، سجلات القضاء للقاضي عبد الحق بن عبد الكريم ومجلسه للشورى، ورتبها الشيخ احمد الحبيب بن أحمد بن عبد الله البلبالي في مؤلف يزيد عن السبعمائة صفحة من الحجم الكبير، وتعد مرجعاً في النوازل التواتية والفتوى خلال القرنين 12 هـ/13 هـ، وكتاب " نوازل الزجلاوي"[47]، وفيها جمع الشيخ محمد بالعلم الزجلاوي أرأوه الفقهية، وأراء أشياخه وقال عنها محمد باي بلعالم: "وهو كتاب قيم لا يستغنى عنه عالم ولا قاضي لا سيما فيما يخص مميزات وعوائد منطقة توات"، ومنها كتاب "مختصر النوادر"[48] لعبد الرحمان بن عمر التنيلاني، وهو كتاب نسخه تلميذه محمد بن مالك القبلاوي. ونوازل الشيخ عبد الرحمان بن ابراهيم الجنتوري التي جمعت في كتاب "النسرين الفائح النسيم عن فتاوى أبي زيد عبد الرحمان بن ابراهيم" وتعرف اختصارا "بنوازل الجنتوري"[49] وقد جمعها الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز المسعدي، كما له كتاب آخر في الفتوى بعنوان" مسألة بيع قضاة توات وكورارة لأصول الهاربين في المغارم"، كما كان للشيخ محمد بن أب المزمري بعض االفتوى والنوازل منها نظم "العبقري" على المقدمة الاخضرية، في حكم السهو في الصلاة، و"تحلية القرطاس بالكلام عن مسألة تضمين الخماس"، وهي حول تغريم الخماس.

أهم خصائص الفتاوى والنوازل التواتية: يمكن من خلال الإطلاع على بعض النوازل والفتوى التواتية وما يتصل بها من أبحاث ودراسات أن نستنتج مجموعة من الخصائص منها:

– التمسك بالمذهب المالكي في الفتوى وهي خاصية تشترك فيها مع باقي أقطار المغرب الإسلامي.

– الواقعية أي أن معظمها كان ينطلق من وقائع حصلت، ويحدث أن تجد في بداية النازلة الواقعة وتاريخها وتجد أحيانا حتى أسماء الأشخاص، وقليلا هي النوازل التي تخوض في أمور افتراضية لم تحصل[50].

– عدم التكرار: فلا تتكرر عين النازلة إلا نادرا[51].

– مراعاتها لخصوصية وطابع المنطقة والعرف والعادات والتقاليد وعبارة «...حسب المعمول به في توات...وهو العرف السائد...الخ» كثيرا مما تتكرر.

– مساهمتها في تطور المجتمع التواتي واستقراره بالنظر للمكانة التي كان يتمتع بها رجال الدين، ومحاربة الكثير من العادات السيئة مثل: اشتراط بعض الآباء على بناتهم شروط معينة

مقابل الموافقة على الزواج، وهو ما رأى فيه علماء توات مخالفا للشريعة وأفتوا بجواز منح الوكالة لعمها بغية تزويجها وإلغاء ولاية الأب[52]، أو محاولة بعض الآباء حبس ممتلكاتهم من أجل حرمان البنت من حقها في الميراث ...وغيرها.

ويمكن القول أنه مع مرور الوقت تكونت في توات ما يمكن اعتباره مدرسة فقهية في الفتوى لها خصوصياتها وضوابطها وظروفها، ولعل ما يؤكد هذا ما ذكره الرحالة الشهير أبو سالم العياشي في رحلته وأورده تحت غريبة من أن هناك عادة في توات في حالة نشوز الزوجة وطلاقها يأتي الزوج إلى شهود يسترعيهم ويقول: اشهدوا أني ما طلقت امرأتي إلا كي اكسر شدتها، فمتى أرادت التزوج استظهر ذلك الرسم فلا يتزوجها أحد حتى ترجع إليه، وقال أن عندهم فتوى لبعض فقهائهم تجيز ذلك. وعلق العياشي على ذلك أنها ربما كانت من الحيل المقبولة شرعا من أجل الحفاظ على الرابطة الزوجية في توات وتمنع النساء من النشوز[53]. كما أفتى بعض علماء توات بوجوب توفر شرط الكفاءة في الزوج بالنسبة للزوجة من حيث النسب لا من حيث الغناء، وبينوا شروط ذلك[54].

وفي الأخير يمكن القول أن منطقة توات وبما تمتلكه من ارث ثقافي وعلمي ومثل غيرها من باقي مناطق القطر الجزائري إنما هي تمثل بصدق مدى تمسك المجتمع الجزائري بثقافته وهويته الدينية المتأصلة، والتي لم تتأثر على مر الأجيال وبقت صامدة رغم رياح التغير التي تهب من هنا وهناك، وقد حان الوقت للعودة إليها ونفض غبارها وجعلها مرجعية حقيقية للمجتمع الجزائري في الفتوى ومختلف نواحي الحياة الأخرى، كما ارجوا من الباحثين في هذا المجال الاهتمام بهذا الرث الثقافي والديني وإبرازه للنور والتعريف به لأن الأجيال القادمة في أمس الحاجة إليه.

الهوامش:

1. يشمل حاليا ولاية ادرار بجميع دوائرها باستثناء دائرة برج باجي المختار بالإضافة إلى دائرة عين صالح وإينغر التابعتين لولاية تمنراست.
2. مبارك جعفري: العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12 هـ، دار السبيل للنشر والتوزيع، بن عكنون الجزائر، 2009، ص 75.
3. ابن بطوطة: تحفة النظار في غريب الأمصار وعجائب الأسفار، دار صادر، بيروت، 2001م، ص ص406، 407.
4. نياني ج .ت وآخرون: تاريخ افريقيا العام، المجلد الرابع (أفريقيا من ق 12 إلى ق 16) ، اليونسكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1988م، ص671.
5. الحسن ابن محمد الوزان (ليون الإفريقي): وصف إفريقيا، ترجمة محمد حاجي، ومحمد الأخضر، ط2، دار

الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983م، ج2/ ص 133.

6. عبد الله بن محمد العياشي: الرحلة العياشية 1661م. 1663م، تحقيق د سعيد الفاضلي و د سليمان القرشي، جزآن، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2006، ج1، ص 79 وما بعدها.
7. الحاج ابن الدين الأغواطي: رحلة الأغواطي في شمالي افريقية والسودان والدرعية، ترجمها من العربية إلى الانجليزية ويليام ب .هودسون، وترجمها إلى العربية أبو القاسم سعد الله، وأوردها في كتابه أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج2، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1990م، ص ص 257، 258.
8. عبد الحميد بكري: النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14 هـ، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2005م، ص ص 74، 75.
9. نفسه: ص62.
10. محمد الطيب بن الحاج عبد الرحيم(ابن بابا حيدة): القول البسيط في أخبار تمنطيط، تحقيق فرج محمود فرج، ديوان المطبوعات الجامعية و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.بدون تاريخ، ص 27. محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق، ص18.
11. محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي: درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام: مخطوط، خزانة كوسام، أدرار، الجزائر، ص19. عبد الحميد بكري: المرجع السابق، ص75.
12. ابن بابا حيدة، المصدر السابق، ص 31.
13. محمد بن عبد الكريم: المخطوط السابق، ص19.
14. الشيخ خليل: أحد أعمدة المذهب المالكي، له كتاب فقهي بعنوان " أسهل المسالك في مذهب الإمام مالك".
15. محمد بن عبد الكريم، المخطوط السابق، ص ص 30، 32.
16. نفسه، ص 18.
17. محمد بن سيد المختار الكنتي: الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، مخطوط، دون رقم، خزانة الشيخ عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، ادرار، الجزائر، ج 1، ص 141، 144.
18. Bernard saffroy: chronique du Touat, centre saharienne, Ghardaïa, Algérie, 1994. P8.
19. أحمد بن يحيى الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1981م، ج2، ص214 وما بعدها.
20. أنظر: محمد بن عبد الكريم المغيلي: فصل الخطاب في رد الفكر للصواب، خزانة الشيخ سيدي عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، ادرار، الجزائر.
21. توجد نسخة من المخطوط بالخزانة البكرية بتمنطيط دون رقم، ونسخة بخزانة الشيخ عبد القادر المغيلي الحي الغربي، ادرار دون رقم. وأيضا أنظر: محمد بن عبد الكريم المغيلي: رسالة في اليهود، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بن حادة وعمر بنميرة، ط1، دار أبي قراف، الرباط، المغرب، 2005.
22. ينظر: عبد القادر زبادية: الحضارة العربية والتأثير الأوربي في إفريقيا جنوب الصحراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 151 وما بعدها.
23. المرض المخوف: هو ما أقعد صاحبه عن الدخول والخروج والتصرف، أو هو ما يخاف على صاحبه الهلاك.
24. محمد باي بلعالم: الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما

يربط توات من الجهات، جزآن ، دار هومه، الجزائر، 2005م، ج2/ ص 86.

25. نفسه، ج2/ ص 99 وما بعدها.

26. هو من يأخذ البستان على صاحبه ليعمل فيه مقابل خمس المحصول أو نسبة أخرى معينة، وقد كثر العمل بهذه الطريقة في توات لاشتغال ملاك الأراضي بممارسة التجارة أو أنشطة أخرى كما كانت تستغل بها أيضا أراضي الأوقاف والزوايا.

27. توجد العديد من النسخ لهذا المخطوط، منها نسخة تحت يدي.

28. عبد الرحمان بن عمر التنيلاني: تراجم بعض علماء ومشايخ الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني(فهرست التنيلاني)، خزانة تنلان، ادرار، الجزائر، ص31.

29. ورقة أو صحيفة.

30. عبد الرحمان بن عمر التنيلاني: المخطوط السابق، ص 31.

31. محمد باي بلعالم: الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، ط1، دار هومه، الجزائر 2004، ص 40 وما بعدها.

32. أنظر: بابا يونس محمد: فهرس مخطوطات مكتبة جامعة أبادان نيجيريا، تحقيق جون هنويك، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1997م. نفسه: فهرس مخطوطات دار الوثائق القومية النيجيرية بكادونا، تحقيق جون هنويك، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2001م. عبد القادر ماما حيدرة، فهرس مخطوطات مكتبة ماما حيدرة للمخطوطات والوثائق، تحرير أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2000م، ج1/ ص7 وما بعدها. مجموعة من المكتبيين: فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث التاريخية بتمبكتو، تحرير عبد المحسن العباس، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1997. موقع مخطوطات غرب أفريقيا ويضم فهرسة لـ 21000 مخطوط، لأهم مكتبات الغرب الإفريقي (مكتبة هارون بن سيديا بوتليمت موريتانيا، ومكتبة المعهد الموريتاني للبحوث العلمية نواقشط، ومكتبة سيقو بمالي محتفظة بجامعة نورث وسترن في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعهد البحوث في العلوم الإنسانية نيامي بالنيجر، ومركز الشيخ أحمد بابا بتمبكتو.....وغيرها). متاح على: http://www.westafricanmanuscripts.org/default.php ومن الأمثلة على ذلك مخطوط "فتوى في صلاة الجمعة" لمحمد بن مالك التواتي ويوجد في مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث التاريخية بتنبكتو رقم: 2355ج/2.

33. عبد الرحمان بن عمر: المخطوط السابق، ص 31.

34. يقصد هنا الشيخ عمر بن عبد القادر التنيلاني(ت 1152هـ/1739م)

35. نفسه: ص 34.

36. محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي: جوهرة المعاني في تعريف علماء الألف الثاني، خزانة كوسام، ادرار، الجزائر، ص07 وما بعده، محمد عبد القادر بن عمر التنيلاني: المخطوط السابق، ص05.

37. محمد باي بالعالم: الرحلة العلية، المرجع السابق، ج1، ص128، عبد الحميد بكري: المرجع السابق، ص93 وما بعدها.

38. محمد بن عبد الكريم: جوهرة المعاني، المخطوط السابق، ص 43. عبد الحميد بكري: المرجع السابق، ص 67 وما بعدها.

39. مولاي التهامي غيتاوي: الإشراق الكبير في فضائل الشيخ محمد بن الكبير، المؤسسة الوطنية للنشر

والإشهار، الجزائر 2002. عبد الحميد بكري: المرجع السابق ص ص 95، 99

40. عبد الحق بكراوي: الفتوى عند الشيخ بلكبير، أعمال الملتقى الوطني الأول، الشيخ سيدي محمد بن الكبير (المذهب المالكي وجهود علماء المنطقة في نشره وترسيخه، ادرار 10 . 11 رجب 1431هـ /23 . 24 جوان 2010م، ص 223.
41. نفسه: ص ص 224، 225.
42. مولاي التهامي غيتاوي: علاقة الشيخ بأعلام عصره، أعمال الملتقى الوطني الأول الشيخ سيدي محمد بن الكبير، المرجع السابق، ص ص 8 ،9.
43. عبد الحق بكراوي:المرجع السابق، ص 224، 225.
44. مقابلة شفهية مع الشيخ في مستشفى أدرار بتاريخ 18 ابريل 2009.
45. محمد باي بلعالم ، الرحلة العلية، مرجع سابق، ج2، ص 401 وما بعدها .
46. توجد منه عديد النسخ في خزائن توات منها نسخة في خزانة كوسام، ونسخة في خزانة الشيخ باي بالعالم باولف.
47. المخطوط موجود بخزانة الشيخ باي بالعالم باولف.
48. توجد نسخة في خزانة الشيخ باي بالعالم.
49. توجد نسخة منها في خزانة الشيخ باي بالعالم باولف، ونسخة في خزانة بعبد الله بتيمي.
50. محمد بن العالم الزجلاوي: نوازل الزجلاوي، مخطوط، بدون ترقيم، خزانة كوسام، ادرار، الجزائر، ص 31.
51. محمد جرادي: النوازل التواتية منهجها وخصائصها، المرجع السابق، من ص 204 إلى ص 206.
52. محمد بن عبد الرحمان البلبالي وآخرون: غنية المقتصد السائل فيما وقع بتوات من القضايا والمسائل(الغنية البلبالية)، مخطوط، دون ترقيم، خزانة ملوكة، ادرار، الجزائر، ص 12.
53. عبد الله بن محمد العياشي، المصدر السابق، ج1، ص ص 84، 85.
54. محمد بن العالم الزجلاوي: المخطوط السابق، ص 31.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1981م.
- أعمال الملتقى الوطني الأول الشيخ سيدي محمد بن الكبير (المذهب المالكي وجهود علماء المنطقة في نشره وترسيخه، ادرار 10 . 11 رجب 1431هـ /23 . 24 جوان 2010م.
- بابا يونس محمد: فهرس مخطوطات دار الوثائق القومية النيجيرية بكادونا، تحقيق جون هنويك، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2001م.
- بابا يونس محمد: فهرس مخطوطات مكتبة جامعة أبادان نيجيريا، تحقيق جون هنويك، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1997م.
- ابن بطوطة: تحفة النظار في غريب الأمصار وعجائب الأسفار، دار صادر، بيروت، 2001م.
- الحاج ابن الدين الأغواطي: رحلة الأغواطي في شمالي افريقية والسودان والدرعية، ترجمها من العربية إلى الانجليزية ويليام ب .هودسون، وترجمها إلى العربية أبو القاسم سعد الله، وأوردها في كتابه أبحاث وأراء في

تاريخ الجزائر، ج2، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1990م.
– الحسن ابن محمد الوزان (ليون الإفريقي): وصف إفريقيا، ترجمة محمد حاجي، ومحمد الأخضر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983م.
– عبد الحميد بكري: النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14 هـ، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2005م.
– عبد الرحمان بن عمر التنيلاني: تراجم بعض علماء ومشايخ الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني،(فهرست التنيلاني)، خزانة تنلان، ادرار ، الجزائر.
– عبد القادر زبادية: الحضارة العربية والتأثير الأوربي في إفريقيا جنوب الصحراء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.
– عبد القادر ماما حيدرة، فهرس مخطوطات مكتبة ماما حيدرة للمخطوطات والوثائق، تحرير أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2000م.
– عبد الله بن محمد العياشي: الرحلة العياشية 1661م .1663م، تحقيق د سعيد الفاضلي و د سليمان القرشي، جزآن، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، افبارات العربية المتحدة، 2006.
– مبارك جعفري: العلاقات الثقافية بين توات والسودان الغربي خلال القرن 12 هـ، دار السبيل للنشر والتوزيع، بن عكنون الجزائر، 2009.
– مجموعة من المكتبيين: فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث التاريخية بتمبكتو، تحرير عبد المحسن العباس، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1997.
– محمد الطيب بن الحاج عبد الرحيم(ابن بابا حيدة): القول البسيط في أخبار تمنطيط، تحقيق فرج محمود فرج، ديوان المطبوعات الجامعية و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.بدون تاريخ.
– محمد باي بلعالم: الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، جزآن ، دار هومه، الجزائر، 2005م.
– محمد باي بلعالم: الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنيلاني، ط1، دار هومه، الجزائر 2004.
– محمد بن العالم الزجلاوي: نوازل الزجلاوي، مخطوط، بدون ترقيم، خزانة كوسام، ادرار، الجزائر.
– محمد بن سيد المختار الكنتي: الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، مخطوط، خزانة الشيخ عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، ادرار، الجزائر.
– محمد بن عبد الكريم المغيلي: فصل الخطاب في رد الفكر للصواب، خزانة الشيخ سيدي عبد القادر المغيلي، الحي الغربي، ادرار، الجزائر.
– محمد بن عبد الكريم المغيلي: رسالة في اليهود، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بن حادة وعمر بنميرة، ط1، دار أبي قراف، الرباط، المغرب، 2005.
– محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي: درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام: مخطوط، خزانة كوسام، أدرار، الجزائر.
– محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي: جوهرة المعاني في تعريف علماء الألف الثاني، خزانة كوسام ، ادرار، الجزائر. – محمد بن عبد الرحمان البلبالي وآخرون: غنية المقتصد السائل فيما وقع بتوات من القضايا

والمسائل(الغنية البلبالية)، مخطوط، بدون ترقيم، خزانة ملوكة، ادرار، الجزائر.
– مولاي التهامي غيتاوي: الإشراق الكبير في فضائل الشيخ محمد بن الكبير، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر 2002، – نياني ج .ت وآخرون: تاريخ افريقيا العام، المجلد الرابع (أفريقيا من ق 12 إلى ق 16)، اليونسكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1988م.
Bernard saffroy: chronique du Touat, centre saharienne, Ghardaïa, Algérie, 1994. P8-

Les grands hommes de "Fatoua" et les questions modernes en Touat au sud-ouest de l'Algérie Entre le 12 et 14 siècles de Hidjra

Mobarek DJAAFRI (*)(**)

résumé:

La région de Touat et parmi les régions les plus connu par son grand nombre de savants *Fouqahaa* et *Oulamaa* cela depuis des siècles, et jusqu' aujourd'hui, citant par exemple *Abdelkrim El Maghili* et *Alasnoni, El Jouzi*, ... etc.

Les bibliothèques privées de la région de Touat contiennent plusieurs livres de *Fataoua* et *Naouazil* (législation selon la Chariaa Islamique) comme "*El Ghounnia el belbalia"* et "*Naouazil el Zajlaoui*" et "*Naouazil el El-jentouri*".

Quand au savants, réside à Touat aujourd'hui des grands noms de fatoua comme "*Cheikh Sidi Mohammed Bellekbir*", qui forme lui seul une école indépendante de (Fiqh) et de (Fatoua), cette dernière qui est connu surtout par la tolérance.

(*) Maître-assistant "A" - Département d'histoire - Faculté des sciences humaines et sociales - Université d'Adrar

(**) Doctorant au Département d'histoire - Faculté des sciences humaines et sociales - Université d'Alger2

Revue des Recherches et des Etudes

Périodique académique, semi annuelle, savante, international, émis par l'université d'EL-Oued
ISSN 1112 - 4958

