وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور

# مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة

تصدر بجامعة الجلفة

العدد 28 / جوان 2018

ISSN;2253-0339

الايداع القانوني 1934-2011

الرئيس الشرفي :

أ.د بلقومان برزوق رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة

مدير المجلة :

الدكتور لحرش أسعد المحاسن

مسؤول النشر :

الدكتور شريط محمد

رئيس التحرير :

الدكتور بشيري عبد الرحمن

الهيئة العلمية:

| | | | |
|---|---|---|---|
| أ.د عبد القادر بن حرزالله | جامعة باتنة | أ.د. طعيبة أحمد | جامعة الجلفة |
| أ.د محمد حجازي | جامعة باتنة | د.هزرشي عبد الرحمن | جامعة الجلفة |
| د. بن مرزوق عنتره | جامعة المسيلة | د.صدارة محمد | جامعة الجلفة |
| أ.عبد الستار عبد الحق الحلوجي | مصر | د.جمال عبد الكريم | جامعة الجلفة |
| د شاربي محمد | جامعة سعيدة | د.معيزة عيسى | جامعة الجلفة |
| د.حمام محمد | جامعة الجلفة | د.بورزق أحمد | جامعة الجلفة |
| د.فيرم فاطمة الزهراء | جامعة الجلفة | د.سمية سعال | مركز الحضارة الأغواط |
| أ.د يوسف أبو زغاريد | الأردن | د. نورة بن وهيبة | جامعة الطارف |
| د.محمود محمد زكي | مصر | أ.شلالي رضا | جامعة الجلفة |
| د.الكر محمد | جامعة الجلفة | د.حتحاتي محمد | جامعة الجلفة |
| أ.خديجة سبخاوي | جامعة البليدة | أ. حبيرش لعزيز أحمد | جامعة بجاية |
| د.لدغش سليمة | جامعة الجلفة | أ. لعروسي سليمان | جامعة الجلفة |
| د.دفون محمد | جامعة الطارف | د لدغش رحيمة | جامعة الجلفة |
| د.عبد الله الرشدي | دار الحديث الحسنية المغرب | د. هلالي مسعود | جامعة الجلفة |

# قواعد النشر في المجلة

**تصدر مجلة التراث في شكل دوري ضمن الميادين التي تعنى بالبحوث و الدراسات الاجتماعية و الانسانية من كافة الأساتذة باحثي الجامعات و يشترط في الدراسات و الابحاث المراد نشرها ما يلي :**

- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر في أي مجلة أو جزء من كتاب أو مذكرة أو أطروحة .
- أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي و الموضوعية و الأصالة.
- تقدم المقالات مكتوبة فيما لا يتجاوز 20 صفحة.
- أن تكون الهوامش في مدرجة بطريقة آلية.
- أن تكتب أسماء الباحثين و رتبهم العلمية والجامعة التي يعملون لديها.
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها.
- ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية.
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- ترسل البحوث و جميع المراسلات الخاصة بالمجلة، إلى المنصة الإلكترونية للمجلات العلمية الجزائرية asjp.cerist.dz .

# قائمة المحتويات

مظاهرُ الوسطيَّة في المقرَّرات الشرعيَّة العلاقة بين مقرَّرات الثَّقافة الإسلاميَّة والمقرَّرات الفقهيَّة–نموذجاً–
الدكتور عمر محمود حسن، السعودية..... 1

مشكلات نشر البحوث العلمية في الجزائر من وجهة نظر الأساتذة الجامعيين ..... 15
الأستاذة: عيادي نادية والأستاذ: مراد كشيشب ،. الطارف. الجزائر ..... 15

علم الفلك عند قطب الأئمة الشيخ أطفيش من خلال تفسيره الموسوم بـ: تيسير التفسير القمر نموذجا .... 25
الأستاذ: بكير بوعروة، غرداية ..... 25

ضرورة التجديد الفقهي عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء–الأسباب والنتائج–..... 42
سعدون شعيب جامعة الحاج لخضر باتنة 1. الجزائر. ..... 42

صورة المرأة في المثل الشعبي الجزائري قراءة سوسيولوجية لمجموعة من الأمثال ..... 54
سميحة يونس برج بوعريريج. الجزائر..... 54

سلطة المحكمة في تقدير الحق في طلب القسمة دراسة تحليلية على ضوء القانون المدني الجزائري والمقارن. ..... 65
رحابي عبدالمجيد، باتنة. الجزائر..... 65

دور وأهمية القصيدة الشّعبية في حفظ الذاكرة الشّعبية ..... 78
الأستاذ نوري قسميه جامعة زيان عاشور، الجلفة. ..... 78

الدورات التدريبية ودورها في إعداد الدعاة..... 99
فتيحة حشاش، جامعة باتنة1. الجزائر ..... 99

الهيكل التنظيمي بالمؤسسة الإقتصادية الجزائرية: المؤسسة المينائية بسكيكدة نموذجا– الأهمية والأبعاد–
الأستاذة: بـوزيان راضية والأستاذة مـذكور رشيدة، الطارف– الجزائر.....112

المنهج القرآني وثقافة الحوار الحضاري في الحضارة الإسلامية ..... 126
الأستاذ وجدان فريق عناد، جامعة بغداد. العراق..... 126

المشاكل البيئية وتأثيرها على السياحة "دراسة حالة شاطىء مامايا برومانيا" ..... 136
الأستاذة ماهر عودة الشمايلة، جامعة الشارقة. الشارقة ..... 136

القول المختار في تفسير قوله تعالى ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾ ..... 157
الأستاذ أحمد بن فارس السلوم قسم الدراسات الإسلامية كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، السعودية ..... 157

الشباب وإشكالية العزوف عن العمل في ظل متطلبات التنمية الإقتصادية..... 175
الأستاذ أحمد عبد الحكيم بن بعطوش والأستاذ مراد رباحي – جامعة باتنة1، الجزائر ..... 175

الرحلة الحجازية في العهد العثماني (1518–1830) مصدر أساسي للكشف عن الحدث التاريخي الإجتماعي–الآفات الاجتماعية نموذجا– ..... 187
الأستاذة لبصير سعاد. المدرسة العليا للأساتذة، قسم التاريخ والجغرافيا ..... 187

الإنتقال إلى الحوكمة المحلية في الجزائر دراسة في التحديات والآليات..... 200
مرزوق عنترة، جامعة المسيلة. و سي حمدي عبد المؤمن، جامعة المسيلة. الجزائر..... 200

الأحياء المتخلفة ..... 217
الأستاذ فلاح عبود. قسم علم الاجتماع الحضري. جامعة عباس لغرور خنشلة، الجزائر. ..... 217

أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية..... 230
المعتصم بالله أحمد الخلايلة، قسم العلوم السياسية، جامعة مؤته، الأردن..... 230

أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبقة في الإقتصاد الإسلامي ..... 256
الأستاذ قويدري محمد أستاذ التعليم العالي في كلية العلوم الاقتصادية جامعة عمار ثليجي بالأغواط ..... 256
والأستاذة سبع فاطمة الزهراء ملحق بالبحث في مركز البحث في العلوم الاسلامية و الحضارة الأغواط ..... 256

قاعدة مراعاة الخلاف وتطبيقاتها في الأحوال الشخصية– دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري الدكتور رصاع موسى، كلية الحقوق والعلوم الإسلامية، جامعة معسكر. الجزائر.282

الإرهاب الإلكتروني و انعكاساته على الأمن الإجتماعي– دراسة تحليلية–.....295

الأستاذة صباح كزيز جامعة محمد خيضر بسكرة.....295

والأستاذة أمال كزيز جامعة قاصدي مرباح ورقلة.....295

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol: 8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# مظاهرُ الوسطيَّة في المقرَّرات الشرعيَّة

## العلاقة بين مقرَّرات الثَّقافة الإسلاميَّة والمقرَّرات الفقهيَّة –نموذجاً–

الدكتور عمر محمود حسن، كلية الآداب جامعة الملك فيصل.

## مقـدمـــة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

**الوسطيَّة** هي سمة هذه الأمة، ومحور تميزها عن الأمم، جعلها الله ﷻ خاصيَّة من خصائصها، تكرماً وتفضلاً منه ﷻ، حيث يقول ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة:143].

ومن المعلوم أنَّ الشباب يمثِّل رأس مال الأمة ومصدر قوَّتها وعزَّتها، وذلك لما يمتلكونه من طاقات وقدرات، ولما لهم من دورٍ فعَّالٍ في عملية النُّهوض والرُّقي، ولذا إذا أدركت الأمة كيفية المحافظة عليهم ورعايتهم حينئذٍ تؤدِّي رسالتها في الحياة خير أداء، حاضرها ومستقبلها.

ولا شكَّ أنَّ الجامعة باعتبارها مؤسسةً تعليميةً تقف على رأس النظام التعليمي في المجتمع، ولذلك لها الدور الأساس في حماية الشباب من الانحراف والانجراف خلف الأفكار المشوشة المنحرفة عن الصراط المستقيم، وذلك عن طريق تربيتهم على ثقافة الوسطيَّة والاعتدال، ومساعدتهم على اكتسابها معنىً وسلوكاً، وذلك عبر عدة قنوات ووسائل، ولعلَّ من أهمها المقررات الدراسية[1].

**أهمية البحث:**

يهدف البحث إلى:

محاولة إبراز الدور الذي يمكن أن تقوم به المقررات الشرعيَّة بصفة عامة والمقررات الفقهية بصفة خاصة، في إحياء منهج الوسطيَّة والاعتدال في فكر طلبة الجامعة.

التركيز على بيان دور المقررات والمناهج الدِّراسيَّة في تثبيت هذا المنهج وتعزيز قِيَمِه من خلال نموذج العلاقة التكاملية بين مقررات الثقافة الإسلامية والمقررات الفقهية.

**مشكلة البحث:**

تمثَّلت مشكلة الدراسة في تأثُّر فئة من الشباب المسلم –وطلاب الجامعة منهم– بالفكر المتطرِّف بِشِقَّيْه: العلماني والإسلامي.

(1) طبعاً هذه المهمة الملقاة على عاتق الجامعة ليست بالسهلة والمَيَسَّرة، بل هي من الصعوبة بمكان، تحتاج إلى دراسة وتخطيط من خلال منظومة عمل متكاملة.

ولا يخفى على أحدٍ أنَّ المؤسسات التربوية والدعوية وعلى رأسها الجامعات تقع عليها المسؤولية الكبرى في تنمية المجتمع وتطويره، من خلال إعداد الناشئة إعداداً سليماً، من خلال العمل المتكامل بين القائمين على التعليم وهم أساتذة الجامعات المؤهلين، والذين يحملون الفكر الوسطي، وبين طبيعة المقررات الدراسية التي تُنْقَل منها المعلومة لتغذِّي فكر الطالب.

**خطة البحث:**

قسمت بحثي هذا إلى: تمهيدٍ، ومبحثين، وخاتمة، على النحو الآتي:

**التمهيد:** ويتناول: تعريف الوسطيَّة، المقررات الشرعيَّة، الثقافة الإسلامية.

**المبحث الأول:** مظاهر الوسطيَّة في المقررات الشرعيَّة. ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الوسطيَّة في التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: مظاهر الوسطيَّة في المقررات الشرعيَّة.

**المبحث الثاني:** العلاقة بين مقرَّرات الثَّقافة الإسلاميَّة والمقرَّرات الفقهيَّة. ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: دور المقررات الفقهية في ترسيخ منهج الوسطيَّة.

المطلب الثاني: العلاقة التكاملية بين مقررات الثقافة الإسلامية والمقررات الفقهية في ترسخ الفكر المعتدل.

**خاتمة:** وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات.

هذا وأسأل الله تعالى أن يلهمني الرُّشد والصَّواب، وأن يمنحني التوفيق، وأن يتمِّم هذا العمل بالنجاح والقبول، إنه خير مأمول، وأكرم مسؤول.

**تمهيد**

**تعريف الوسطيَّة، المقررات الشرعيَّة، الثقافة الإسلامية**

**معنى الوسطيَّة:**

**الوسطيَّة لغة:** مادة (وسط) في اللغة ترد على عدة معانٍ متقاربةٍ، منها:

العدل والخيار: الوَسَطُ، من كل شيء: أعدله. ويقال: شيء وسط، أي بين الجيد والرديء. جاء في التنزيل: (ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ)، قال الزجاج: فيه قولان، قال بعضهم: أي عدلاً، وقال بعضهم: خياراً. اللفظان مختلفان والمعنى واحد، لأن العدل خير، والخير عدل[1].

مابين طرفي الشيء: يقال وسط الشيء: أي مابين طرفيه. وأوسط الشيء أفضله وخياره كوسط المرعى خير من طرفيه[2].

---

([1]) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص/691، مادة (الوسط)، وتاج العروس، للزبيدي، 167/20، مادة (و س ط).

([2]) لسان العرب، لابن منظور، 427/7-428، مادة ( وسط).

وقد وصف القرآن الكريم المتوسِّط في السلوك وتطبيق شرع الله بالمقتصد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾[فاطر:32]، ووصَف الشَّريعة الرَّبانية بالاعتدال والاستقامة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام:153].

**الوسطيَّة في الاصطلاح الشرعي:**

حينما تطلق الوسطيَّة فإنَّه يراد بها عدم الغلو في الدين، وعدم التنطُّع في تطبيق أحكامه من جهة، وعدم الركون إلى الدنيا وشهواتها، بما يؤدي إلى التَّفلُّت من الأحكام الشرعيَّة من جهة أخرى. فالوسطيَّة في العرف الشائع تعني: الاعتدال في الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والمعاملة والأخلاق. وهذا يعني أنَّ الإسلام دين معتدل، غير جانح ولا مفرِّط في شيء من الحقائق، فليس فيه مغالاة في الدِّين، ولا تطرُّف ولا شذوذ في الاعتقاد، ولا استكبار ولا خنوع ولا ذل ولا استسلام ولا خضوع وعبودية لغير الله ﷻ، ولا تشدُّد، ولا تهاون ولا تقصير، ولا تساهل أو تفريط في حقٍّ من حقوق الله ﷻ، ولا حقوق الناس، وهو معنى الصلاح والاستقامة[1].

فهي منهج في فهم الشرع، ومنهج في التدين، ومنهج في العمل والسلوك، ومنهج في التعامل مع الآخرين.

**المقصود بالمقررات الشرعيَّة:**

المقرَّر لغة: اسم مفعول من (قرَّر)، وهو الثابت المعترَف به، يقال: منهاجٌ مقرَّر[2].

المقَرَّر: (في الاصطلاح المدرسي): مجموعة موضوعات يفرض دراستها على الطالب في مادة ما في مرحلة معينة[3].

**تعريف الثقافة الإسلامية:**

**الثقافة لغة:** مصدر الفعل ثَقَفَ، ولها عدة معانٍ في اللغة، منها:

الفطنة والذَّكاء، ورجلٌ ثَقِفٌ، وثَقُفٌ، وثَقْفٌ. والمراد: أنَّه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه[4].

الحذق: ثقف الشيء: حذقه. ورجل ثقف: هو الحاذق في إدراك الشيء وفعله[5].

---

([1]) مقال: إذا اختلَّ ميزان الحق والعدل والتوسط في الأمور، أ.د.وهبة الزحيلي، ص/9-10.

([2]) معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار، 1797/3، مادة (ق ر ر).

([3]) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 725/2، مادة (قرر)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، 1797/3.

([4]) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، 216/1، مادة (ثقف).

([5]) لسان العرب، لابن منظور، 19/9، مادة (ثقف)، والتوقيف على مهمات التعريف، للمناوي، ص/116.

وقد عرَّف مجمع اللغة العربية الثقافة بـ: هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها[1].

**المقصود بالثقافة الإسلامية:**

يُراد بالثقافة الإسلامية: تلك الثقافة التي ترتكز في الأساس الأول على أصول ومبادئ الإسلام، ولذلك عرِّفت الثقافة الإسلامية بتعريفات عدة، مفادها ترسيخ عقيدة المسلم، وتوضيح معالم هذا الدين، وإسعاد كل البشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم[2]، من هذه التعريفات:

جملة العقائد والتَّصورات، والتشريعات، والسلوكيات، والعادات، والمعارف، والفنون، واللغة، التي تُكوِّن شخصية الفرد المسلم، وهُويَّة الأمة المسلمة وفق تعاليم الإسلام[3].

معرفة التحديات المعاصرة المتعلقة بمقومات الأمة الإسلامية ومقومات الدين الإسلامي[4].

فالملاحَظ من هذا التعريف أنه يجعل الثقافة الإسلامية علماً جديداً، له موضوعاته الخاصة التي تميزه عن غيره من العلوم الإسلامية كالعقيدة والحديث أو التفسير أو الفقه أو الأصول، وأنه علم أوجدته الأحداث والدراسات المعاصرة.

## المبحث الأول: مظاهر الوسطيَّة في المقررات الشرعيَّة

### المطلب الأول: الوسطيَّة في التَّشريع الإسلامي

إنَّ أحكام التَّشريع الإسلامي بُنِيَت على المرونة والسعة؛ لاتساعها واستيعابها لكلِّ الظروف والأحوال التي تمرُّ بالعباد.

و لما كانت الشَّريعة الإسلامية شريعة البشرية من يوم أرسل الله بها النبي ﷺ إلى يوم يرث الله الأرض ومن عليها، كان لابُدَّ لها –لتضمن وتؤمن مصالح البشر دائماً– من أن تكون نصوصها مرنة تحتمل كل تطور الأزمنة وتبدل العصور وتواكب الجديد[5].

قال الشاطبي ’: (إن الحمل على التَّوسُّط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح)[6].

ومن المعلوم أنَّ الشباب المسلم في كل الشعوب الإسلامية، هو الذي يقع عليه العبء الأكبر في مستقبل حياتها، وذلك من خلال إقامة الدين، والقيام بالأمانة العظيمة التي تحمَّلها الإنسان، وهم أحوج ما يكونون إلى معرفة المنهج الوسطي الذي اختص الله ﷻ به هذه الأمة في فهم أحكام الشريعة، وفي الدعوة إلى الله تعالى على أساسه، وهو منهج تفرد به الإسلام دون سواه.

---

([1]) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 98/1، مادة (ثقف).

([2]) انظر: الثقافة الإسلامية والتحديات المعاصرة، د.إيمان سعد الدين، ص/15

([3]) انظر: الثقافة الإسلامية، د.علي با دحدح، ص/15.

([4]) انظر: مقدمات في الثقافة الإسلامية، د.مفرح القوسي، ص/28.

([5]) انظر: بحوث في علم أصول الفقه، د.أحمد الحجي الكردي، ص/44- 4.

([6]) انظر: الموافقات، للشاطبي، 280/5.

حيث إنَّ شريعة الإسلام تقوم على مبدأ الاعتدال في كل شيء أَمرت به؛ فلا إفراط ولا تفريط[1]، والشواهد على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة، منها على سبيل المثال:

- قوله ﷻ: ﴿۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١﴾ [الأعراف:31].

- وقوله ﷻ أيضاً: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا ٢٩﴾ [الإسراء:29].

- ويقول ﷺ: ((**كلوا واشربوا والبسوا وتصدَّقوا في غير إسراف ولا مخيلة**))[2].

- وعن أنس ﷺ قال: ((**جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عباد النبي ﷺ، فلما أخبروا، كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا؛ فإنِّي أصلِّي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله؛ إنِّي لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكنِّي أصوم وأفطر، وأصلِّي وأرقد، وأتزوَّج النِّساء، فمن رغب عن سنَّتي؛ فليس منِّي**))[3].

فنلاحظ في هذه النصوص الشرعية أنَّها أرادت أن تسيَّر الصحابة ﷺ وتؤسسهم على المنهج الوسطي الاعتدالي، وهذا ما يتوجب على كل مسلم أن يسير عليه، وأن يتخذه منهجاً له في حياته، لأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4]!.

فواجبٌ على شبابنا أن يتعلموا الهدي النبوي بشموليته؛ لأنه النموذج الأمثل للوسطية الحقة، فيتربَّوْا عليه وعلى قيمه، ليسعدوا في الدنيا والآخرة.

ولذا نلمح في وسطية التَّشريع الإسلامي عدة ملامح منها:

**أولاً: الخيرية:**

وتعني أن التكاليف الشرعيَّة هي الخير كله وهي الأفضل للمكلف، وأن ما عداها لا خير فيه.

**ثانياً: اليسر ورفع الحرج والوسع في التكليف:**

فالشريعة مبناها على التيسير ورفع الحرج والمشقة، كما أن التكاليف الشرعيَّة لا تستنفد كل طاقة المكلف: لأن الله – جلت قدرته ووسعت رحمته– أراد بهذه الأمة اليسر ولم يرد بها العسر، كما أخبر الله ﷻ: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ

---

(1) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد شلبي، ص/288.

(2) أخرجه البخاري، كتاب: اللباس، باب: قوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده)، 2180/5.

(3) أخرجه البخاري، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، 1949/5، برقم (4776).

(4) أي أن النصوص الشرعية نزلت في الصحابة ولكنها خاطبت المسلمين جميعاً على مر الأزمنة والأمكنة.

الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) [البقرة:185].

ولذلك نجد النبي ﷺ يحذِّر من منهج التَّشديد على النفوس بالعبادة والطاعة، حيث يقول: ((**لا تشددوا على أنفسكم، فإنما هلك من كان قبلكم بتشديدهم على أنفسهم**)[1].

**ثالثاً: مراعاة اختلاف الناس بعضهم عن بعض:**

ففي بعض الحالات يراعي الشرع حال المخاطب، فيخاطبه بما يناسبه ويلائمه، كما أن الشرع يراعي أيضاً الأحوال المختلفة للأمة الإسلامية.

**المطلب الثاني: مظاهر الوسطيَّة في المقررات الشرعيَّة**

يعتبر التوازن في الشريعة الإسلامية من أبرز خصائص ومميزات التشريع فيها، ويشمل هذا التوازن جميع الجوانب التشريعية عن طريق اجتناب الغلو والتَّنطُّع في أمور الدين، وبهذا تكون الوسطيَّة سمة ثابتة وبارزة في كل باب من أبواب الإسلام: في العقيدة والتشريع، وفي الأخلاق والسلوك، وحتى في كسب المال والتعامل فيه ومطالب النفس ورغباتها[2].

ومن هذه المظاهر: الوسطيَّة في العقيدة -واقتصرت فيها على جانب من الوسطيَّة في الاعتقاد الصحيح في الله ﷻ ورسله الكرام-، والوسطيَّة في العبادة -وبيَّنتُ فيها كيف يسَّر الله ﷻ على عباده أداء العبادة ورفع عنهم الحرج فيه-، والوسطيَّة في التشريعات وكيف بُنِيَت على التدرُّج والتيسير.

**أولاً: الوسطيَّة في العقيدة:**

لاشك أن الوسطيَّة تعد من أبرز الخصائص والمميزات التي تختص بها العقيدة الإسلامية، وتنفرد بها عن سائر العقائد المنحرفة، أو الأفكار والمذاهب الفلسفية المختلفة.

فهي تعني أنَّ مِلَّة الإسلام وسط في الملل، فالمسلمون وسط في أنبياء الله ورسله وعباده الصالحين، لم يغلوا فيهم كما غلت النصارى فاتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﷻ.

ولا جفوا عنهم كما جفت اليهود، فكانوا يقتلون الأنبياء بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، وكلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم كذبوا فريقاً وقتلوا فريقاً.

بل المؤمنون آمنوا برسل الله وعزروهم ونصروهم ووقروهم وأحبوهم وأطاعوهم، ولم يعبدوهم ولم يتخذوهم أرباباً.

**ثانياً: الوسطيَّة في العبادات:**

---

([1]) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب: من اسمه سهل، 73/6، برقم (5551). جاء في مجمع الزوائد للهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، وثقه جماعة، وضعفه آخرون. 62/1.

([2]) انظر: بحث مقررات الفقه الإسلامي في الجامعات، د.عبدالستار الهيتي، ص/9.

لقد شرعت العبادات في الإسلام لتتناسب مع طبيعة قدرة الإنسان دون ثقل عليه أو مشقة، فإذا حدثت مشقةٌ كانت هناك رخصةٌ شرعيةٌ لها ضوابطها يلجأ إليها المسلم عند الضرورة، والشواهد على ذلك كثيرة منها:

ورد أنه ﷺ دخل المسجد وحبل ممدود بين ساريتين فقال: ((**ما هذا؟... قالوا: لزينب تصلي فإذا كَسِلَت أو فترت أمسكت به. فقال: حُلُّوه.. ليصل أحدكم نشاطه فإذا كَسِل أو فَتَرَ قَعَد**))[1].

**ثالثاً: الوسطيَّة في التشريع:**

لقد قام التشريع الإسلامي على أسس ثلاثة:

عدم الحرج.

وقلة التكاليف.

والتدرج في التشريع.

فليس في التكاليف الشرعية شيءٌ من الحرج والشدة، وليس في أحكام القرآن مما يعسر على الناس وتضيق به صدورهم، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج:78].

كما امتازت الشَّريعة الإسلامية عمَّا تقدَّمها من الشرائع بقلة التكاليف، فلم تثقل كواهل أتباعها بالأوامر والنواهي بل سلكت بهم طريقاً وسطاً لا إعنات فيه بكثرة التكاليف ولا إرهاق.

ويمكن أن نخلص إلى القول بأن الحكمة من ذلك: التخفيف عن العباد، والاعتدال والرغبة في أن يسير المكلف على الصراط المستقيم، وأن لا يتعرَّض للانقطاع عن العبادة أو بغض للشَّرع أو العبادات أو كراهية التكاليف، وفي هذا تأكيد لإقامة الاعتدال والتوازن بين المصالح وتقدير للواقع الإنساني والضعف البشري.

**المبحث الثاني: العلاقة بين مقرَّرات الثَّقافة الإسلاميَّة والمقرَّرات الفقهيَّة**

يمتاز علم الفقه من بين علوم الشريعة الأخرى في تأكيده على مبدأ الوسطيَّة من خلال قبول الرأي الآخر، والتعامل معه بكل عقلية ومنطقية، بعيداً عن الأنانية والكراهية.

وهذا المنهج سار عليه جميع الفقهاء؛ إذ إنَّ غايتهم كانت متوجِّهة للوصول إلى الحكم الشرعي من خلال الاجتهاد في القضيَّة المطروحة، ومبدأهم في ذلك قولهم: (مذهبنا راجح يحتمل الخطأ، ومذهب غيرنا مرجوح يحتمل الصواب).

---

([1]) أخرجه مسلم، كتاب: صلاة المسافر وقصرها، باب: أمر من نعس في صلاته ...، 541/1، برقم (784).

**المطلب الأول: دور المقررات الفقهية في ترسيخ منهج الوسطيَّة**

إنَّ الناظر والباحث في الفقه الإسلامي يجد جملة من الخصائص الوسطيَّة التي لا تعترف أصلاً بوجود الإفراط والتفريط، التَّحلُّل والتَّزمُّت، ولا يمكن أن نتصور وجود وسطية حيوية بدون تعدُّدية في الفكر والطرح والاجتهاد، وهذا مناط الفقه الإسلامي وجوهر الأحكام والتشريعات الواردة فيه.

والمتتبع للفقه الإسلامي يجد فيه الثابت والمتغير من الأحكام، وهما بُعدان أساسيان لخلود التشريع الإسلامي وصلاحيته لكلِّ زمان ومكان، وتوافقه مع البيئات والطباع، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على ملائمة شريعة الإسلام لفطرة الإنسان، جامعاً بين الثبات والمرونة، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته.

فهو يمتاز بمرونته وقابليته للبقاء بسبب وفائه بحاجات الناس ومصالحهم المشروعة. وهذه الخصيصة، أوضح دليل على صلاحية الشريعة الإسلامية، للعموم والبقاء، لأنَّ الفقه الإسلامي، ليس إلا وجهاً من وجوه الفهم والتفسير والبيان لنصوص الشريعة وأحكامها، وتطبيقاً لمبادئها وقواعدها على جزئيات الواقع والأحداث والأزمنة والأمكنة ومصالح الناس[1].

وتأكيداً لهذا المبدأ المتأصِّل في الفقه الإسلامي، يقول ابن القيم ': (الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة)[2].

وإذا استعرضنا خصائص الفقه الإسلامي ومميزاته فإننا سنجد من خلال تلك الخصائص دعوة واضحة إلى الاعتدال والوسطيَّة، ونبذ التشدُّد والتزمُّت. وليزداد الأمر ايضاحاً لا بد من الوقوف على تلك الخصائص، ودورها في تعزيز مبدأ الوسطيَّة[3].

**الخاصية الأولى: الربَّانية**

وتعني أنَّ أحكام الفقه الإسلامي وتشريعاته صادرة من الله ﷻ، ويترتَّب على ذلك أنها إنَّما شُرعت لتوجد الإنسان الصالح المستقيم المعتدل في فكره ومنهجه، وفي هذا يقول الله ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك:14]. فجاءت تشريعاته وأحكامه متوافقة مع الطبيعة السَّوية؛ ولذلك فهي تحقق مبدأ الوسطيَّة التي تعني الاعتدال في التَّشريع والتوجيه.

ولذا يمكن القول بأن خاصِّية الربانية تمنح الفقه الإسلامي منهجاً وسطاً وطريقاً معتدلاً ينأى عن التطرف ويدفع باتجاه تحقيق الأصالة في التشريع والعقلانية في التنفيذ، وبذلك يتحقق الاعتدال والتوازن اللذان هما جوهر الوسطيَّة التي أرادها الله ﷻ لعباده.

---

([1]) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د.عبدالكريم زيدان، ص/67.

([2]) إغاثة اللهفان، لابن القيم، 1/330-331.

([3]) انظر على سبيل الاستزادة والتفصيل: تاريخ الفقه الإسلامي، د.محمد عبداللطيف الفرفور، ص/12-13، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د.عبدالكريم زيدان، ص/66-69.

**الخاصية الثانية: الشمول لجميع متطلبات الحياة**

وذلك يعني: أنَّ الفقه الإسلامي مستوعب لجميع مجالات النشاط والسلوك الإنساني.

فالفقه الإسلامي جاء لتنظيم ما يحتاجه الإنسان في هذا الكون، فنظَّم علاقة الإنسان مع ربِّه، وعلاقته مع نفسه، وعلاقته مع غيره من النَّاس.

فعلاقة الإنسان مع ربِّه نظَّمها من خلال العبادات المتمثلة بـ(أحكام الطهارة والصلاة والصيام وغيرها).

وعلاقة الإنسان مع نفسه نظَّمها من خلال ما شرعه الله ﷻ من أحكام تحفظ النفس والعقل والبدن، وذلك كـ(المطعومات والمشروبات) التي أباح للإنسان تناولها.

وعلاقة الإنسان مع الآخرين نظَّمها الفقه من خلال أحكام المعاملات والعقوبات، كـ(البيع والإجارة والحدود والأقضية وغيرها).

ولذا يمكن القول بأنَّ أحكام الفقه الإسلامي بهذا التوزيع الشمولي تُمثِّل المنهج الوسطي الذي جاء به الإسلام لحياةٍ متكاملةٍ بكل مقوِّماتها.

**الخاصية الثالثة: عدم الحرج وقلة التكاليف**

تمتاز الشَّريعة الإسلامية في كونها مبنيَّة على اليُسر والسَّماحة، ولذلك اشتملت أحكامها على التخفيف بما يلائم الجميع في كل زمان ومكان. والشَّواهد على ذلك كثيرة في كتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ.

ولذ فإنَّ خاصية رفع الحرج وقلة التكاليف في حقيقتها دعوة إلى الوسطيَّة والاعتدال، وعدم التَّنطع والتَّشدد في فهم الشَّريعة وفي تطبيق أحكامها، وهو مقتضى كون هذا الدِّين رحمةً ونعمةً ويسراً.

**الخاصية الرابعة: قابليَّته للتَّطور**

وتعني هذه الخاصية أنَّ أحكام الفقه الإسلامي جاءت مُسايرة للتَّطورات التي مرَّت بها الأمة، وأنَّ قواعده وأحكامه استوعبت المتغيِّرات، ولذلك جاءت القاعدة الفقهية لتقول: [لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان].

وهذا ما يؤكد أنَّ الفقه الإسلامي لا يجمد على المنقول أمام هذه التطورات التي شهدتها وتشهدها الأمة.

ولكن هذا لا يعني الخروج على الثوابت أبداً، فالفقه الإسلامي يقوم على قواعد ثابتة لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، ولكن إنزال الأحكام –التي تُفْهَم وتستنبط من النصوص– على الواقع، ترك الشارع فيها السلطة التقديرية للمجتهد، بحيث يراعي الحكم المستنبط منها اختلاف الظروف والأحوال، وهذا هو جوهر التطور الذي يمتاز به الفقه الإسلامي.

فهذه أبرز وأهم خصائص الفقه الإسلامي —وهي كثيرة ومتعددة، وذلك لكثرة أحكامه وتفصيلاته–، والتي يظهر فيها مبدأ الوسطيَّة في التشريع والتطبيق، بعيداً عن الإفراط أو التفريط.

**المطلب الثاني: العلاقة التكاملية بين مقررات الثقافة الإسلامية والمقررات الفقهية في ترسيخ الفكر المعتدل**

لا شكَّ أنَّ هناك صلةً واضحةً، وارتباطاً وثيقاً بين الثَّقافة الإسلامية وما سواها من العلوم الشرعيَّة الأخرى، فهذه الثقافة نابعة ومعتمدة اعتماداً تاماً على أصول هذا الدين وعقائده وعلومه المختلفة من عقيدة وتفسير وحديث وفقه وأخلاق.

وتهدف الثقافة الإسلامية إلى إبراز النظرة الشمولية الوسطيَّة لتعاليم الإسلام وأحكامه وتشريعاته، وخصائصه، وتعزيزها في النفس والسلوك، وتجنب الفصل بين ما شرعه الإسلام من أحكام تعبدية، ومعاملات مالية، وتشريعات أسرية، وجزاءات عقابية، وعلاقات دولية وغيرها، لأن الإسلام كُلٌّ متكاملٌ، لا يقتصر –كما يظن بعض الناس– على الشؤون التعبدية من صلاة، وصيام، وحج[1]، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل:89].

وحينما نبحث وندقِّق في خصائص الثقافة الإسلامية، نجدها تدعو إلى التوازن والوسطيَّة والاعتدال، وهذا هو منهج الإسلامي الصحيح، إذ إنَّ الإسلام يرى أنَّ الغلو كالتفريط، يخل بالتوازن والاعتدال والوسطيَّة.

وما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أختار أيسرهما وأوسطهما[2].

ولو قسنا ما ترمي إليه الثقافة الإسلامية لوجدنا أنها تلتقي مع المقررات الشرعيَّة بشكل عام والمقررات الفقهية بشكل خاص في تحقيق تلك الأهداف.

وخير شاهد على ذلك الاجتهاد الفقهي وتعدد الآراء واختلاف وجهات النظر فيه، فهو سمة لأهل السنة والجماعة، يثبت أن الوسطيَّة والاعتدال سمة لهذا الدين، حيث إنه وسط بين التشديد المفرط والتيسير غير المنضبط، فالوسطيَّة حقيقة شرعية تنبني عليها جميع أحكام الفقه الإسلامي، سواء ما كان منها متعلقاً بالعبادات أو المعاملات أو أحكام الأسرة أو الحدود أو الجنايات، وما يعرض في الفقه الإسلامي من آراء فقهية متعددة إنما يفيد التكامل العلمي والمنهجي لبيان الصورة الحقيقة للنص الشرعي، ولا يعني بحال من الأحوال التقاطع والتضاد.

فالفقه هو العلم بالأحكام الشرعيَّة العملية المستنبطة من مصادرها التشريعية، والفقه الإسلامي بما يتصف به من مرونة وقدرة على استخراج الأحكام أتاح للثقافة الإسلامية أن تظل حية متجددة وأبعد عنها الجمود والتوقف عن العمل في مواجهة متطلبات الحياة المستمرة.

---

([1]) الثقافة الإسلامية، د.حسن أبو غدة، ص/8.

([2]) أخرجه مسلم، كتاب: الفضائل، باب: مباعدته ﷺ للآثام، 1813/4، برقم (2327).

**خاتمة:**

وبعد، فهذه لمحة سريعة، وقفت من خلالها على تأكيد مبدأ الوسطية في المقررات الجامعية الشرعية، واستعرضت تطبيقًا عمليًا من خلالها العلاقة التكاملية بين المقررات الفقهية ومقررات الثقافة الإسلامية، وبذلك يمكن استخلاص أبرز النتائج على النحو التالي:

الوسطية في العرف الشائع هي: الاعتدال في الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والمعاملة، والأخلاق، فهي تعبِّر عن الوجهة الصحيحة للإسلام.

الثقافة الإسلامية: علمٌ جديدٌ إلى جانب العلوم الشرعية الأخرى، له موضوعاته الخاصة به، أوجدته الأحداث والتَّحديات المعاصرة.

التشريع الإسلامي منذ نشأته أسِّس على المرونة والسعة والاعتدال، وخصائصه التي تميَّز بها تعتبر خير شاهدٍ على ذلك.

الشباب المسلم بصفة عامة –وطلاب الجامعة على وجه الخصوص– يتحمَّل العبء الأكبر في سبيل نهضة الأمة وبناء مستقبلها، وهذا يتطلَّب تربيتهم على المنهج النبوي، لأنَّه النموذج الأمثل الذي يجب أن يُحْتذى في سبيل تحقيق ذلك.

لقد حملت المقررات الشرعية كلها في طيَّاتها الوسطية والاعتدال، سواء في العقيدة أو العبادات أو المعاملات أو أحكام الأسرة، وغيرها من بقية العلوم الشرعية .

لقد تميَّز الفقه الإسلامي في تأكيده على مبدأ الوسطية وذلك من خلال قبوله للآراء الفقهية المتعددة، وعدم جموده على المنقولات أمام هذه التطورات التي تشهدها الأمة.

القاسم المشترك بين المقررات الفقهية ومقررات الثقافية الإسلامية يتمثَّل في أنهما تسعيان إلى جعل الفقيه والمثقف والطالب الجامعي؛ يسير بطريق متوازن معتدل وسط بعيد عن الإفراط والتفريط، طبعاً وهذه من مسؤوليات القائمين على إعداد المقررات الدراسية والمدرسين لها.

**وأما التوصيات فهي:**

أن تعقد ندوات وجلسات حوارية نقاشية تجمع المتخصصين من أعضاء هيئة التدريس والطلاب بين الحين والآخر، لمحاولة استكشاف ما لدى الطالب من مخزون فكري، وتوجيهه توجيهاً إيجابياً، وذلك للمحافظة على الأمن الفكري لدى طلاب وطالبات الجامعة.

اقترح أن يكون بين المقررات الجامعية التي يدرسها الطالب مقرر يسمى بفقه الوسطية، يتعرَّف الطالب من خلاله على المنهج الإسلامي الوسطي المعتدل، في العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، وغير ذلك.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

## قائمة المصادر والمراجع

**إغاثة اللهفان:** محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت715هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض.

**بحوث في علم أصول الفقه:** أ.د.أحمد الحجي الكردي (معاصر)، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

**بحوث ندوة:** دور الجامعات العربية في تعزيز مبدأ الوسطية بين الشباب العربي، جامعة طيبة، المدينة المنورة، عام 1432هـ-2011م، ومن هذه البحوث التي وظفت في البحث:

– مقررات الفقه الإسلامي في الجامعات ودورها في تعزيز مبدأ الوسطية: د.عبدالستار إبراهيم الهيتي.

**تاج العروس من جواهر القاموس:** محمد بن محمد بن عبدالرزاق الزبيدي (ت1205هـ)، دار الهداية، د.ت.

**تاريخ الفقه الإسلامي:** د.محمد عبداللطيف الفرفور (معاصر)، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1: 1416هـ1995م.

**التوقيف على مهمات التعريف:** عبدالرؤوف المناوي (ت 1031هـ)، دار عالم الكتب، القاهرة، ط1: 1410هـ-1990م.

**الثقافة الإسلامية والتحديات الفكرية المعاصرة وحقوق الإنسان:** أ.د. حسن أبو غدة (معاصر)، مطبعة جامعة الملك سعود، الرياض، ط: 1435هـ.

**الثقافة الإسلامية والتحديات المعاصرة:** د.إيمان عبدالمؤمن سعد الدين (معاصرة)، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1427هـ-2006م.

**الثقافة الإسلامية:** د.علي بادحدح وآخرون (معاصرون)، طبع دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، 1425هـ.

**صحيح البخاري:** محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط3: 1407هـ-1987م.

**صحيح مسلم:** مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

**القاموس المحيط:** محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ), دار صادر, بيروت, ط3: 1426هـ-2005م.

**لسان العرب:** أبو الفضل محمد بن مكرم بن على ابن منظور الإفريقي (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3: 1414هـ-1994م.

**مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:** لابن حجر الهيثمي (ت 807هـ)، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ط: 1414هـ-1994م.

**المدخل في التعريف في الفقه الإسلامي:** للأستاذ محمد مصطفى شلبي (معاصر)، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 1405هـ-1985م.

**المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية:** د.عبدالكريم زيدان (ت1435هـ)، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.

**المعجم الكبير:** سليمان بن أحمد الطبراني، تح: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2: 1404هـ-1983م.

**معجم اللغة العربية المعاصرة**: د.أحمد مختار عمر (ت1424هـ)، دار عالم الكتب، ط1: 1429هـ-2008م.

**المعجم الوسيط**: إعداد مجموعة من الأساتذة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

**مقال: إذا اختلَّ ميزان الحق والعدل والتوسط في الأمور**، أ.د.وهبة الزحيلي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، 2010م، العدد (532).

**مقدمات في الثقافة الإسلامية**: د.مفرح بن سليمان القوسي (معاصر)، مطابع الحميضي، الرياض، ط3: 1424هـ-2003م.

**الموافقات**: إبراهيم بن موسى الشهير بالشاطبي (ت790هـ)، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ-1997م.

**النهاية في غريب الحديث والأثر**: المبارك بن محمد بن محمد الجزري, ابن الأثير (ت606هـ), تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية, بيروت, ط: 1399هـ-1979م

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# مشكلات نشر البحوث العلمية في الجزائر من وجهة نظر الأساتذة الجامعيين

الأستاذة: **عيادي نادية** والأستاذ: **مراد كشيشب**. **قسم العلوم الإجتماعية، جامعة الشاذلي بن جديد الطارف. الجزائر**

**الملخص:**

تهدف هذه الورقة إلى معرفة العراقيل والمشاكل التي تواجه الباحث في نشر بحوثه كما يراها الأساتذة الجامعيين، وتحديد ترتيبها. تم الاعتماد على المنهج الوصفي في الدراسة الميدانية وذلك من خلال تطبيق استبيان مشكلات نشر البحوث العلمية من إعداد الباحثين على عينة من الأستاذة الجامعيين، والذين بلغ عددهم 33 أستاذ وأستاذة، تمت معالجة البيانات باستخدام SPSS وقد خلصت الدراسة إلى ما يلي:

كل أفراد عينة الدراسة يسعون لنشر بحوثهم.

تدخل الواسطة في نشر المقالات، وطول المدة الزمنية بين إرسال المقال ونشر المقال.

خضوع بعض المجلات لرأي أشخاص معينين، نشر ورفض بعض المقالات نتيجة قرارات شخصية، تفرد رؤساء تحرير بعض المجلات بقرار النشر.

غياب رقابة قانونية لوزارة التعليم العالي لضبط نشاط المجلات.

طول المدة الزمنية بين إرسال المقال والرد على الباحث، رفض بعض الجامعات للمجلات الصادرة عن المخابر والكليات في المناقشات.

**مقدمة:**

إن نشر المعرفة والثقافة بين مختلف فئات المجتمع غاية تسعى الدول لتحقيقها من خلال النشر العلمي، حيث تهتم الجامعات و مراكز البحوث في العالم أجمع بنشر نتائج أبحاثها العلمية في أوعية النشر المحكمة والتي تتبنى المعايير العلمية الرصينة من دوريات علمية متخصصة أو كتب أعمال المؤتمرات ( Proceedings ) من أجل تبادل المعرفة والنتائج ولكي تستمر الأبحاث، وتعتبر الدوريات العلمية( Periodicals ) شريان هام من شرايين المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات وخاصة المكتبات الأكاديمية التي تولي اهتمام خاصا للدوريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة.(زكي:2015، ص2) مما أدى إلى تهافت الباحثين على نشر أبحاثهم في المجلات العلمية خاصة في الجزائر لأن النشر العلمي أساس العديد من الترقيات للأستاذ الباحث الذي أضحى يعاني من العديد من المشاكل والعراقيل لنشر أبحاثه، وسنحاول في هذه الدراسة أن نحدد أهم هذه المشاكل والعراقيل، وذلك من خلال الإجابة على السؤال التالي:

ما هي العراقيل والمشاكل التي تواجه الباحث لنشر مقالاته في المجلات العلمية ؟

**فرضيات الدراسة:**

يسعى معظم الباحثين لنشر البحوث التي ينجزونها.

توجد العديد من العراقيل والمشاكل التي تواجه الباحث في نشر بحوثه.

**أهداف الدراسة:** تسعى هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

معرفة نسبة إقبال الباحثين على نشر بحوثهم.

رصد أهم المشكلات التي تواجه الباحث في نشر بحوثه.

معرفة أهم المشاكل المتعلقة بالمجلات التي تعرقل عملية نشر البحوث العلمية.

**الجانب النظري للدراسة:**

قبل التطرق للنشر العلمي لا بد أن نعرض بعض المفاهيم المتعلقة بالبحث العلمي:

"هو الدراسة العلمية الدقيقة والمنظمة لظاهرة معينة باستخدام المنهج العلمي للوصول إلى حقائق يمكن الاستفادة منها والتحقق من صحتها."(شفيق: 1997، ص 9)

" استخدام الأسلوب العلمي في دراسة المجتمع وما ينبعث عنه من ظواهر، وما يحدث من مشكلات، يفيد البحث الاجتماعي في اكتشاف الحقائق الاجتماعية المجهولة وتعديل الأفكار الخاطئة عن المجتمع، وتشخيص المشاكل الاجتماعية بحيث يمكن معالجتها والوقاية منها واستخدام نتائج البحث في رسم الخطط الاجتماعية وفي سن التشريعات"(مصباح: 2010، ص17)

وهو أيضا" عملية منظمة في جمع البيانات وتسجيلها وتحليلها لحل مشكلة ما."(العلاونة: 1996، ص15)

**مفهوم النشر العلمي:**

النشر عموما هو ذلك النشاط الذي يتضمن اختيار وتجهيز وتسويق المواد المطبوعة، فهو يشمل العناصر التالية في عملية النشر:: التأليف، التصنيع، التسويق.

ويعد النشر الجامعي نوعا متميزا من أنواع النشر الحديث الذي ظهر مواكبة لنشأة الجامعات، وهو وظيفة ثانوية تقوم به الجامعات بهدف دعم العملية التعليمية والبحثية من خلال نشر الكتب والدوريات وغيرها من أوعية المعلومات المختلفة.( مقبل:2009، ص9)

النشر المكتبي هو استخدام التقنيات الحديثة في الصف الالكتروني للكتب ومعالجتها تمهيدا لطباعتها ورقيا، وهو يستخدم برمجيات خاصة مع حواسيب وطابعات ليزرية غير مكلفة تنتج صفحات منظمة ومعدة بصورة جذابة، يمكن من خلالها الحصول على خطوط بأنواع وأشكال مختلفة، مع تزويقات فنية وهندسية تضفي مسحة جمالية على النص المكتوب، مع إمكانية إدخال الصور والمخططات والرسوم من مصادر أخرى عن طريق الماسح الضوئي.(الحاج: 2013، ص 170-171)

**التعريف الإجرائي للنشر العلمي:**

هو نشر البحوث والدراسات التي يقوم بها الباحث والتي يمكن أن تضيف شيء للبحث العلمي وتسعى لمعالجة القضايا الاجتماعية في مجلات علمية محكمة.

**تاريخ النشر العلمي:**

يعود تاريخ النشر العلمي إلى بداية التجمعات السكانية ومرت هذه العملية بمراحل كما هو الحال في نظام الاتصال حيث كانت البداية بمفهوم بسيط وهو الأسلوب الشفاهي حيث استطاع الإنسان تبادل خبراته وتجاربه مع الآخرين، إلى أن بدأت العصور التاريخية أين بدأ توثيق الأفكار ونشرها من خلال الرقم الطينية بعد اختراع الكتابة في وادي الرافدين سنة 3200 ق.م ثم انتشرت بعد ذلك المسلات والأختام والنقوش على الجلود وواجهات المعابد والقصور التي أصبحت وسيلة من وسائل النشر العلمي وبعد ابتكار الكتابة فتحت أمام الإنسان الطريق لكي يواصل تطوره إلى المستوى الحضاري الذي وصل إليه الإنسان اليوم واستمرت الحال على هذا المنوال إلى اختراع الطباعة سنة 1456 في ألمانيا وقد أحدثت الطباعة ثورة هائلة في نشر المعرفة تجسدت في سرعة وعدد وأنواع المواد المطبوعة. (عبد الرزاق وآخرين: 2013، ص 114)

وبعد نشأة الجامعات الأوروبية ومن ثم استقلالها عن الكنيسة في نهاية القرن الثاني عشر ميلادي وأوائل القرن الثالث عشر أدى إلى زيادة الطلب على الكتب.

إن بداية النشر الجامعي بمفهومة المعاصر يرتبط أساسا بقيام الجامعات الأوربية والأمريكية، وكانت أول مطبعة جامعية تابعة لجامعة أكسفورد (1478م) ثم مطبعة جامعة كامبردج (1521م) ، وتعد هاتان المطبعتان في الوقت الحاضر من أكبر دور النشر، إذ يبلغ عدد العناوين التي تصدر عن كل واحدة منهما حوالي 2000 عنوان سنوياً.

وقد ساعد نجاح هذه التجربة بقية الجامعات على إنشاء مطابع بها فنشأت مطبعة جامعة كورنيل سنة 1869م، ومطبعة جامعة جونز هوبكنز سنة 1878م ، ومطبعة جامعة ييل 1908 ومطبعة جامعة هارفارد سنة 1913م.

وانتشرت هذه التجربة في مختلف بلدان العالم حيث عملت الجامعات في أنحاء العالم المختلفة على إنشاء مطبعة بها كأحد الأجهزة الإدارية الهامة بالجامعة؛ بهدف النهوض بالبحث العلمي من خلال المساهمة في نشر المطبوعات العلمية المفيدة للباحثين.

وهكذا تعد مطبعة جامعة أكسفورد أول جامعة أسهمت في مجال النشر الجامعي بمفهومه المعاصر؛ إلا أنه توجد العديد من التجارب التي تسبق هذه المحاولة، ولكنها تنتمي إلى عصر المخطوطات قبل اختراع الطباعة ، ومن أهم هذه المحاولات جامعة السربون بفرنسا سنة 1257م( مقبل:2009، ص12)

**مبادئ الشفافية وممارسات النشر العلمي الجيد:**

نشرت الرابطة العالمية للمحررين في المجلات الطبية(WAME) بالتعاون مع لجنة أخلاقيات النشر (COPE) ودليل المجلات ذات الإتاحة المفتوحة (DOAJ) ورابطة ناشري الإتاحة الاكاديمية المفتوحة (OASPA) في موقعها على شبكة المعلومات الدولية مبادئ الشفافية أفضل الممارسات في النشر العلمي. وفيما يلي أهم هذه المبادئ والممارسات:

- عرض البحوث العلمية المقدمة للنشر على محكمين علميين.
- وجود هيأة تحرير للمجلة وخبراء واختصاصيين أو أكاديميين، فضلا عن هيأة أو لجنة إدارية للمجلة.
- إيضاح أسماء وعناوين رئيس تحرير المجلة وأعضاء هيأة تحريرها وكيفية الاتصال بهم.
- ايضاح أجور نشر البحوث إن وجدت في مكان ملائم من تعليمات النشر للمؤلف.
- شرح واف لحقوق النشر.
- شرح آلية التعامل مع إدعاءات عن سوء السلوك في إجراءات البحث العلمي ونشره.
- إيضاح اسم مالك المجلة وعنوانه وإعطاء معلومات وافية عن إدارتها.
- أن يكون للمجلة موقع جيد مبني مهنيا في شبكة المعلومات الدولية.
- كون اسم المجلة فريدا ولا يتداخل مع أسماء المجلات الأخرى.
- ذكر أي تضارب في المصالح.
- ذكر كيفية حصول القارئ على البحث وآلية الإتاحة.
- مصادر تمويل المجلة.
- أرشفة المجلة وأعدادها الرقمية.
- إيضاح تسويق المجلة وبحوثها.(محمد وآخرون: 2015، ص 26-28)

**مشكلات النشر العلمي في الوطن العربي:**

هناك صعوبة كبيرة لتحديد المشكلات التي تواجه الباحث في عملية النشر العلمي في الوطن العربي لأن عملية البحث العلمي عملية معقدة تتدخل فيها العديد من العناصر( مدخلات، عمليات، مخرجات، بيئة) وفيما يلي سنعرض أهم هذه المشكلات بإيجاز:

المدخلات: وهي تلك المشاكل التي تتعلق بالباحث، المعلومات والتمويل، إذ لا بد أن يتميز الباحث بالجدية والأصالة وغزارة الإنتاج، وبالتالي لابد من توفر مجموعة من الإمكانيات من تجهيزات ودعم مادي وإداري لتساعد البحث على الإنتاج العلمي. كما قد تؤثر في عملية النشر العلمي الأمية الالكترونية للباحث، مقاومة التغيير، ضعف معرفة الباحثين بقواعد البيانات المتاحة، صعوبات لغوية....

عملية النشر العلمي:تواجه الباحث عدة مشاكل في نشر بحثه منها: اختيار المجلة المناسبة، طول المدة الزمنية لتقييم البحوث، عدم موضوعية بعض المحكمين، المزاجية والوساطة والمحسوبية في التقييم، المهمة الروتينية لمجالس تحرير المجلات، تفرد رؤساء التحرير بأغلب مهام عملية النشر، ضعف قوانين الرقابة والمحاسبة، ضعف خبرة القائمين على بعض المجلات لعلمية،...

المخرجات: وهي المشاكل التي تواجه الباحث بعد تقييم مقاله وقبوله للنشر ومن أهم هذه المشاكل نجد: اقتصار غالبية المجلات العلمية العربية على الشكل الورقي دون الإلكتروني، طول الوقت الزمني لطباعة ونشر المقالات في بعض المجلات، التزام بعض المجلات بعدد معين من الصفحات لقبول المقال للنشر، تضاعف تكاليف الطباعة والنشر،.....

البيئة: ويقصد بها تأثر النشر العلمي بالمحيط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة وبمختلف الظروف مما قد يؤثر عليه وبالتالي قد يصبح عائقا أمام الباحثين لنشر بحوثهم، ومن أهم المشكلات البيئية التي تواجه الباحث نجد: قصور في البيئة المعلوماتية، قصور في الخدمة العلمية، التخلف الإداري للمؤسسات العلمية، قلة الحاضنات العلمية والتكنولوجية، عدم وجود سياسة علمية وبحثية واضحة ومستقرة....( همشري: 2015)

**الجانب الميداني للدراسة:**

**منهج الدراسة:**

إن إتباع الباحث لمنهج دراسة معين وتوظيفه يرتبط أساسا بطبيعة الموضوع، فالبحث هو الذي يفرض على الباحث نوع المنهج أو المناهج الملائمة لموضوع الدراسة.

وقد ارتأينا توظيف المنهج الوصفي في جمع الحقائق والبيانات حول الظاهرة المدروسة قصد تحليلها وتفسيرها والوقوف على أهم العراقيل والمشاكل التي تواجه الباحث في نشر المقالات العلمية.

**العينة وكيفية اختيارها:**

وحدات العينة في هذه الدراسة هم أساتذة الجامعة، وقد تم اختيار العينة بطريقة عرضية، أين قمنا بتوزيع استبيان حددنا فيه مجموعة من لمشكلات والعراقيل التي تواجه الأستاذ الجامعي في نشر بحوثه.

**خصائص العينة:**

**الجدول رقم ( 01) يوضح خصائص العينة حسب الجنس**

| الجنس / القيم | التكرار | النسبة |
|---|---|---|
| ذكور | 14 | %42.40 |
| إناث | 19 | %57.60 |
| المجموع | 33 | %100 |

يبين لنا الجدول رقم (01) أن أغلب أفراد العينة هم إناث وذلك بنسبة57.60 %، ونسبة الأساتذة الذكور بلغت42.20 %، وهذا ما يعكس غالبة الطابع الأنثوي في التعليم الجامعي حيث نجد أغلب العاملين في جميع القطاعات هم إناث، وهذا قد يعود إلى أن الكثافة السكانية في الجزائر أغلبها من الجنس الأنثوي.

**الجدول رقم (02) يوضح خصائص العينة حسب السن**

| السن / القيم | التكرار | النسبة |
|---|---|---|
| أقل من 30 سنة | 2 | %6.1 |
| من31 سنة إلى 40 سنة | 25 | 75.5 |
| أكثر من 40سنة | 6 | %18.2 |
| المجموع | 33 | %100 |

نشاهد في الجدول رقم (02) أن الفئة العمرية للأساتذة الجامعيين تتمركز بين 31 و40 سنة وهذا ما يعكس الطابع الشبابي في التعليم الجامعي، في حين بلغ عدد الأساتذة الذين تجاوز عمرهم 40 سنة 6 أساتذة وذلك بنسبة 18.2%، وأخيرا نسبة الأساتذة الذين يقل عمرهم عن30 سنة قدرت بـ 6.1% بعدد أستاذين.

**الجدول رقم (03) يوضح خصائص العينة حسب الأقدمية في العمل**

| التخصص / القيم | التكرار | النسبة |
|---|---|---|
| أقل من 5سنوات | 12 | %36.40 |
| من 5 سنوات فأكثر | 21 | %63.60 |
| المجموع | 33 | %100 |

نشاهد في الجدول رقم (03) أن نسبة الأستاذة الذي لديهم خبرة مهنية من 5 سنوات فأكثر بلغت 63.60% وهي أكبر نسبة من الأساتذة أفراد عينة الدراسة، في حين بلغت نسبة الأساتذة الذين تقل خبرتهم المهنية عن 5 سنوات 36.40%، وهذا يعني أن عدد الأساتذة القدماء في الجامعة أكثر من الأساتذة الجدد.

**أداة الدراسة:**

قاما الباحثين بتصميم استبيان لمشاكل نشر البحوث العلمية موجه للأستاذ الجامعي بناء على الدراسات السابقة والتراث النظري، حيث تمت صياغة 18 عبارة تمثل أهم المشاكل والعراقيل التي تواجه الأستاذ في نشر أعماله في المجلات العلمية المحكمة.

وبالنسبة لكيفية تصحيح المقياس فقد وضع أمام كل مشكلة خمسة احتمالات هي: دائما، غالبا، أحيانا، نادرا، أبدا. يضع الأستاذ علامة (*) أمام الإجابة التي تمثل رأيه، مع إعطاء كل الاختيارات السابقة درجات لتتم معالجتها إحصائيا. وقد تم مراعاة أن يتدرج مقياس ليكرت (Likert -Type Scale) المستخدم في الدراسة على النحو الآتي:

**الجدول رقم (4) يبين درجات مقياس ليكرت**

| دائما | غالبا | أحيانا | نادرا | أبدا |
|---|---|---|---|---|
| 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |

**نتائج الدراسة:**

**نتيجة الفرضية الأولى:** تنص الفرضية الأولى على: يسعى أغلب الباحثون لنشر البحوث التي ينجزونها.

لاختبار هذه الفرضية قمنا بحساب التكرارات والنسب المئوية للسؤال التي يمثل هذه الفرضية والنتائج مبينة في الجدول التالي:

**الجدول رقم ( 5) يوضح مدى إرسال عينة الدراسة لأبحاثها للنشر**

| الإجابات / القيم | التكرار | النسبة |
|---|---|---|
| نعم | 33 | %100 |
| لا | 0 | %00 |
| المجموع | 33 | %100 |

نلاحظ من خلال الجدول رقم ( 5) أن كل أفراد عينة الدراسة يسعون لنشر بحوثهم في المجلات العلمية وذلك بنسبة 100%، وهذا دليل على اهتمام الأساتذة بنشر المعرفة الجامعية من جهة وإلى أن قانون الأستاذ الباحث في الجزائر يشترط مقال منشور في العديد من الترقيات العلمية وفي مناقشة الدكتوراه، كما أن المقال المنشور يحتسب في ملف التربص الذي يسعى الأستاذ للحصول عليه.

وتعود هذه النتيجة لأن النشر العلمي للبحوث المنجزة من قبل الباحثين تهدف إلى نشر المعرفة وتطويرها، كما أنها تتيح الفرصة للإطلاع على ما توصل له الباحثون الآخرون.

**نتيجة الفرضية الثانية:** تشير الفرضية الثانية إلى: توجد العديد من العراقيل والمشاكل التي تواجه الأستاذ الباحث في نشر بحوثه. للإجابة على السؤال تم حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لعبارات الاستبيان وكذا تحديد رتبها.

الجدول رقم (6) يبين المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لإجابات الأساتذة على بنود الاستبيان

| الرقم | الصفات | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري | الرتبة |
|---|---|---|---|---|
| 1 | طول المدة الزمنية بين إرسال المقال والرد على الباحث | 3.86 | 0.82 | 7 |
| 2 | طول المدة الزمنية بين إرسال المقال ونشر المقال | 4.05 | 0.68 | 2 |
| 3 | رفض نشر المقال دون إعلام الباحث بالأسباب | 3.75 | 0.89 | 13 |
| 4 | تدخل الواسطة في نشر المقالات | 4.14 | 0.80 | 1 |
| 5 | الشروط التي تفرضها بعض المجلات | 3.82 | 0.79 | 9 |
| 6 | تحديد بعض الجامعات للمجلات المقبولة للمناقشات | 3.47 | 1 | 15 |
| 7 | خضوع بعض المجلات لرأي أشخاص معينين | 4.05 | 0.68 | 3 |
| 8 | عدم إجراء عملية التحكيم العلمي في بعض المجلات | 3.73 | 0.88 | 14 |
| 9 | نشر ورفض بعض المقالات نتيجة قرارات شخصية | 3.93 | 0.81 | 5 |
| 10 | تفرد رؤساء تحرير بعض المجلات بقرار النشر | 3.92 | 0.85 | 6 |
| 11 | تحكيم بعض المقالات من طرف محكمين غير متخصصين | 3.81 | 0.86 | 10 |
| 12 | طول المدة الزمنية للتحكيم | 3.39 | 1 | 16 |
| 13 | عدم رد بعض المجلات نهائيا على الباحث | 3.09 | 1.05 | 18 |
| 14 | سيطرة العلاقات الشخصية على تعيين لجنة التحكيم في أغلب المجلات | 3.77 | 0.83 | 11 |
| 15 | رفض بعض الجامعات المقالات المنشورة في الأعداد الأولى للمجلات | 3.76 | 0.82 | 12 |
| 16 | رفض بعض الجامعات للمجلات الصادرة عن المخابر والكليات في المناقشات. | 3.83 | 0.85 | 8 |
| 17 | غياب رقابة قانونية لوزارة التعليم العالي لضبط نشاط المجلات | 4.01 | 0.73 | 4 |
| 18 | ظهور بعض المجلات التي تحمل الطبعة التجارية لنشر المقالات. | 3.12 | 1.02 | 17 |

تبين لنا الشواهد الإحصائية في الجدول رقم ( 6) أن المشاكل التي يواجهها الأستاذ الجامعي في نشر بحوثه تتركز على الترتيب في:

تدخل الواسطة في نشر المقالات، طول المدة الزمنية بين إرسال المقال ونشر المقال، خضوع بعض المجلات لرأي أشخاص معينين، غياب رقابة قانونية لوزارة التعليم العالي لضبط نشاط المجلات، نشر ورفض بعض المقالات نتيجة قرارات شخصية، تفرد رؤساء تحرير بعض المجلات بقرار النشر، طول المدة الزمنية بين إرسال المقال والرد على الباحث ، رفض بعض الجامعات للمجلات الصادرة عن المخابر والكليات في المناقشات، الشروط التي تفرضها بعض المجلات، كانت من أهم المشكلات والعراقيل التي تواجه الباحث في نشر بحوثه إضافة إلى: تحكيم بعض المقالات من طرف محكمين غير متخصصين، سيطرة العلاقات الشخصية على تعيين لجنة التحكيم في أغلب المجلات، رفض بعض الجامعات المقالات المنشورة في الأعداد الأولى للمجلات، رفض نشر المقال دون إعلام الباحث بالأسباب، عدم إجراء عملية التحكيم العلمي في بعض المجلات، تحديد بعض الجامعات للمجلات المقبولة للمناقشات، طول المدة الزمنية للتحكيم،

ظهور بعض المجلات التي تحمل الطبعة التجارية لنشر المقالات، عدم رد بعض المجلات نهائيا على الباحث.

فمعظم الأساتذة يؤكدون أن الواسطة والعلاقات الشخصية شكلت لهم مشكل كبير في نشر بحوثهم هذا لأن في رأيهم أغلب رؤساء تحرير المجلات وأعضاء اللجان العلمية لا تتعامل مع المادة العلمية المطلوبة للنشر بطرق وأساليب موضوعية بل بطرق إلتوائية مبنية على العلاقات الشخصية، كما أن غياب ونقص الرقابة من الوزارة الوصية لعمل المجلات العلمية كان السبب وراء الخروقات التي تحدث في بعض المجلات العلمية وفتحت المجال للمحسوبية والواسطة، حيث نلاحظ أن هناك بعض الأساتذة من تنشر لهم العديد من المقالات في مجلة واحدة وفي أعداد متقاربة، كما اشتكى الأساتذة من طول المدة الزمنية بين إرسال المقال للنشر ونشره نتيجة طول فترة التحكيم وإعلام الأستاذ بالتعديلات المطلوبة كما أن هذه النتيجة قد تكون راجعة إلى تزايد عدد الأساتذة والباحثين في ميدان العلوم الاجتماعية من جهة وإلى فرض شرط مقال منشور في مجلة علمية محكمة في مناقشة الدكتوراه والتأهيل الجامعي،الشيء الذي أدى إلى زيادة الطلب على النشر العلمي وفي نفس الوقت نجد رفض بعض الجامعات للمجلات الصادرة عن المخابر والكليات في المناقشات سبب العديد من المشاكل على مستوى مناقشات الدكتوراه والتأهيل الجامعي الذي نجم عنه تزايد طلبات النشر العلمي على بعض المجلات المقبولة وطنيا خصوصا وأن الوزارة حددت مدة زمنية لمناقشة الدكتوراه علوم.

كما أن تسابق الأساتذة على الحصول على التربصات قصيرة المدى جعلهم يسعون لنشر المقالات في المجلات العلمية لأن تقييمها في معظم اللجان العلمية يأخذ أكبر العلامات مقارنة بالمعايير الأخرى مما زاد الطلب على النشر العلمي خاصة في بعض المجلات التي أصبحت لا تستطيع تلبية طلبات جميع الباحثين مما نجم عنه تذمر من البعض.

## خاتمة

حاولنا من خلال هذه الدراسة أن نسلط الضوء على أهم المشاكل والعراقيل التي تواجه الباحث في نشر الأعمال التي يقوم بها، وذلك على عينة من الأساتذة الجامعيين حيث توصلنا إلى أن كل الأساتذة الباحثين يسعون لنشر أعمالهم العلمية في مختلف المجلات بهدف الترقية أو لمناقشة الدكتوراه، كما توصلنا إلى أن هناك العديد من العراقيل والمشاكل التي تواجه الأساتذة أثناء نشر أعمالهم والتي تتركز أغلبها حول المدة الزمنية بين إرسال المقال ونشره وتدخل الواسطة وعدم الموضوعية في تحكيم البحوث.

وفي الأخير نقول أنه قد تم تمييع العلم بالشكل الذي لا يخدم البحث العلمي أين أصبح السعي وراء الترقيات في المناصب والحصول على التربصات غاية أساسية للباحثين، الشيء الذي فتح المجال للعلاقات الشخصية في تسيير معظم المجلات العلمية.

## قائمة المراجع:

الحاج أكرم محمد أحمد(2013). تحديات النشر العلمي الالكتروني. مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية.العدد 2. جامعة الوادي. الجزائر.

زكي قاسم(2015). النشر العلمي ...صوائب ومصائب. النشر العلمي. منظمة المجتمع العلمي العربي.

شفيق محمد ( 1997). البحث العلمي. الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية. المكتب الجامعي الحديث. الإسكندرية.

عبد الرزاق جنان صادق، حسن مرزة حمزة، مزيد رشيد حميد (2013). مشاكل النشر العلمي والتحكيم في المجلات العراقية. مجلة كلية التربية الأساسية. العدد 11. جامعة بابل. العراق.

العلاونة عليم سليم (1996). أساليب البحث العلمي في العلوم الإدارية. دار الفكر. ط1. عمان.

محمد فؤاد قاسم وآخرون(2015). رصانة المجلات والنشر العلمي. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. العراق.

مصباح عامر (2010). منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام. سلسلة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ديوان المطبوعات الجامعية. ط2. الجزائر.

مقبل رضا سعيد(2009). النشر الجامعي في العصر الرقمي. بحث مقدم لمؤتمر حركة نشر الكتب في مصر. المجلس الأعلى للثقافة.مصر .

همشري عمر أحمد (2015). مشكلات النشر العلمي في الوطن العربي ومعوقاته ( الواقع والطموح). ورقة مقدمة للمؤتمر السعودي الدولي الثاني للنشر العلمي. جامعة الملك سعود. الرياض.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# علم الفلك عند قطب الأئمة الشيخ أطفيش من خلال تفسيره الموسوم بـ: تيسير التفسير

## القمر نموذجا

**الأستاذ: بكير بوعروة، قسم التاريخ جامعة غرداية. الجزائر.**

**الملخص:**

يتناول هذا البحث اهتمام الشيخ أمحمد أطفيش –المعروف بالعالم العامل– بالسماء والفلك عموما وبالقمر خصوصا، وهذا من خلال كتابه لتفسير القرآن المعنون: تيسير التفسير، هذا التفسير القرآني الذي يهتم بشرح آيات القرآن الكريم وتفسير مكنوناته، وتأويل معانيه، على أنني سأركز على جزئية دقيقة هي القمر، وسأبرز من خلالها تمكن وتعمق الشيخ في معارف عقلية دقيقة وهامة.

يقع التفسير في 17 جزء وهو تفسير قرآني عادي ولكنه مميز حيث أن ثقافة الشيخ الواسعة أعطته طبيعة وطعما علميا يظهر بوضوح خاصة في باب العلوم،

لدرجة أنني وضعت بحثا كاملا عن أقواله وآرائه في القمر، وقد حاولت الوصول لنتائج مهمة، وفيها حاولت فيه الإلمام بأبرز ما أورد الشيخ عن القمر، حيث وجدت أن الشيخ كان مُلِماً تقريبا بكل ما يمس القمر في الجانب العلمي فضلا عن الشرعي، كما أورد كما هائلا من المعارف والمعلومات المكتسبة، وأيضا امتلاك الشيخ للروح الناقدة، التي جعلته يستمد أفكار علماء أو يستنير بهم أو يحتج بهم في شرح أو فهم أو الاستدلال بفكرة ما كالعربي والأخفش وهما من العلماء الكبار الموسوعيين في الحضارة العربية الاسلامية وكما استعان بغيرهما أيضا، ويبرز ذلك خاصة في أمور عجيبة كمحو القمر أو انشقاقه والمنازل الشهرية الخاصة به، كما استند على أحاديث نبوية كريمة لتفسير هاته القضايا الشائكة.

## Astronomy at Tycoon Sheikh Imam tfayyesh through his interpretation of unmarked: facilitate interpretation (Moon model)

This research addresses interesting Sheikh AMHAMED ETTFIYECH -known as the working world-sky and astronomy in General and especially the Moon, and that by writing to interpret the Koran, entitled: Taysir Ettafsir , that interpretation which Qur'anic explanation

Verses of the Quran and interpret the heart, and its interpretation, I'll focus on partial minutes is the Moon, which enables the highlight and deepen knowledge in important and accurate mentality.

Situated 17 interpretation part is plain but Quranic interpretation so special that gave broad nature and culture Sheikh scientifically bait clearly shows especially in the Science section, so that I fully developed from his words and his views on the Moo

And had tried to reach important results, in which it tried to highlight literacy gave Sheikh about the Moon, where I found the Sheik was aware of nearly everything he touches the Moon in the scientific side as well, as reported by the tremendous amount of knowledge

And had tried to reach important results, in which it tried to highlight literacy gave Sheikh about the Moon, where I found the Sheik was aware of nearly everything he touches the Moon in the scientific side as well, as reported by the tremendous amount of knowledge

The information gained, and also possess critical spirit Sheikh, that made him draws their ideas or scientists or informed their protest to explain or understand or infer the idea as Arabi and alakhesh

Two senior scientists the encyclopedic in Arabic-Islamic civilization as used elsewhere, too. As the Moon erasing or bolting, based on interpretation of Prophetics Hadiths Gracious these thorny issues.

**مقدمة:**

يتناول هذا البحث اهتمام الشيخ أمحمد أطفيش المعروف بقطب الأئمة[1] بالسماء والفلك عموما وبالقمر خصوصا، وهذا من خلال كتابه الموسوم: "تيسير التفسير"، هذا التفسير القيم الذي يهتم بشرح آيات القرآن الكريم وتفسير مكنوناته، وتأويل معانيه، ولكنني سأركز على جزئية دقيقة، وسأبرز من خلالها تمكن وتعمق الشيخ في معارف عقلية دقيقة وهامة.

إن من بين أهم أسباب اختيار هذا الموضوع هو ميلي للعلوم العقلية كما فعلت في الماجستير والدكتوراه[2]، كما ساهمت هوايتي بنصيب كبير في اختيار هذا الموضوع الهام والشيق، أما منهجية البحث فكانت على شكل عرض وتحليل، بهدف إظهار أفكار القطب واستيعابه وبحثه في كل المواضيع بشكل مميز ودقيق، وبالطبع اطلاعه وتمكنه من علم الفلك وفي جزئيات دقيقة جدا ومهمة للغاية.

ومنه فإن إشكالية الموضوع هي على الشكل التالي:

ماهية كتابات الشيخ أطفيش عن القمر في شقه العلمي من خلال تفسيره القيم الموسوم بتيسير التفسير.

وقد قسمت مداخلتي في العناوين التالية:

1. القمر ومنازله السماوية

أ).علاقة القمر بالمنازل:

2. موقع القمر ودوره وآثاره

محو القمر

3. الأهلة

رؤية الهلال

4. مصير القمر يوم القيامة

5. القمر وحساب الزمن

6. سجود القمر لله عز وجل وحكمته

7. انشقاق القمر

8. النتائج

---

[1] امحمد بن يوسف بن عيسى اطفيَّش:. (1237-1821هـ/1332-1914م وهو أشهر عالم إباضي بالمغرب الإسلامي في العصر الحديث، له أكثر من 140 مؤلف في مختلف المجالات ومنها تفسيرين، فأما في باب الفلك مثلا: فقد ألف 3 كتب وهي: مطلع المَلَك في فنِّ الفلك، و مسلك الفلك، وشرح القلصادي في الفلك، وهي على شكل مخطوطات. للمزيد أنظر: مج مؤلفين، **معجم أعلام الاباضية** من القرن 1هـ إلى 15هـ قسم المغرب، نشر جمعية التراث، القرارة غرداية الجزائر، 1420هـ/1999م، ح:4، ص: 835.

[2] في مرحلة الماجستير كان موضوعي: تاريخ علماء الفلك بالأندلس في الفترة الأموية وعصر ملوك الطوائف، أما في الدكتوراه فهو: القمر في الحضارة الاسلامية، محاولة لرصد علاقة القمر بالتاريخ والعلم خلال العصر العباسي.

إن القرآن الكريم يزخر بالكثير من الآيات الكريمات التي تتناول السماء والنجوم والكواكب والشهب والشمس والقمر والنيازك، ولعل الكثير من آيات القرآن الكريم تصب في هذا المجال[1]، وهو ما يجعل إدراك هاته المعارف مهما، وأيضا فهو يلزم مفسري القرآن الكريم أن يخوضوا في غمار هاته الآيات البينات[2]، ويشرحوها ويفسروا غامض معانيها، لذا كان لابد عليهم أن يمتلكوا الحد الأدنى من العلوم العقلية، فضلا عن النقلية ليستطيعوا تفسير مثل تلكم الآيات الكريمات وفهم مقاصدها أو تأويلاتها، وكل ذلك يكون بناءً على ما معاني هاته الآيات الإلهية، واعتمادا على معارفهم المكتسبة من العلماء والمفكرين والمتخصصين في مختلف العلوم الشرعية الدينية والعلوم العقلية الدنيوية[3].

وعلى هذه الشاكلة فقد جاء تفسير الشيخ الفاضل أمحمد أطفيش في "تيسير التفسير" وهو التفسير القيم والمكَوَّن من خمسة عشر جزء كاملا، حيث يتناول فيه مختلف الظواهر الفلكية والعلمية بالشرح والتفسير والتأويل اعتمادا على العلوم التي اكتسبها من هنا وهناك، ومن بين ما فسر القطب أطفيش في مختلف أجزاء هذا الكتاب القيم الآيات الكونية المختلفة، والتي تعج بها كتبه التي منها تيسير التفسير، ولما كانت معارف الشيخ قيمة وكثيرة في علم الفلك، وما عداه من العلوم والمعارف، فلقد اخترت أن أبدأ الكتابة في الجانب الفلكي، وأن أبدأ بأقرب هاته الأجرام للأرض، ألا وهو القمر، ولعل الله يوفقني لاحقا في مواصلة بحثي في الأبواب الأخرى كالشمس، والكواكب، والمذنبات، الشهب، والنيازك، إن شاء الله.

سأحاول في ما يلي أن أذكر أهم التفاسير والشروح والمعارف التي قدمها قطب الأئمة الشيخ أطفيش عن جُرْم القمر، وعلاقته بالأرض، ومنازله، ومَجْرَاهُ السماوي، وأيضا فكرة عن الأهلة، والتقويم وحساب الزمن، وغير ذلك.

**القمر منازله السماوية**

أبدأ بالآية الكريمة: قال تعالى: "﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[4]، أي قدرنا سيره في منازل، أو قدرنا نوره في منازل، ومنازل القمر كما عرفها قطب الأئمة الشيخ أطفيش: "عبارة عما يقطعه القمر في يوم وليلة، وذلك أنه يختفى ليلتين من أخر الشهر، أو أقل أو أكثر لمزيد قربه من الشمس"، فالشيخ يفترض أن الشهر28 يوما تضاف له يومين بما يعرف بليلتا المحاق أو بالسرار، ولكن يدخل في تفاصيل دقيقة جدا فيقول: أنه قد يختفي أقل من ذلك فيكون الشهر حينئذ 29 يوما، وقد يختفي في سراره لمدة تتجاوز الثلاث ليالي، ويفهم من كلامه وبوضوح أن يقصد: ليلة قبل المحاق وليلة المحاق والليلة الموالية، ولكنهما في المتوسط هما ليلتا محاق، إذا طرحت من 30 ليلة فتصير28 إذا قسمت على مدار القمر فتأخذ تقريبا كل

---

[1] هناك 30 آية حول كسمولوجية الكون، و300 آية تضمن كلمة السماء بمغازي فلكية أو جوية أو عقائدية، للمزيد أنظر: جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، دار المعرفة، بولوغين الجزائر، 2002، ص: .

[2] روي بأن أبا الحسن الأنباري يتدارس مع عمر الخيام في كتاب الْمَجَسْطِي الفلكي، فقال بعض الفقهاء المتشددين للأنباري مستنكرا ما تدرس؟ فقال: أفسر آية من كتاب الله تعالى، فقال الفقيه: وما تلك الآية؟ فقال الأنباري قول الله تعالى:﴿ أو لم يروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾، فأنا أفسر كيفية بنائها. أنظر: ابن فندمه، ابن فندمه(ت: **565هـ**)، **تتمة صوان الحكمة**، لاهور، 1351، ص:97.

[3] نفسه، ص: 65.

[4] سورة يس، الآية 39.

منزلة 12° و51 دقيقة وهي أسباع الدرجة، وأن نصيب كل برج منزلة وثلث المنزلة، ويضيف تفصيلا آخر فيقول بأن أهل الهند يدققونها 27 منزلة وثلث يوم ولكنهم حذفوا الثلث[1]، وقد استقر العرب أخيرا على 28 منزلة.

إن "الشمس تستر دائما ثلاث منازل ما هي فيه بشعاعها، وما قبلها بضياء الفجر، وما بعدها بضياء الشمس"، صدقا هنا أعجبت بشرحه وتدقيقه في الأسباب فالشمس هنا تغطي ثلاث منازل الخبر هنا عادي والتفصيل الممتع لما أشار بأن الشمس تغطي منزلتها بشعاعها أما التي تسبقها فبضوء الفجر –الذي هو من أثر الشمس– وما بعده بنور الشمس الباهر، فلم يعمم نور الشمس على ضوء الفجر بل فصله بافتراضه نور الفجر وهذا ما يدلل على براعة مذهلة في الفهم وبل في التعبير والتحرير.

ثم يغوص في المعارف المكتسبة فيقول بأن الرصاد حسبوا "المستتر" يقصد المنزلة المستترة بضياء الفجر، ثم بضياء الشفق، فوجدوا أن الفرق بين ظهور منزلتين13 يوم تقريبا، وهو ميزان كنت أعرفه ولكن لم أفهم كنهه إلا بالاطلاع على هاته الفكرة النيرة من مفسر قرآن في وقت مضى فما أعلى كعبه وكم هي متواضعة معارفي وأنا أدعي الاهتمام بتاريخ العلوم.

ثم يشير إلى أنه أحيانا وبسبب حركة القمر فإنه لا القمر ولا حتى الشمس لا ينزل تلك المنازل تحديدا بل قد يحيد عنها بمسافة، وهو ما يعرف عند آخرين بقصور القمر[2]، وأما كنه هاته المنازل فهي تتشكل أحيانا من نجمة واحدة وتارة من اثنتين ومرة بثلاث بل 5 أو 6 أوقد تبلغ 30 نجمة مع منزلة الثريا[3]، وأن ثمة بعض المنازل بدون نجوم حتى مثل منزلة البَلْدةُ، ولكن موقعها أهلها في طريق القمر ومساره أعطاه هاته المكانة بين النجوم[4].

أما أسماء هاته المنازل القمرية الثمان والعشرين فقد عددها وشرحها مع الآية الكريمة:" **وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ**"[5]. فهي إذن: 1):الشرطين،2): البُطَيْنُ، 3):الثُّرَيَّا ، 4):الدَّبِرانُ ،5):الهَقْعَةُ، 6):الهَنْعَة، 7):الذِّراعُ، 8):النَّثْرةُ، 9):الطَّرْف 10):الجَبْهَة، 11):الزبرة، 12):الصَّرْفة، 13):العَوَّاءُ، 14):السِّماكُ، 15):الغفر، 16):الزباني، 17):الإكْليلُ، 18):القلب، 19):الشَّوْلَةُ، 20):النعائمُ، 21):البَلْدةُ، 22):سَعْدُ الذابح، 23):سَعْدُ بُلَع، 24):سَعْدُ السُّعُود، 25): سَعْدُ الأخْبِيةِ،

---

[1] الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، تيسير التفسير(ت1322هـ/1914م)، تحقيق وإخراج: الشيخ إبراهيم طلاي، المطبعة العربية، 11 نهج طالبي أحمد، غرداية، 2000/1421م، ج: 12، الآية 43.

وهو الأمر الذي يؤكده مستشرق بارع مهتم بالفلك وعلومه للمزيد أنظر: [1] كارلو نلينو، **علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى**، أوراق شرقية للطباعة والنشر، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، 1412هـ/ 1993م ، ط:2، ص: 117.

[2] أطفيش، المرجع السابق، ج 12، ص 43-44. وانظر: نفسه، ج6، ص 191.

ويؤيد هاته الفكرة علماء كثر وللمزيد أنظر: الزمخشري، (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله)، (538هـ/1143م)، **تفسير الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ج:4، ص 19. وأنظر أيضا: أبو حيان الأندلسي، (محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين)، (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، ج:9، ص: 67. وأنظر أيضا: محمد سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، دار نهضة مصر{" XE مصر "} للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة{" XE القاهرة "}، فبراير 1998، ج:12، ص: 34.

[3] يقول هنا بالآلة وأكيد يقصد المنظار الفلكي، والحقيقة أنها أكثر من ملايين مملينة من النجوم ومجموعات من المجرات في الكون الفسيح.

[4] أطفيش، المرجع السابق، ج12، ص44. و ج:9، ص: 191.

[5] سورة البروج الآية: 1.

26):فرغ الدَّلْو المقدم، 27):فرغ الدَّلْو المؤخر، 28):بطن الحوت، إن هذه المنازل جزء من 12 برجا سماويا تمر عليه الشمس والكواكب وطبعا القمر موضوع دراستي.

**أ: علاقة القمر بالمنازل:**

"...القمر سريع الحركة، فعند غروب ليلة الثلاثين يكون القمر قد سار في اليوم والليلة

ثلاث عشرة درجة، فالبعد أكثر من اثنتي عشرة درجة فيرى الهلال، ويكون الشهر ناقيا، وإن اجتمعا نهار تسعة وعشرين أو ليلة ثلاثين عند الغروب بعد مضى نهار تسعة وعشرين فعند الغروب يكون القمر قد سار في اليوم والليلة منزلة واحدة، والبعد بينه وبين الشمس أكثر من اثنتي عشرة درجة، فيرى الهلال، ويكون الشهر "تاما"[1]، وهذا ربط ذكي وبارع بين المنزلة والدرجة والرؤية.

بتلخيص دقيق جدا يقرر التالي: أنه متى كان القمر في برج الحمل، أو الحوت خلف الشمس وبينهما إحدى عشرة درجة رؤى الهلال، وإن كان في برج الجوزاء أو الجدى وبينهما اثنتا عشرة درجة رؤى، وإن كان في برج السرطان أو القوس، وبينهما خمس عشرة درجة رؤى، وإن كان في برج الثور أو الدلو، وبينهما خمس عشرة درجة رؤى، وإن كان في برج الأسد أو العقرب، وبينهما خمس عشرة درجة رؤى، وإن كان في برج الجوزاء أو الجدى وبينهما خمس عشرة درجة رؤى، وإن كان في برج السنبلة، أو وكان بينهما ثلاث عشرة درجة رؤى، وإن كان أقل من هذه الدرج لم يرو لم يظهر إلا بالحساب الدقيق، وهنا أعلن عجزي صراحة أن أبرر الفارق في الدرجات بين 12° و15° ولا عجب فأنا بحضرة علامة حقيقي[2].

**موقع القمر ودوره وآثاره**

ذكر القرآن حركة القمر وموضعه في عدة آيات كريمات ومنها قوله تعالى:﴿ **وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**﴾[3]. فيروي الشيخ أطفيش أن الشمس في السماءِ الرابعة(على المشهور)[4]، وَالقَمر موجود في السماءِ الدنيا، حيث يقسم العلماء والفلاسفة الأقدمون السماء إلى سبع سموات وتحتل الكواكب السبع هاته السماوات وتَتَمَوْضَعُ في مدارات معروفة، وأنها أيضا كما قال تعالى: "**دَائِبَيْنِ**" أي يجريان في فلكهما على استمرار، ومجموع كل الأفلاك تسعة فسبعة للسيارة أو الدَّرَارِي السبعة، ولعلها أكثر أو أقل، وقد وفق الشيخ في قوله ولعلها أكثر أو حتى أقل[5]، أكثر وذلك لكون الأمر شديد التضارب في آراء المفسرين، وحتى أصحاب الهيئة والفلك، فترك باب البحث مفتوحا، وهذا من ظاهر ذكائه وبراعته، وأنه يرى بأن الأمر يحتاج لدراسة أدق وأوفى، وقد أسعفته معلوماته ومعارفه المكتسبة بمعلومات عن الكواكب الأخرى أوردها، فلعل هناك كواكب وأجرام أُخَر، فطرح إشكالا في محله، وإن كان جوابه اليوم بات محسوما.

---

[1] أطفيش، المرجع السابق، ج 12، ص: 44.

[2] أطفيش، المرجع السابق، ج 12، ص 44-45. لمزيد من التوضيح أنظر الشكل 01 بالملحق.

[3] سورة إبراهيم، الآية: 33.

[4] أطفيش، المرجع نفسه، ج 15، ص 314-315.

[5] نفسه، ج 7، ص 320.

وقال تعالى في آية أخرى: **﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**[1].

أما في قوله تعالى: **﴿وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ والنُّجُومَ﴾** فقد فسرها الشيخ بناء على عدة آراء، فقد ذكر الله الشمس والقمر، وأدخلهما مع سائر النجوم لشرفهما[2]، وفي قسم آخر من تفسيره قال أنهما جزء من تلكم المنظومة الجبارة والرهيبة، وأيضا قدمت لأَنها أَشد ضوءً، وقيل أيضا لأَن القمر كثير الخسوف والشمس قليلة الكسوف[3]، فهنا أورد الشيخ كل الأوجه التي قرأها والتي رويت في القضية وسردها، وهذا إمعانا في الدقة وعرضا لكل الآراء.

وقال تعالى: **﴿وسخَّر الشمْس والقَمَر﴾** يجريان في الطلوع والغروب، ويجريان في حركتهما حتى لا يميلان عن مجراها، وقد يقصد أنها تجري حتى تتم دورته في أجل مسى، ومن الخطأ من يقول أو يؤول بأن الشمس ساكنة لا تجرى، مناقضا قوله: "**كل يجري**" إذ أنه تعالى الوحيد القادر على ترك هاته الأجرام تجري وتجري باستمرار إلى أجل مسمى[4].

وقال تعالى في ذكر مسارها: **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾**[5]. وشرح أمر السباحة فقال مقارنا بين الأشياء الأربع المذكورة في الآية الكريمة وهي: الشمس، والقمر، والليل، والنهار، أنها لا تسبح كما يمكن أن نتصور داخل بحر من ماء أو ما شابه، بل إن المعنى مجازي، فهنا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو حتى الحمل على عموم المجاز، فقد استدل بأن الليل والقمر لا يمكن لهما أن يسبحا في أي شيء، ومنه فإن الجرمين أيضا لا يمكن أن يسبحا لأنه فعل من أفعال الإنسان والحيوان وليس من أفعال الأجرام السماوية، ثم ولكنها قال حقا فهي تسير وتنساب كالحوت في الماء[6]، وليس كما أشار بعض المفسرين أنها تسبح في موج مكفوف.

ويشرح ذلك في سورة الرعد فيقول أنه ذَلَّلَهُمَا لما أَراد منهما من حركة سريعة واستدارة في منازل لو شاءَ لزاد في سرعتهما أَو أنقص، أَو سكنتا أَو دارتا على غير دورانهما المعروف، ولكن مشيئته اختارت ما هما عليه، وجعل حركتهما نافعة في حصول الفصول الأَربعة وما يترتب عليها من حر وبرد ونبات[7].

---

[1] سورة الأعراف، الآية 54.

[2] الأعراف، ج 5، ص 77.

[3] أطفيش، المرجع نفسه، ج 05، ص: 77.

[4] أطفيش، المرجع السابق، ج 12، ص 238.

[5] الأنبياء، الآية 33.

[6] أطفيش، المرجع نفسه، ج 7، ص: 320.

[7] نفسه، ج7، ص 219.

أما عما يحرك هذه الأجرام السماوية فقد قال بأنه قيل أنها برعاية أيدى ملائِكة تسوقها بسلاسل من نور، وذكر بأن الفلاسفة يثبتون لهما حركتين، الحركة الأُولى اليومية من المشرق إلى المغرب، والأُخرى الحركة الثانية وهى الحركة من توالى البروج من المغرب إلى المشرق، وقال نقلا عن ابن العربي[1] فإن لهما حركة في فلكيهما، والفلك عنده مثل الماءِ والهواءِ، هنا ألاحظ أن الشيخ استعان بابن العربي لتوسيع دائرة المجرى الذي عده بعض المفسرين أنه من الماء فحسب، فأضاف له: من مثل الهواء أيضا(عند العربي) وهو بذلك يحتج في العديد من الأمور المعقدة بغيره من العلماء الذين سبقوه ويستنير بآرائهم في شرحه للأمور خاصة التي لا يبدوا أنه يقتنع بها أو عندما يذكرها[2].

وبسبب حركة الدأَب ومسير القمر والشمس فإنهما يؤثران على الأرض بالدوام المستمر في جريهما، ويتجلى ذلك بداية بإزالة الظلمة بنورهما الساطع، وأيضا يؤثران في النبات والحيوان، وإنضاج الثمار[3]، ومعرفة الفصول، قيل أن القمر يلون هذه النباتات[4]، ومن المنافع الجرمين أنها مؤقتان زمنيان ثابتان، ولذلك وصفهما الله بالحساب.

**محو القمر**

قال تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾**[5].

فقال تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ﴾** قدم الليل لسبقه النهار، ومنه ينسلخ النهار، وبه تبدأ الشهور العربية ثم قال: **﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾** فيقول الشيخ بنه روي أن القمر كان كالشمس في النور، فكانت شمسان من نور عرشه فمحاه جبريل إلى حاله الآن كذا قيل فالسواد الذى فيه أثر المحو، كما جاء الحديث بذلك، فعن عكرمة: "خلق الله نور الشمس سبعين جزءاً، ونور القمر كذلك، وأزيل منه إليها تسعة وستون، فلها مائة وتسعة وثلاثون جزءاً، فالقمر على جزء واحد، وفى رواية: محاه جبريل ثلاث مرات، وبقى كما هو الآن، وعلى غير هذا يكون المحو بمعنى جعل الليل كما هو من أول، لا محو عن شيء آخر[6].

**4.الأهلة**

قال تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**[7]

---

[1] الشيخ الأكبر ابن عربي (560-638هـ/1165- 1240 م)، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، عرف بمذهبه في وحدة الوجود، وكان من أكابر فقهاء المالكية في وقته وكان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات. للمزيد أنظر: عادل نويهض، **معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»**، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط:2، 1409هـ/ 1988 م، ح:2، ص:581.

[2] أطفيش، المرجع السابق، ج7، ص 320.

[3] نفسه، ج4، ص 393.

[4] نفسه ، ج 12 ، ص 43. وانظر أيضا: نفسه، ج 7، ص 320-321.

[5] سورة الإسراء. الآية 12.

[6] أطفيش، المرجع نفسه، ج8، ص 137. لتوضيح الشكل أنظر الشكل رقم 02 بالملحق المرفق.

[7] البقرة، الآية 189.

سمي هلالا، لأنه يرفع الصوت عند طلوعه أولا، ورفع الصوت إهلال، وهو هلال في الأولى، أو في الثانية أيضاً، أو في الثالثة معهما أو هو هلال حتى يحجر بخط دقيق كما قال الأصمعي، أو حتى يبهر ضوؤه سواد الليل وعنى بعضهم ذلك بسبع ليال، قيل وكذا في آخره هو هلال، ولا يصح، وبين ذلك فهو قمر[1].

يقول تعالى: "**يَسْئَلُونَكَ**" يا محمد "**عَنِ الأَهِلَّةِ**" السائل معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمﷺ، فالجمع لأن أقل الجمع اثنان، أو لأنهما في قوم رضوا هذا السؤال، قالا يا رسول الله ﷺ يطلع دقيقا، ثم ينمو حق يكمل، ثم ينقص حتى يكون على حال طلوعه أولا، ويذهب لِمَ لَمْ يكن كالشمس بحال واحدة، وقيل إن السؤال من اليهود للصحابة يعتبر أن سؤال الصحابة سؤال للنبيء ﷺ لأنهم مستفيدون منه وسائلون له في كل ما أرادوا " **قُل**" لهم "**هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ**" لأمورهم الدنيوية والدينية، وهذا جواب على مقتضى الظاهر، سألوا عن الحكمة في اختلاف تشكل القمر، فقال حكمته أنه مواقيت للناس، إذ لو بقي على شكل واحد لم تتعدد الأشهر، وإن كان سؤالهم عن السبب في ذاته كان الجواب على خلاف مقتضى الظاهر، إرشاداً لهم بأن الأليق أن يسألوا عن الحكمة[2]، والنبيء ﷺ لم يبعثه الله لدقائق علم الهيئة بل للشرعيات أساسا، وهي مدعمة بآيات كريمات للتأمل والتدبر في خلق الله.

وبعض الأهلة في بداية الشهور قد يطلع كثيرا الضوء لكونه بأمسه كان في آخر منزلته في ما بعد مرحلة المحاق، فلما ازداد بعدا ازداد نورا وطلع منيرا، فكل ليلة يزداد جزء مضيء حتى يصير بدرا كله، فيمسي بدرا ليلة أربعة عشر أو في حالة اتساق ﴿**وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ**﴾[3]، ثم هو لا يزل ينكس إلى أن يتم النكس ومحاقه من جديد.

**أ: رؤية الهلال**

قال تعالى: ﴿**يسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**﴾[4]، يقول الشيخ بأن الهلال "لا يخفى أن الشهر ثلاثون أو تسعة وعشرون بحسب الرؤية، والشرع جاء على هذا لا غير، ويشير إلى أن أهل الميقات قالوا بتعاقب زمن الشهور فالأول ثلاثون، والموالي له تسعة وعشرون، والثالث ثلاثون، ومنه فالمحرم ثلاثون وصفر تسعة وعشرون وهكذا" فالشهر الأخير تسعة وعشرون، وأيام السنة ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً بسيطة، وثلاثمائة وخمسة وخمسون كبيسة، واشهر الأخير منها ثلاثون، ويسمى هذه الحساب بالحساب الوسطى، هنا طرح فكرة جديدة طرحها المؤقتون حول تقسيم الشهر القمري عبر السنة، وفي مقابل هاته الفكرة نجد من يصر على الرؤية مبدأ رئيسيا لرؤية الهلال، وأيضا نلاحظ معرفة الشيخ بالسنوات الكبيسة والبسيطة ويحدد مفاهيم بعض المؤقتين، وصدقا فأمر الهلال هو أمر شديد التعقيد، والدليل المهازل السنوية الحاصلة في رمضان وشوال وغيرهما والفوضى العارمة التي تسود العالم الإسلامي هاته القضية للأسف.

---

[1] أطفيش، المرجع السابق، ج1، ص 409- 410 .

[2] سئل ابن الكوّاء علي كرم الله وجهه وهو يخطب فقال: ما السواد الذي في القمر؟ فقال له: قاتلك الله، سَل تفقُّها ولا تَسل تعنُّتا، ألا سألت عن شيء ينفعك في أمر دنياك وآخرتك؟ ثم قال: مَحْوُ الليل ثم قال: مَحْوُ الليل. للمزيد أنظر: محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري التِّلمساني المعروف بالبُرّي (ت: بعد 645هـ)، **الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة**، تح: محمد التونجي، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، 1403هـ/ 1983م، ح:2، ص: 241.

[3] سورة الانشقاق، الآية:18.

[4] البقرة 189.

ثم أشار الشيخ أطفيش إلى ضوء القمر وأوجهه فقال: فيزيد مقدار النور في كل يوم، ثم ينقص كذلك، ويبرر الأمر لأن نوره من نور الشمس، بدليل اختلاف تشكلاته بالقرب والبعد منها، وخسوف بحيلولة الأرض بينهما اذا حاد مجراه، ويقول معقبا: ولا ينبغي أن يختف في ذلك، فإن كانت المعلومات السابقة تبدوا أنها معروفة ومتداولة، فإن كلامه الأخير لافت للانتباه حيث قال: ولا ينبغي أن يختف في ذلك، كيف؟ قد يعد بعضهم هذا الكلام من البديهيات، لكن الحقيقة أن هناك من العلماء من يرفض الأمر، ويرى مثلا أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وهذا ويا للعجب تأويلا لآيات ولأحاديث وعلى نصوص شرعية، ثم إن الشيخ عاش في زمانه من يومن بالكتب الصفراء والكثير من ترهاتها ولا يزالون لليوم كذلك للأسف، وما أكثرها في كتب التاريخ والأدب، إلا أن الشيخ هنا يبدوا معها حذرا يقظا.

ثم يواصل شرح الآيات الكريمات عن مظاهر الهلال وأوجهه المختلفة في سياق علمي ولغوي ظاهر فيقول: "**حتَّى عادَ**" صار في أواخر سيره لقربه من الشمس في رأى العين" **كالعُرجُون**"، وهو العود الذى بين الشمراخ والنخلة من العرج [1]، وظاهر الآية أنه قمر في ليالي الشهر كلها كما هو العرف العام، ولا سيما إذا ذكر مع الشمس، والمشهور عند اللغويين أنه بعد الاجتماع مع الشمس ومفارقته إياها لا يسمى قمرا إلا بعد مرور ثلاث ليال، وقيل بل حتى ستا وعشرين[2]، وفيما عدا ذلك فيبقى هلالا، ومن جديد يسرد الكثير من الآراء سردا عاما ولكن لا يشرحها ولا يرجحها، ربما لعدم التخصص.

ثم يشرح رؤية الهلال بدقة حسابية فيقول: إن الشمس والقمر يجتمعان في آخر كل شهر عربي في منزل واحد، ودرجة واحدة، وهو يوم ثمانية وعشرين، فإن كان سير الشمس بطيئا أو يوم تسعة وعشرين إن كان سريعا، ثم إن كان البعد بينهما اثنتي عشرة درجة أو أكثر رؤى الهلال، وإن كان أقل لم ير مثل أن يجتمعا في درجة واحدة، نهار ثمانية وعشرين، أو تسعة وعشرين عند غروب الشمس، وهنا حدد بدقة معيارا لرؤية الهلال وهو المعيار المعروف ب12°[3].

### 4. مصير القمر في يوم القيامة

استشهد الشيخ أطفيش بالكثير من الآيات الكريمات لتعريف مصير القمر انطلاقا من القرآن الكريم وتفسير آياته، فقد قال تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ**﴾[4]. فقد سخَّر عز وجل الشمْس والقَمَر بجريان لمنتهى دورتهما[5]، "**لِأَجَلٍ مُسَمًّى**"لأجلٍ محدد وهو المقصود بيوم القيامة[6].

---

[1] العُرجونُ أو الشِّمْراخُ أنظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 8، 1426هـ/2005م، ص 1529. لمزيد من التوضيح أنظر الملحق رقم: 03.

[2] هناك تفاصيل مهمة عند آخرين وهي أن مراحل القمر هي: الهلال، والطالع، والرمد، والقمر، الباهر، البدر، الطوس، الجَلَم، الغاسق، الوبّاص، ونمير، والزّبرقان، والمنشَق، الواضح، الباحور، الأبرص، الزمهرير، السنمار، الساهور، والسهرة، وطويس، وأويس، وزيق، وذخير، والعقيب، وسمير .أنظر: أحمد بن مصطفى اللَّبَابِيدي الدمشقي (ت: 1318هـ)، **اللطائف في اللغة (معجم أسماء الأشياء)**، دار الفضيلة، القاهرة، ص 38.

[3] أطفيش، المرجع السابق، ج: 12، ص 44.

[4] سورة الزمر، الآية 5.

[5] أطفيش، المرجع السابق، ج 12، ص 238.

[6] نفسه، ج 15، ص 420.

وقال تعالى في نفس السياق في آية أخرى: ﴿**وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ**﴾ يقصد عدة اقتراحات كما أوردها من خلال مطالعاته، فيقول بأن الله يطلعهما الله يوم القيامة من المغرب مجتمعين، وقيل يكونان أسودين مكورين كأنهما ثوران عقيران في النار، كما قال أنه يروى ويلقيان في البحر فيكون ناراً وكل واحد أكبر من البحر فيوسعه الله أو يصغرهما والله قادر، وقد قيل إن القمر إلى الشمس كالبعوضة إلى فيل، وقيل يجمعان ويقربان إلى أهل المحشر لتشتد الحرارة، وفي رأي آخر قيل بل جمعاً في ذهاب الضوء[1].

## 5. القمر وحساب الزمن

يعد القمر عند العرب والمسلمين جميعا أساسا شرعيا للتقويم الهجري، ذلك أن الشهر القمري يبدأ من رؤية الهلال في المغرب نهاية الشهر، ويمتد حتى الهلال الظاهر لثاني في الشهر الموالي(هذا على العموم)، ويستعمل من أجل معرفة أوقات العبادات المفروضة، وغيرها من المعاملات الدنيوية، وقد شرحها الشيخ أطفيش من خلال تفسيره شرحا مهما، فأما الآيات الكريمات التي تناولت ظاهرة القمر والحساب فهي التالية:

قال تعالى: ﴿...**فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[2]. معنى حسبانا يجريان على حساب أدوار مختلفة تحسب بهما الأوقات، وبفضل هاته الحركات يتم تحديد دورات للحرث والنسل ونضج الثمار وغير ذلك والعبادات كالحج وتأدية الديون وغير ذلك[3]، ثم قال الله عز وجل: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾ والحسبان بمعنى الحساب، أي ذوى حساب، أو علامتي حساب، وقدر وأنهما يجريان بحسبان.

وقال تعالى في سورة يونس: "﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[4]

"...**لتعلموا عدد السنين والحساب**" فحساب الأوقات من الأشهر بسير القمر والأيام بسير الشمس في العبادات والمعاملات وسائر التصرفات، والمعتبر في التاريخ العربي الإسلامي أن السنة القمرية تتفاوت بعشرة أيام وإحدى عشرة ساعة ودقيقة واحدة عن سنة الشمس وهى ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وخمس ساعات وتسع وأربعون دقيقة، وسنة القمر ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوماً وثماني ساعات وثمان وأربعون دقيقة، "**ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيم** "[5] .

وفي آية أخرى قال عز من قائل في سورة الرحمان: ﴿**الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ**﴾[6]"**بِحُسْبَانٍ**" أي أنهما يجريان بحسبان أو جاريان بحسبان، أي جريان الشمس والقمر ثابت أو يثبت بحسبان والحسبان في اللغة هو أيضا: الفلك المستدير، وحسبان

---

[1] القيامة، ج 15، ص 419.

[2] سورة الأنعام، الآية 96.

[3] أطفيش، المرجع السابق، ج 4، ص 393.

[4] سورة يونس: 5.

[5] أطفيش، المرجع السابق، ج4، ص 393.

[6] الرحمان، الآية 5.

الرحى استدارتها، وقيل الحسبان ما تدور به الرحى شبه به الفلك، والشمس والقمر يجريان بحسبان ومنازل لا يتعدياتها، وقيل المراد حساب الأوقات والآجال، ويدل على الجريان للنهاية[1].

والأشهر القمرية إثنا عشر شهرا كما في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾[2]، وهذه الأشهر هي كالتالي:

1)المحرم : لتجريم القتال فيه حتى في الجاهلية .2)صفر: لخلو مكة فيه من أهلها، أو لصفرة وجوههم فيه لمرض، أو لصفير إبليس للناس بالقتال بعد المحرم. 3) ربيع الأول وقيل: الأول لأنه صادف أول الخريف 4) ربيع الثاني: والآخر لأنه صادف آخر الخريف. وهما شهران للخصب، 5)جمادى الأولى: لجمود الماء فيهما. 6)جمادي الثانية لجمود الماء أيضا، 7) رجب: لعظمته في الجاهلية قبل الإسلام أو لثقل حمل الأشجار حتى جعلوا لها عمداً.

8) شعبان: لتشعب قبائل العرب فيه وتفرقها، وقيل لتشعب الخير فيه. 9) رمضان لاحتراق الذنوب فيه أو لمصادفة الحر الشديد فيه وهو الأصح لأنه لم يختص بالإسلام. 10)شوال: لأن الإبل تشيل فيه أذنابها للقاح، أو لأن قبائل العرب شالت عن مواضعها وتفرقت، أو لأنهم صادوا فيه. 11) ذو القعدة: لأنهم يقعدون فيه عن الحرب. 12) ذو الحجة: لأنه شهر الحج[3].

### 6. انشقاق القمر

تحدث الشيخ أطفيش عن انشقاق القمر وفسر معاني الآية في القرآن الكريم في الآية الكريمة:" اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ"[4]، في قصة هذا الانشقاق يروى أن جماعة من المشركين تحدت الرسولﷺ: إن كنت صادقا فشق القمر نصفين، نصف على قينقاع، ونصف على أبي قبيس، ووعده الله تعالى أن يعطيه ما سألوا، فقال: «أتؤمنون إن فعلت؟ » قالوا: نعم، فكان ما طلبوا ولما رأوه وتأكدوا من الأمر، إذ أنه شق نصفين حتى رأوا حراء بينهما، نصف على الجبل، ونصف دونه، ويروى نصف على جبل أبي قبيس، ونصف على قينقاع، وقال: اشهدوا اشهدوا، وفي رواية أخرى كان نصف على الصفا ونصف على المروة، ولكن المشركين لما رأوا أنه لما انشق قال المشركون: هذا سحر ابن أبي كبشة، فقال رجل: انظروا السفار فلن يقدر أن يسحر أهل الدنيا كلهم ، فجاء السفار فقالوا: رأيناه انشق.

وقد روى في ذلك أحاديث عن ابن مسعود رضى الله عنه، ويروى أنه شق مرتين: مرة بمكة، ومرة بمنى، ويروى مرتين: مرة بمكة، ومرة بالمدينة، ويروى عن ابن مسعود: أنه رأى القمر شق شقتين مرتين، أشار أن المرتين التي شق فيها القمر هو فقط تأكيد لانشقاق واحد، ثم بعد ذلك عاد فاجتمع، وقيل انقسم لحظة وقيل لا بل لمدة ما بين الظهر والعصر[5].

---

[1] أطفيش، المرجع نفسه، ج 14، ص 213-214.

[2] سورة التوبة، الآية: 36.

[3] أطفيش، المرجع نفسه، ج 12، ص 39- 40.

[4] سورة القمر، الآيات: 1 ، 2.

[5] أطفيش، المرجع السابق، ج14 176-178.

### 7. سجود القمر لله عز وجل وحكمته

قال تعالى في سورة الحج: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾[1]. فيقال أن العرب عبدت الكثير من الآلهات المتعددة، فقبيلة حِمْير عبدت الشمس، وعبدت كنانة القمر، أما تميم فالدبران، وقبيلتا لخم وقرش فعبدت الشعرى، وضيء الثريا، وأسد عطارد، وبيعة المرزم، ومن الناس من عبد البقر وقد ذكر الدواب، فذكرهم الله عز وجل أن كل هؤلاء يسجدون له موحدين خاضعين[2].

وفي آية أخرى قال عز وجل: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾[3](61)، أي إن سألت أهل مكة "**من خَلقَ السَّموات والأرض، وسخَّر الشَّمْس والقمرْ ليقُولنَّ الله**" ويجزمون بذلك لما في عقولهم من أن المخلوق لا يقدر على ذلك، "فأنَّى يُؤفكون"؟ ويصرفون عن توحيده مع إقرارهم بذلك[4].

### 8. النتائج:

بعد هذا البحث المتواضع الذي حاولت فيه الإلمام بأبرز ما أورد الشيخ عن القمر، وجدت أن الشيخ كان مُلِماً تقريبا بكل ما يمس القمر في الجانب العلمي فضلا عن الشرعي، بدرجات متفاوتة ويبقى أن آيات الله عظيمة وجليلة، فمهما فسرت وفسرت فإن ذلك قد لا تفي بالغرض، لا لشيء إلا لأنها من كلام رب العالمين سبحانه وتعالى، ومن من البشر يمكن له أن يفهم كل آيات الله المتشابه وغير المتشابه[5]، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على قوة المعنى وعمقه هي الإشارات الإعجازية الكثيرة التي تظهر اليوم في كثير من المواضيع العلمية والواقعية، وي في مواضيع معاصرة بواسطة آيات جاءت منذ أكثر من أربعة عشر قرنا.

– أورد الشيخ أمحمد أطفيش كما هائلا من المعارف والمعلومات المكتسبة، وهي معارف عجزت أن أدرك بعضا من حقائقها بالرغم من كوني هويا فلكيا وباحثا في تاريخ العلوم.

– شرحت الكثير من المفاهيم باستخدام الصور، وكل هاته المواضيع فهمها الشيخ من دون كل هاته التقنيات الهامة أصلا.

– عندما نطلع على تاريخ المغاربة والجزائريين المتفوقين بالأزهر عبر التاريخ ندرك أنه فعلا كان الأزهر فأل خير على الجزائريين وكان له دور مهم في ترقية الكثير من رجالات الجزائر إلى مصاف العلماء الكبار، ومنهم شيخنا الفاضل أطفيش أمحمد

---

[1] الحج 18.

[2] أطفيش، المرجع نفسه، ج9 ص 379-380.

[3] العنكبوت 46.

[4] أطفيش، المرجع نفسه، ج 11 ، ص87.

[5] ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7].

قطب الأئمة ولكن يبقى سؤال هام يحتاج لجواب واضح، وهو هل ألف أشقائنا كل هذا الكم الرائع من المعارف، وفي مختلف الميادين، وهو سؤال يحتاج بحثا لإبراز مفاخر وطننا الجزائري.

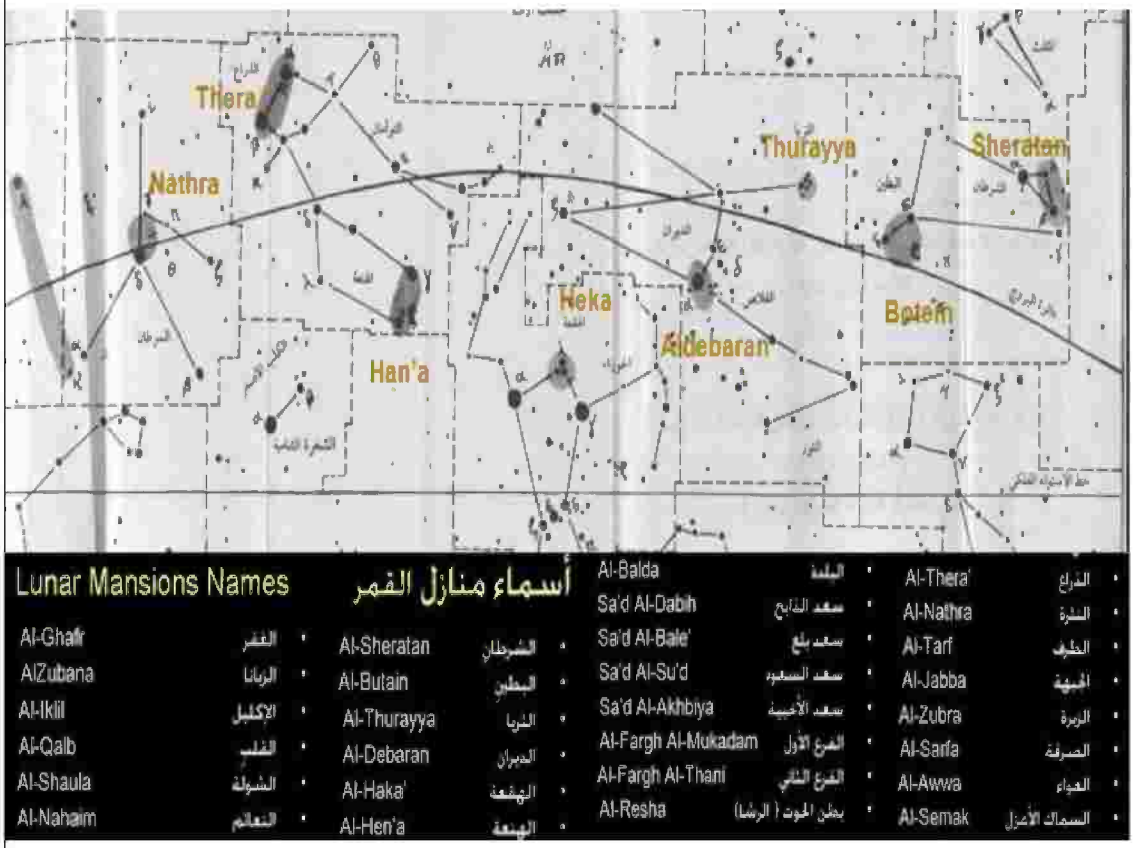
– تذكرني غزارة معارف الشيخ وعشرات كتبه وتصانيفه المختلفة بالعلماء الموسوعيين الكبار الذين أبحث عنهم كالكندي والبيروني والبتاني، وهذا في مختلف علومهم وكثرة تآليفهم كما وكيفا، كيف لا وعنوان واحد قد يشمل أكثر من عشر أجزاء، ومنه طبعا كتاب التيسر.

–في الحقيقة لم يشر الشيخ –رحمه الله– لكل شيء متعلق بالقمر فقد أشار لمعارف كثيرة وترك أخرى ولكن هذا طبيعي جدا، فقد علمت شيئا وغابت عنك أشياء، ولا ننسى أن الشيخ ومن خلال كل المعارف التي طرحتها وناقشت بعضها، قد أخذتها جميعا من كتاب تفسير للقرآن، غير أنني انبهرت من الكم الرهيب من المعارف حتى أنني كهاو وباحث في الفلك ذكر معلومات لم أسمع بها أو تركزت وتوضحت لي معلومات كنت أعرفها سطحيا فبت أفهمها من أصولها، مثلا في قضية تغطية منازل القمر بنور الشمس، وهنا مكمن البراعة والتميز.

–يمتلك الشيخ روحا ناقدة، جعلته يستمد أفكار علماء أو يستنير بهم أو يحتج بهم في شرح أو فهم أو الاستدلال بفكرة ما كالعربي والأخفش وغيرهما، ويبرز ذلك خاصة في أمور عجيبة كمحو القمر أو انشقاقه، كما استند على أحاديث نبوية كريمة لتفسير هاته القضايا الشائكة.

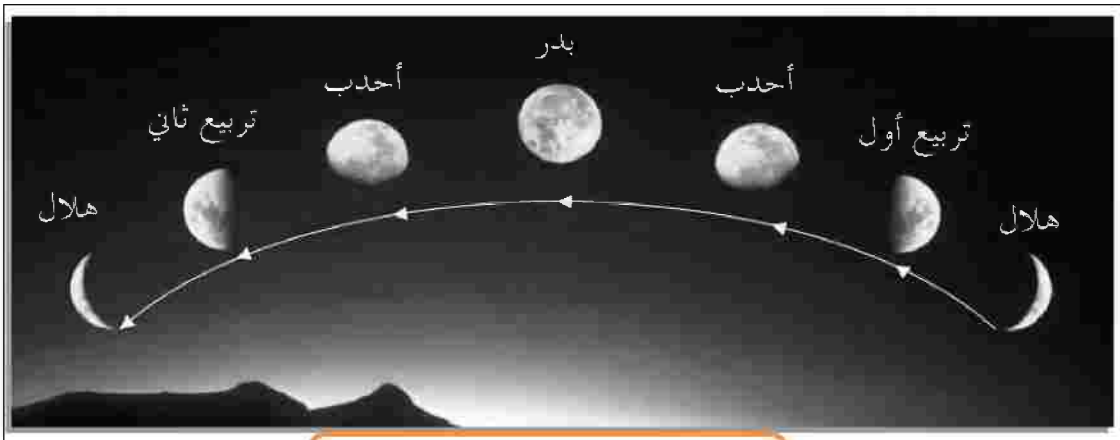
–روى الشيخ بعض الأفكار التي قد تبدوا أحيانا غريبة ولكن أسندها لمفكرين، أو أنه اعتمد على أحاديث نبوية شريفة، وذلك في مثل قضية محو القمر و ما شابه.

–إن القطب الشيخ أطفيش ليس عالم فلك غير أنني حرصت على جمع ما كتب وهذا إبرازا لدوره وإظهارا لمدى تمكنه وجعله عبرة وقدوة لمن يقتدي.




منازل القمر من خلال الابراج السماوية

**شكل02: محو القمر كما يرى من الأرض**




شكل03: أشكال الهلال السماوية وأدواره

**المصادر:**

أولا:

القرآن الكريم

ثانيا:

**1.** أحمد بن مصطفى اللَّبَابِيدي الدمشقي (ت: 1318هـ)، **اللطائف في اللغة (معجم أسماء الأشياء)**.

2-الزمخشري، (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله)، (538هـ/1143م)، **تفسير الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**.

3- أبو حيان الأندلسي، (محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين)، (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**.

4- محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري التِّلمساني المعروف بالبُرِّي (ت: بعد 645هـ)، **الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة**.

5. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: 817هـ)، **القاموس المحيط**.

6- ابن فندمه(ت: 565هـ)، **تتمة صوان الحكمة**.

ثالثا: **المراجع:**

1-جمال ميموني، نضال قسوم، **قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم**.

2-كارلو نلينو، **علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى**.

**3-** عادل نويهض، **معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»**.

4- محمد سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**.

**5-** محمد بن يوسف أطفيش، **تيسير التفسير**، الأجزاء: ج1، ج 05، ، ج6 ، ج 7، ج8، ج:9، ج 12ج 4، ج 14، ج 15.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# ضرورة التجديد الفقهي عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء

## -الأسباب والنتائج-

سعدون شعيب جامعة الحاج لخضر باتنة 1. الجزائر.

**مـقدمة:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد: فيعتبر الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء من الفقهاء البارزين الذين اقترن اسمهم بالتجديد الفقهي بكل مظاهره، والسبب في سلوكه سبيل التجديد هو طبيعة مسيرته العلمية والعملية والحالة الاجتماعية والسياسية التي عاشها ورغبته في التغيير، ولقد آمن بضرورة التجديد ومارسه حتى عدَّه بعضهم مجدد الفقه في العصر الحديث.

ولقد كان لبعض الظروف تأثيرا عليه جعلته يؤمن بضرورة التجديد ويمارسه، ولكن ما هي هذه الظروف والعوامل التي أثرت فيه ودفعته للتجديد وجعلته يسلك هذا الطريق؟ وما هي رؤيته للتجديد الفقهي ومدى أهميته عنده؟ وما هي مظاهر التجديد الفقهي التي مارسها؟

أهدف من دراستي هذه إلى إعطاء لمحة عن مظاهر التجديد التي مارسها الشيخ الزرقاء، والعوامل التي جعلته يؤمن بحتمية تجديد الفقه الإسلامي وضرورته.

وقد وزعت دراستي على ثلاثة مطالب تناولت في المطلب الأول العوامل التي دفعت الشيخ إلى تجديد الفقه، وفي المطلب الثاني ضرورة التجديد كما يراها الزرقاء، ليكون المطلب الثالث بعض مظاهر التجديد التي مارسها في مسيرته العلمية، ثم ختمت هذا البحث بالنتائج التي خَلُصْت إليها.

**المطلب الأول: عوامل دفعت الشيخ مصطفى الزرقاء إلى التجديد.**

لقد عاش الشيخ مصطفى الزرقاء ظروفا صنعت منه مجدِّدا سعى للتجديد و عاش من أجله، حيث كان ينادي به ويعيب على من يعيش بفقه زمن غير زمنه، وسأذكر بعض هذه العوامل التي دفعته للتجديد في ما يلي:

**الفرع الأول: حضوره فترة ترك العمل بالشريعة الإسلامية و الطعن فيها.**

يعتبر الشيخ مصطفى ممن عاش المرحلتين; مرحلة تطبيق الشريعة الإسلامية (مجلة الأحكام العدلية) ومرحلة ترك العمل بها، فقد كانت مجلة الأحكام العدلية هي القانون المدني العام المطبق في سوريا آنذاك إلى أن أصدر القانون المدني السوري الجديد في عهد الانقلاب العسكري الأول الذي حدث في سوريا في 30 مارس 1949م، وهذا القانون مستمد من القانون المدني المصري المستمد من القوانين الغربية (1)، وقد ساء هذا الفعل الشيخ – كغيره من معاصريه – وجعله يسعى إلى تجديد التأليف في الفقه تأليفا مبسطا يبرز فضل الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية، وتميزت مؤلفاته كلها بمميزات تخدم هذا الهدف، ومن هذه المميزات على سبيل المثال:

– إبراز مميزات الشريعة الإسلامية في المواضيع الكبرى ليتجلى الفرق بينها وبين القوانين الوضعية الأخرى ويبرز كذلك مميزاتها في فتاويه للسائلين.

– الموازنة الدقيقة بين التعريفات الفقهية والقانونية ليبين سبق الفقهاء في التدقيق اللفظي.

– الاهتمام بتعليل الأحكام خاصة الاستثناءات حتى يبين معقولية الشريعة الإسلامية.

**الفرع الثاني: تدريسه الفقه الإسلامي في الجامعة للمبتدئين ولغير المختصين.**

إن من أهم الأسباب التي جعلت الشيخ مصطفى الزرقاء يتوجه إلى تجديد التأليف في الفقه وتبسيطه أنه دَرَّس الفقه للمبتدئين فيه من طلبة الجامعة ولغير المختصين من طلبة القانون والحقوق، حيث رأى أنه من الضروري تبسيط صياغة الفقه الإسلامي وإلباسه حلة عصرية تتماشى مع الأذواق القانونية الحديثة، وقد بين ذلك عندما ذكر هدفه من الصياغة الجديدة في قوله (وهدفي فيه أن أقلب صياغة الفقه الإسلامي، فأبني من قواعده ومبادئه نظرية عامة على غرار نظرية الالتزام العامة في الفقه القانوني الأجنبي،...ذلك لأن الحقوق المدنية التي يطلق عليها اسم ((القانون المدني)) هي أس الدراسات والمدارك الحقوقية جميعا، وأن الحاجة التعليمية فيها توجب طريقة موضوعية تسير من البسيط إلى المركب، فلم يعد يهضم فيها الأسلوب الفروعي القديم الذي لا تقام فيها الفروع على أصولها في نظرية كلية جامعة)(2).

**الفرع الثالث: تأثره بالقانون الوضعي.**

لقد جمع الشيخ الزرقاء بين التكوين الشرعي والقانوني، أما عن تكوينه الشرعي فغير خافٍ فقد درس عند والده الشيخ أحمد الزرقاء في المدرسة الخَسرَوِيَّة و لازمه في دروسه خارج المدرسة في جامع آل الأميري (جامع الخير) و في الجامع الأموي الكبير بمدينة حلب، و مما قرأه على والده حاشية بن العابدين في المدرسة الشعبانية، كما درس على محمد الحنيفي (1262هـ-1342هـ) كذلك في الخسروية ودرس على محمد راغب الطباخ (1293هـ-1370هـ) وغيرهم (3)، وأما عن تكوينه القانوني فقد التحق بالجامعة السورية عام 1933م وتخرج من كلية الحقوق وأحرز الدرجة الأولى بها، ثم حصل على دبلوم الشريعة الإسلامية من كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول بمصر عام 1947م، وقد أسندت إليه وظيفة المحاماة لمدة عشر سنين بعد تخرجه من كلية الحقوق أمام المحاكم الوطنية والمختلطة وعُيِّن مدرِّسا للحقوق المدنية والشريعة في كلية الحقوق في الجامعة السورية في عام 1944م، ودرَّس القانون المدني بها كذلك، وقام بتدريس المدخل للعلوم القانونية وقواعد القانون المدني الوضعي في كلية الشريعة بالجامعة السورية أيضا(4).

ولِما له من تكوين قانوني ومشاركات في المحاماة وتدريس للقانون فقد اهتم الشيخ مصطفى بتقريب الفقه الإسلامي من القانون الوضعي في صياغته، حيث يقول عن الصياغة الفقهية القديمة للأحكام المدنية ( وهذه الأحكام الشرعية المدنية مما في كتب الفقه والمجلة لدينا لم تعرض إلى اليوم بأسلوب البحث الموضوعي على نسق ما نشاهده في مؤلفات القانون المدني المهيأ للدراسة الجامعية في الأمم الأجنبية، ككتب (جوسران) و(كابيتان) مثلا في القانون المدني الفرنسي، بل كانت جميع شروح المجلة والكتب الفقهية الأخرى قائمة على طريقة شرح المواد مفردة، وسرد الأحكام متفرقة)(5) ، فلذلك قد جعل الشيخ الزرقاء نصب عينيه في الصياغة الفقهية الجديدة بناء نظريات عامة من الفقه الإسلامي تشبه النظريات القانونية كنظرية الالتزام العامة في الفقه القانوني الأجنبي الحديث.

**الفرع الرابع: حضوره ومشاركته بعض المؤتمرات الغربية التي انتهت بضرورة تجديد الفقه ليستفيد منه علماء القانون الدولي المقارن.**

الناظر في كتب الشيخ الزرقاء يلمس رغبته في إظهار مزايا التشريع الإسلامي وإظهار ما يحتوي عليه من مبادئ وتنظيمات زاخرة لفقهاء القانون; ولقد كانت هذه الرغبة حاديه إلى تجديد الصياغة الفقهية في ما سمَّاه السلسلة الفقهية، وقد تكَوَّنَتْ عنده بعد ما رآه من إرادة جادة من بعض المؤتمرات الغربية التي عقدت في وقته وشارك في بعضها وانتهت إلى تمجيد الفقه الإسلامي والرغبة في الاستفادة من مادته، ومن هاته المؤتمرات "أسبوع الفقه الإسلامي" الذي عقدته شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة في كلية الحقوق من جامعة باريس، وقد كان هو من المدعوِّين إليه عن كلية الحقوق السورية، وقد أكَّد فيه المؤتمرون على رغبتهم في أن يظل أسبوع الفقه الإسلامي يتابع أعماله سنة فسنة، وقد كان أملهم في أن تؤلف لجنة لوضع موسوعة فقهية تسهل الرجوع إلى مؤلفات هذا الفقه(6) ، وقد كان الشيخ مصطفى الزرقاء من الفاعلين في تحقيق هذا الأمل الذي انتهى واكتمل في الموسوعة الفقهية الكويتية كما هو معروف.

وقد ذكر الشيخ مصطفى الزرقاء هذا المؤتمر في مقدمة سلسلته الفقهية وذكر ملحقا في آخر تاريخ التشريع في بداية السلسلة تناول فيه بعض مقررات المؤتمرات القانونية الدولية وشهادة أقطاب القانون حول مزايا الفقه الإسلامي; ذكر ذلك كله ونبَّه عليه قبل أن يبدأ في سرد النظريات الفقهية ليبين أن من أهداف سلوكه سبيل التجديد في طرح الفقه الإسلامي هو التعريف بالفقه الإسلامي لفقهاء القانون الدولي سواء عرضه في شكل قوانين أو موسوعات أو نظريات فقهية.

**الفرع الخامس: رغبته في تطبيق الشريعة الإسلامية.**

شهد الشيخ مصطفى فترة ترك العمل بالشريعة الإسلامية واستبدالها بقوانين وضعية ذات أصول أجنبية، وقد آلم هذا العمل المخلصين في ذلك الوقت، وقد كان أكبر مخرج يتمسك به التاركون لتطبيق شرع الله عز وجل هو عدم صلاحية كتب الفقه الإسلامي لتطبيقها كقانون وغياب شرط القانون فيها من صيغة آمرة وموجزة وجازمة وترتيب يسهل على القضاة الأخذ منه... فلذلك دفع هذا العلماء ومنهم الشيخ مصطفى الزرقاء إلى إنشاء نظريات فقهية كالنظريات القانونية تمهيدا لصياغة قوانين مستمدة من الفقه الإسلامي، يقول الزرقاء ( وقد كنا نبغي أن تكون هذه السلسلة الفقهية التي نصوغها وهي (( الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد)) تمهيدا لقانون مدني حديث نخرجه في البلاد السورية مستمدا من الفقه الإسلامي في مذاهبه الغنية)(7).

ويؤكد رغبته في تطبيق الشريعة والتي من أجلها سعى إلى الصياغة الجديدة في قوله (فأمنيتنا أن ننشئ قانونا مدنيا يصل تشريعنا الحقوقي وحاجاتنا الحديثة فيه بماض فقهي مجيد زاخر، قابل – بعظيم مبادئه ومرونة قواعده ومبانيه- أن يستجيب لكل ما تستدعيه حاجات المجتمع المدني الصالح وتطوراته الاقتصادية والاجتماعية والعرفية)(8).

ولقد اعتبر الزرقاء التقنين من الفقه هو السبيل الوحيد لحياته...فهو الوسيلة الوحيدة لوضع الفقه موضع العمل والتطبيق، وإخراجه من حيز النظريات إلى حيز العمليات، فالفقه أحكامه كلها بمثابة نصوص تشريعية، والقانون الذي لا يطبق هو في حكم الميت(9).

ولِمَا للتقنين من أهمية عنده فقد شارك في كثير من التقنينات التي صيغت من الفقه الإسلامي كقانون الأحوال الشخصية الصادر في سوريا عام 1953م ومشروع قانون الأحوال الشخصية لمصر وسوريا في عهد الوحدة بينهما (1958م/1961م)، ومشروع القانون المدني العربي الموحد المستمد من الفقه الإسلامي(10).

ولقد كان من المهتمين بأمر الموسوعة الفقهية وشارك فيه مشاركات فعالة حتى كان خبيرا للموسوعة الفقهية الكويتية في بداياتها، وما اهتمامه بأمر الموسوعة الفقهية إلا لإيمانه بأن الموسوعة الفقهية تعبد الطريق للتقنين الفقهي من كل المذاهب الفقهية وأنها الطريق لتوحيد الحكم القضائي عن طريق تقنين موحد للبلاد العربية، لأنها تعرض الفقه الإسلامي بطريقة المقارنة بين المذاهب الفقهية بعيدا عن التعصب المذهبي فتبين ما فيه من نظريات قانونية وحلول منطقية سديدة لمشكلات التعامل وقضاياه(11).

**المطلب الثاني: ضرورة التجديد الفقهي كما يراها الشيخ مصطفى الزرقاء.**

إن الظروف التي عاشها الشيخ الزرقاء، والمؤتمرات التي شارك فيها وحضرها، والحياة التي كان متفاعلا معها (سواء الحياة الاجتماعية أو السياسية أو غيرها)، ودراسته وتدريسه للقانون الوضعي مع تمكنه من الفقه الإسلامي، وطبيعة تكوينه الفقهي الحنفي، وتنوع مجالات دراسته من شرعية وأدبية وقانونية، وتوقد نفسه وهمته التوَّاقة للتغيير; كل هذا أنتج عند الشيخ الزرقاء إيمانا عميقا بضرورة تجديد الفقه الإسلامي كي يساير الحياة ويواكب العصر، والعوامل التي جعلته يؤمن بضرورة التجديد متعددة سأذكر بعضها في هذا المطلب كالتالي:

**الفرع الأول: تجديد صياغة الفقه الإسلامي كي يَسهُل تعلُّمه لمختلف طوائف المجتمع.**

يعتبر غرض التعليم دافعا مُهِّماً عند الشيخ مصطفى الزرقاء لتجديد طريقة التأليف في الفقه الإسلامي، فقد كانت سلسلته الفقهية طريقة جديدة في التأليف الفقهي تَمَسَّك فيها بالطابع والأسلوب التعليمي الذي يتناسب مع طلاب الشريعة والحقوق في الجامعات الحديثة، فقد وضع نصب عينيه أن الطلاب في هاته الجامعات لا يملكون خلفية شرعية كافية للتعمق في الفقه فبسط لهم الفقه في شكل نظريات فقهية تُمثِّل الهيكل الأساسي الذي يتكون منه الفقه الإسلامي، فكان كتابه المدخل كما يقول (مدخلا موطأً يعلِّم الطالب الجامعي المفاهيم الأساسية ومنهج التفكير الفقهي السديد، وليس تفاصيل وفروع الأحكام الفقهية التي تعج بها كتب الفقه التقليدية)(12) وكثَّر أمثلته بما يتناسب مع حاجة التعليم.

ولهذا السبب – التعليم- فقد أعاد صياغة الفقه الإسلامي في شكل نظريات فقهية والتي هي عبارة عن دساتير ومفاهيم كبرى يؤلف كلٌّ منها على حِدَة نظامًا حقوقيًّا موضوعيًّا منبثًّا في الفقه الإسلامي، كانبثاثِ الجملة العصبيَّة في نواحي الجسم الإنساني، وتَحكُّم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شُعَبِ الأحكام، وذلك كفكرة الملكيَّة وأسبابِها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلِيَّة وأنواعها، ومراحلها وعوارضها، وفكرة البُطلان والفساد والتوقُّف، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من النظريات الكبرى، التي يقوم على أساسها صرحُ الفقه بكامله، ويصادف أثر سلطانها في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهيَّة (13) ، وفائدة هذه النظريات أنها تعطي ملكة فقهية عاجلة لا يتوصل إليها الطالب إلا بعد دراسة تفاريع الأحكام والربط بينها واكتشاف بناءاتها، فدراسة النظريات أولا يعطي ملكة فقهية عاجلة مسبقة للطالب المبتدئ.

ولعل تكوينه القانوني وتدريسه الفقه لغير المختصين فيه (طلبة الحقوق والقانون) هو ما جعله ينحو هذا المنحى في التأليف الفقهي لأن النظريات منشأها القانون الغربي.

**الفرع الثاني: مواكبة العصر:**

إن الغرض من التجديد الفقهي هو مواكبة العصر أي تجديد الفقه الإسلامي حتى يستطيع أن يتماشى مع العصر، ولقد كان دافع الشيخ الزرقاء إلى التجديد هو إيمانه بضرورة مواكبة العصر سواء في طريقة التأليف الفقهي أو في الأمثلة الفقهية أو حتى في آليات النهوض بهذا الفقه، وكتطبيق لما آمن به الشيخ الزرقاء فقد جاءت كتبه كلها مواكبة للعصر في بساطة الأسلوب وحداثة الأمثلة الفقهية واحتواءها على المقارنات الفقهية والقانونية، كما ساهم في ابتكار طرق للتأليف لم تكن معروفة من قبل والتي منها التقنين الفقهي الذي يصاغ فيه الفقه الإسلامي في شكل مواد قانونية مرقمة ومتسلسلة ومرتبة على غرار القوانين الوضعية، ولقد كان الشيخ يبغي من سلسلته الفقهية أن تكون تمهيدا لقانون مدني سوري مستمد من الفقه الإسلامي من مختلف مذاهبه (صرح بهذه الرغبة في مقدمة كتابه المدخل ج1ص21) كما شارك في وضع قانون الأحوال الشخصية في سوريا وفي صياغة مشروع قانون الأحوال الشخصية لمصر وسوريا ومشروع القانون المدني العربي الموحد الذي ابتدأته جامعة الدول العربية عام 1975م ولم ينجز منه حتى عام 1984م إلا الباب التمهيدي للقانون ونصوص النظرية العامة للالتزامات.

ومن طرق التأليف الجديدة التي ساهم فيها بغرض مواكبة العصر هي الموسوعات الفقهية واعتبرها هي المرحلة الجديدة التي يجب أن يجتازها تدوين الفقه الإسلامي لكي يظهر بها جوهره، ويدنو بها ثمره، والموسوعة الفقهية هي أن يصاغ الفقه الإسلامي في شكل مصطلحات فقهية مرتبة ترتيبا أبجديا يسهل الرجوع إليها كما يسهل الرجوع إلى الموسوعات القانونية والعلمية وغيرها، وقد انْقَدَحَتْ فكرة الموسوعات في ذهن الشيخ الزرقاء بعد مشاركته في أسبوع الفقه الإسلامي الذي عقدته شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة في باريس سنة 1951م، وكان من توصياته العمل على إنشاء معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفات الفقه، فانبرى الشيخ لتحقيق هذا الأمل فكان عنصرا بارزا في انشاء الموسوعات الفقهية حتى اختارته وزارة الأوقاف الكويتية خبيرا للموسوعة التي انشأتها.

وكذلك من أجل هذا الغرض- مواكبة العصر- كان من المساهمين في المجامع الفقهية، وتميزت تدخلاته في المجامع بفهمه للواقع ومحاولة إيجاده حلولا لمشكلات العصر حتى اتهمه بعض المغرضين والمتعصبين بالتسيب والخضوع للواقع.

**الفرع الثالث: النهوض بالفقه الإسلامي حتى يكون فاعلا في حياة الناس ومواكبا للمستجدات.**

وهذا هو الهدف الرئيسي للتجديد الفقهي، ولذلك كان الشيخ الزرقاء مهتما بالآليات التي تنهض بالفقه الإسلامي وتجيب على المستجدات، والتي منها المجامع الفقهية والتي اعتبرها محققة لمبدأ الشورى وتنفي المحاذير التي تنشأ من الاجتهاد الفردي، وقد كان مشاركا في كثير من المجامع الفقهية، فقد اختاره مجلس رابطة العالم الإسلامي لعضوية مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة منذ إنشائه عام (1398هـ/1978م)،وعضوا خبيرا في مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة، وقدم للمجتمعين دراسات فقهية عديدة بمواضيع فقهية و طبية و اقتصادية معاصرة، بالإضافة إلى ذلك فقد اختارته

المملكة الأردنية عضوا في مجلس المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) في عمان منذ عام 1981م(14).

**الفرع الرابع: الرد على الطعون الموجهة للفقه الإسلامي.**

لقد عاش الشيخ فترة إهمال العمل بالشريعة الإسلامية وسقوط الخلافة، وكتبرير لما فعله الحكام من إلغاء العمل بشرع الله تبارك وتعالى فقد اتهموا الشريعة الإسلامية بالنقص والقصور عن مواكبة العصر، فلذلك كانت كتب الشيخ الزرقاء كلها تفوح بالدفاع عن الشريعة والفقه الإسلامي، وكذلك تميزت كتاباته الفقهية بالمقارنة بين القانون والشريعة لكي يبين أفضلية شرع المولى عز وجل، وقد يعلل لبعض الأحكام لينفي الشبهة عنها ويبين معقوليتها، وقد يناقش بعض الشبه الملصقة بتطبيق شرع الله تعالى ليدحض الشبهة عن شرع الله تعالى كما فعل مع حرمة الربا ورجم المحصن وغيرها.

**الفرع الخامس: التعريف بأفضلية الفقه الإسلامي على باقي التشريعات.**

الناظر إلى كتب الشيخ مصطفى يجد أنه لا يألو جهدا في سبيل الدفاع عن الشريعة الإسلامية وبيان أفضليتها، بل وكان هذا هو السبب في إعادة صياغة الفقه الإسلامي صياغة جديدة، حيث يقول في مقدمة سلسلته الفقهية( هذا وقد رأينا أن خير عمل لنا بعد تلك الجناية التي جنتها على مجد العروبة والفقه أيدي شعوبية أثيمة، هو أن نتابع صياغة هذه السلسلة الفقهية الجديدة بتبسيط وإحكام، كي يعرف الجيل العربي الحقوقي الجديد ما أفاد وما أضاع، فنفتح له طريق الرجوع بعد أن سلك من المعرفة ما يحكم به على تلك الجناية وجناتها.

فلذا عمدنا إلى توسيع هذا المدخل الفقهي العام في طبعته الثالثة هذه التي صدر القانون المدني خلالها(المستمد من القانون الفرنسي)، ليكون هو والأجزاء التي تليه حجة الفقه العربي الإسلامي لأنصاره على أعدائه، وموقظا في الجيل العربي الناشئ غيرة على تراث فقهي ليس لأمة مثله في تاريخ التشريع)(15) .

**المطلب الثالث: تجديد الفقه الإسلامي كما يراه الزرقاء.**

لقد جعل الشيخ مصطفى الزرقاء همَّه التجديد الفقهي وصرف له حياته كلها، فأصبح بحق فقيه العصر والمجدد للفقه بشهادة معاصريه، واتَّخذ التجديد الفقهي عنده أشكالا سألخصها في أربعة محاور: التجديد في طريقة عرض المادة الفقهية، والتجديد في طريقة التأليف الفقهي، والتجديد في الوسائل التي تنهض بالفقه الإسلامي، والتجديد في الفتوى.

**الفرع الأول: التجديد في طريقة عرض المادة الفقهية.**

تميزت طريقة عرض المادة الفقهية عند الشيخ الزرقاء بسهولة العبارة والسلاسة والبساطة وحسن التفريع والتنظيم، ويهتم كثيرا بضبط المصطلحات لما لها من أهمية في إجلاء المعنى ويضبط التقسيمات قبل الخوض في المضامين، ويراعي الأمثلة الواقعية ويبعد الأمثلة التي عفى عنها الزمن، ويتطرق إلى رأي القوانين الوضعية في المسائل الفقهية حتى أن كتبه كلها تصلح لأن تكون مرجعا في الدراسة المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ولا يقتصر على رأي مجلة الأحكام العدلية بل يذكر رأي القانون السوري ورأي القوانين الأخرى كالمصري والألماني وغيرها، ولا يقتصر على المذهب الحنفي الذي ينتمي إليه بل يخرج عنه إن تبين رجحانه أو اقتضت المصلحة، ويقارن بين المذاهب الفقهية بحرية واستقلالية ولا يتعصب ولا يهتم

كثيرا بتفصيل الآراء الفقهية، وتميزت طريقته في عرض الفقه بدمج القواعد الفقهية والاستدلال بها في تقرير الأحكام، ولا يألو جهدا في إبراز مميزات الشريعة الإسلامية خاصة في المواضيع الكبرى والتي تثير جدلا في العصر كالربا والحدود...

**الفرع الثاني: التجديد في طريقة التأليف الفقهي.**

لقد تميز التأليف الفقهي قديما بنوع من التعقيد والاختصار، وقلة تنظيم المسائل الفقهية وتبويبها، بحيث أن الباحث المعاصر يصعب عليه الرجوع إلى المسألة الفقهية في كتب الفقه القديمة، وقد يحجم عن مطالعتها لصعوبة تناولها، وهذا ما جعل الشيخ الزرقاء (كغيره من فقهاء العصر) يسعى إلى ابتكار طرق للتأليف تساير العصر، ومن هذه الطرق: النظريات الفقهية والتقنين الفقهي والموسوعات الفقهية.

– النظريات الفقهية:

تعتبر النظريات الفقهية طريقة للتأليف الفقهي مبتكرة تضاهي النظريات القانونية الغربية، وهي تقوم على عرض الفقه الإسلامي في شكل مواضيع حقوقية كبرى تمثل الهيكل الأساسي للفقه الإسلامي وهي منبثة في كل فروع الفقه كانبثاث السيالة العصبية في الجسم كفكرة الملك والعقد والالتزام وغيرها(كما وسلف أن ذكرت) ، فلا يُعرَض الفقه في شكل فروع بل تُعرَض الفروع في هيكل موضوع عام يمثل موضوع النظرية موزعة على مواضيع جزئية تمثل هيكل النظرية من تعاريف وأركان وشروط وأمثلة ومستثنيات وغيرها (16).

ولا يمارِي أحد من الذين تطرقوا لموضوع النظريات الفقهية في إسهام الشيخ الزرقاء في موضوع النظريات الفقهية بكتبه" المدخل الفقهي العام" "والمدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي" "والفعل الضار والضمان فيه"، والتي تعتبر بحق طريقة في التأليف جديدة لأن الفقهاء من قبل كانوا يصوغون الفروع الفقهية متناثرة في أبوابها يصعب ضبطها بضابط لكنه صاغها في نظريات ذات بناء محكم متماسك تربط الفروع في ذهن الطالب وتنمي الملكة الفقهية عنده حيث يستنبط الأحكام بناء على تلك الملكة العاجلة التي اكتسبها من دراسة النظريات.

– الموسوعات الفقهية:

لقد كانت الموسوعة الفقهية حلم الشيخ الزرقاء الذي لا طالما سعى لتحقيقه، لأنه رأى بأن إنشائها ضرورة ينبغي أن يتجاوزها تدوين الفقه الإسلامي لكي يظهر بها جوهره ويدنو ثمره، ولقد تحمس لهاته الفكرة بعد ما حضر (أسبوع الفقه الإسلامي) الذي عقدته شعبة الحقوق الشرقية في باريس وكان من توصيات هذا المؤتمر ضرورة إنشاء معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفاته فيكون موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقا للأساليب الحديثة (17) ، بحيث يصاغ فيها الفقه الإسلامي على شكل مصطلحات فقهية مرتبة ترتيبا أبجديا يسهل الرجوع إليها، ولقد كان للشيخ الزرقاء إسهاما كبيرا فيها منذ بدايتها كأول مشروع للموسوعة الفقهية في جامعة دمشق وكان عضوا مؤسسا فيها إلى أن تبنت وزارة الأوقاف الكويتية المشروع ودعت الشيخ الزرقاء ليكون خبيرا للموسوعة التي انتهت الى" الموسوعة الفقهية الكويتية".

– التقنين الفقهي:

وهو صياغة الفقه الإسلامي ( بمختلف مذاهبه أو من مذهب واحد) على شكل قوانين آمرة موجزة متسلسلة ومرتبة كالقوانين الوضعية، وعرفه الزرقاء بأنه جمع الأحكام و القواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية و تبويبها و ترتيبها و صياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة في بنود تسمى مواد ذات أرقام متسلسلة، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة و يلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس (18).

ولقد أسهم الشيخ الزرقاء إسهاما كبيرا في تقنين الشريعة الإسلامية وفي وضع قوانين مدنية مستمدة من الفقه الإسلامي، حيث أولى مسألة التقنين أهمية كبيرة حتى أنه اعتبر أن تقنين الفقه الإسلامي هو سبيل حياة الفقه الإسلامي واستمرار تطبيقه، فهو الوسيلة الوحيدة لوضع الفقه موضع العمل والتطبيق(19)، وقد أعاد صياغة الفقه الإسلامي صياغة تقترب من الأذواق القانونية الحديثة وكان يبغي من هذه الصياغة الجديدة أن تكون تمهيدا لقانون مدني يصدر في سوريا، وقد كانت للشيخ الزرقاء مشاركات في التقنينات التي وضعت في وقته، وقد ذكرتها سابقا (قانون الأحوال الشخصية ، ومشروع قانون الأحوال الشخصية لمصر وسوريا ، ومشروع القانون العربي الموحد المستمد من الفقه الإسلامي)(20).

**الفرع الثالث: التجديد في الوسائل التي تنهض بالفقه الإسلامي.**

وأقصد بالوسائل الآليات التي ابتكرت حديثا لإعادة بعث الفقه الإسلامي وهي: المؤتمرات والندوات الفقهية، والمجامع والمجالس الفقهية، والمجلات التي تعنى بالفقه الإسلامي، ولقد كان الشيخ الزرقاء من السباقين إليها لإيمانه بأهميتها في تحريك عجلة الفقه الإسلامي وتحديثه بما يناسب العصر وتعريف أهل القانون والفقه المقارن في أنحاء العالم بالثروة التشريعية الإسلامية، والإجابة عن المستجدات الفقهية، وفي ما يأتي ذكر لبعض مشاركاته فيها:

– أسبوع الفقه الإسلامي: عقد أسبوع الفقه الإسلامي في شعبة الحقوق الشرقية من (المجمع الدولي للحقوق المقارنة) في كلية الحقوق من جامعة باريس برئاسة السيد ( ميو) أستاذ التشريع الإسلامي في كلية الحقوق بجامعة باريس، وقد انتهى المؤتمرون الى أن مبادئ الفقه الإسلامي لها قيمة (حقوقية تشريعية) لا يُمارَى فيها، وأن اختلاف المذاهب الفقهية يحتوي على ثروة كبيرة من المفاهيم والمعلومات، وأعلنوا رغبتهم في أن يظل أسبوع الفقه الإسلامي يتابع أعماله سنة فسنة، وأعلنوا عن رغبتهم كذلك في إنشاء موسوعة فقهية تعرض المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقا للأساليب الحديثة.

– مشاركاته في المجامع: فقد كان مشاركا في المجمعين (المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة)، وقدَّم بحوثا عدة في قضايا فقهية معاصرة، وقد تميز بجرئته في الطرح واستقلاليته وقد انفرد في بعض المجامع برأي خاص كتفرده في مسألة التأمين حيث ذهب المجمع إلى حرمة التأمين التجاري إلا الشيخ الزرقاء انفرد بجوازه وكذلك انفرد بجواز اعتبار الحساب الفلكي في تحديد بداية الصيام وكذا انفرد في مسألة من أين يحرم القادم بالطائرة للحج حيث رأى بأنه يحرم حين هبوطه من الطائرة وليس في الطائرة فوق الميقات المكاني المحدد له.

– ولقد كانت له مقالات عدة وفتاوى في مجلات محكمة كمجلة الوعي الإسلامي الكويتية ومجلة حضارة الإسلام ومجلة المسلمون ومجلة الأمة القطرية ومجلة التمدن الإسلامي، وقد جمع تلميذه مجد أحمد مكي نَزْرًا من مشاركاته في هاته المجلات وخاصة مجلة الوعي الكويتية ومجلة حضارة الإسلام في كتابه فتاوى مصطفى الزرقاء وأقره الشيخ على هذا الكتاب بعدما قرأه.

**الفرع الرابع: التجديد في الفتوى.**

تتميز فتاوى الشيخ الزرقاء (والتي جمع كثيرا منها تلميذه محمد أحمد مكي في كتاب فتاوى مصطفى أحمد الزرقاء) بالتجديد سواء من حيث الشكل وكيفية صياغة الفتوى أو من حيث المضمون.

فمن حيث الشكل فإن الشيخ الزرقاء لا يقتصر على إجابة المستفتي بقوله يجوز أو لا يجوز بل يمهد له بما يعينه على تقبل الفتوى والاقتناع بها والامتثال لها، ويفصل الفتوى إذا اقتضى الأمر حتى إن بعض فتاويه تصلح أن تكون بحثا وقد يختصر إذا رأى الاختصار، ويعلل للسائل الفتوى بما يرفع الحرج والشبهة عنه وقد يذكر الحكم مقرونا بعلته، ويبين المخرج الفقهي عند العسر بما لا يخرج عن الشريعة الإسلامية، ويقرن الحكم الديانى بالحكم القضائي لإفادة المستفتي بل ويذكر رأي القانون الوضعي في المسألة، وقد يحيل المستفتي في نهاية الفتوى إلى كتاب أو مرجع يتوسع فيه السائل إن أراد أن يستوفي الموضوع، ولا يلقي الكلام على عواهله بل يقيد ويضع الشروط والضوابط للفتوى كي لا تحمل فتاويه على غير محملها، وفي بعض الأحيان يعيد نص المسألة مضبوطا وموضحا كأن يقول سألتني عن كذا وكذا في حالة كذا وكذا كي يضبط السؤال ضبطا جيدا، ويستدل بالقواعد الفقهية في فتاويه لتأثره بها ولإيمانه بأهميتها في ضبط المسائل والتفريعات.

وأما تجديده في مضمون الفتوى فقد تميزت فتاويه بالتجديد في فهم النصوص الشرعية فينظر إليها نظرا مستقلا متحررا عن المذاهب الفقهية وإن كان يجلها ويحترمها ولا يكتفي بظواهر النصوص بل يغوص في مقاصد الشرع والعلل من وراء النصوص ، وتميزت فتاويه كذلك بمراعاة وفهم الواقع فهما دقيقا وبناء الحكم على ذلك الفهم.

**خاتمة:**

بعد هذا العرض يمكن استخلاص أن الشيخ الزرقاء قد آمن بضرورة التجديد الفقهي ليسهل تعليمه وتعلُّمه للمبتدئين وغير المتخصصين فيه ولكل طوائف المجتمع، وكذلك لمواكبة العصر والإجابة على المستجدات، وكي لا تتهم الشريعة بعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان وأن القانون الوضعي أولى بالتطبيق منها، وليكون الفقه الإسلامي هو المؤثر في الواقع، وهذا الاقتناع –ضرورة التجديد– تكوّن عند الشيخ الزرقاء نتيجة لظروف عاشها وعوامل كانت سببا لسلوكه طريق التجديد والتي منها: حضوره فترة تبديل الحكام لشرع الله تعالى والاستعاضة عنه بقانون وضعي والطعن في الشريعة الإسلامية مما أنتج عنده رغبة في إعادة تطبيق الشريعة وحُرْقة لتقنينها، وتدريسه الفقه الإسلامي للمبتدئين وطلاب الحقوق والقانون، وتأثره بالقانون الوضعي بعد أن درَسه ودرَّسه، وحضوره بعض المؤتمرات التي خلصت إلى التأكيد على ضرورة تجديد الفقه الإسلامي كي يستفيد منه رجال الحقوق والقانون المقارن.

فلذلك سعى إلى تجديد الفقه سواء في كيفية عرض المادة الفقهية أو في ابتكار طرق مواكبة للعصر في عرض الفقه الإسلامي كالتقنينات والموسوعات والنظريات الفقهية، بالإضافة الى مساهمته في خلق آليات تنهض بالفقه وتجيب على المستجدات كالمؤتمرات والندوات الفقهية والمجامع والمجالس وغيرها.

**الهوامش:**

1- انظر: المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقاء، دار القلم دمشق سوريا، الطبعة الثالثة (1433هـ-2012م)، (ج1ص22).

2- المرجع السابق: (ج1ص29).

3- أنظر: فتاوى مصطفى الزرقاء: اعتنى بها مجد أحمد مكي، دار القلم دمشق سوريا، الطبعة الرابعة (1431هـ-2010م)، (ص28)، علماء ومفكرون عرفتهم: محمد المجذوب، دار الشواف للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الرابعة1992م، (ج2 ص343).

4- أنظر: علماء ومفكرون عرفتهم: محمد المجذوب، (ج2 ص351)، علماء وأعلام كتبوا في مجلة الوعي الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى (1432هـ-2011م)، (ج1 ص507)، العلامة الفقيه .. الشيخ مصطفى الزرقاء: مقال لمحمد الصباغ منشور في مجلة الرائد، العدد : 212 في جمادى الأولى 1420 هجري، سبتمبر 1999 ميلادي.

5- المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، (ج1ص27).

6- المرجع السابق، (ج1ص26،23).

7- المرجع السابق، (ج1ص21).

8- المرجع السابق، (ج1ص21).

9- فتاوى الزرقاء: اعتنى بها مجد أحمد مكي، (ص373).

10- أنظر: المدخل الفقهي العام: (ج1ص 262،266، 284، 304)، علماء ومفكرون عرفتهم: محمد مجذوب، (ج2 ص368).

11- أنظر: علماء ومفكرون عرفتهم: محمد مجذوب، (ص364)، فتاوى مصطفى الزرقاء: مجد أحمد مكي، (ص370).

12- المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، (ج1ص17).

13- نفس المصدر، (ج1ص329).

14- أنظر: فتاوى مصطفى الزرقاء: مجد أحمد مكي، (ص32-31).

15- المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، (ج1 ص23).

16- انظر: المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقاء، (ج1ص329)، الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية (1985م- 1405هـ)، (ج4 ص7)، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي: محمد فوزي فيض الله، مكتبة دار التراث الكويت، الطبعة الثانية (1406هـ- 1986م)، (ص43)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية: علي جمعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، الطبعة الأولى (1417هـ- 1996م)، (ص 146).

17- المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، (ج1ص26).

18- انظر: المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقاء، (ج1 ص313)، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى( 1414هـ-1994م)، (ص 259)، فتاوى علي الطنطاوي: علي الطنطاوي، جمع وترتيب: مجاهد ديرانية، دار المنارة جدة السعودية، الطبعة الأولى( 1405هـ-1985م)، (ص124).

19- فتاوى الزرقاء: محد أحمد مكي، (ص373).

20- أنظر: المدخل الفقهي العام: (ج1ص 262،266، 284، 304)، علماء ومفكرون عرفتهم: محمد مجذوب، (ج2 ص368)

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# صورة المرأة في المثل الشعبي الجزائري قراءة سوسيولوجية لمجموعة من الأمثال

سميحة يونس علم الإجتماع– تنمية الموارد البشرية جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج. الجزائر.

**الملخص:**

يتمسك الشعب الجزائري بالعادات والتقاليد الموروثة عن الآباء والأجداد، إذ توجد في كافة مجالات حياته اليومية، ولعل من أبرزها الأمثال الشعبية، والتي تشكلت صورتها من الوقائع والأحداث والظواهر الحياتية التي وقعت في زمن ما، والتي تحمل في طياتها الكثير من العبر والفوائد المتصلة بحياة الإنسان وحضارته وأفكاره وقيمه.

وتبحث هذه المقالة في مجموعة من الأمثال الشعبية الجزائرية التي تتكلم عن المرأة أو تتناول موضوعا من الموضوعات التي تتعلق بها، سواء بصورة صريحة مباشرة، أو من خلال التلميح وبطرق غير مباشرة، من خلال الدراسة والنقد والتحليل لإبراز صورة المرأة الجزائرية في مجتمعها من خلال مرآة الأمثال الشعبية.

**الكلمات المفتاحية:** المثل، المرأة، التراث، صورة.

**Résumé :**

Le peuple Algérien comme les autres peuples du monde en respecte les coutumes et les traditions léguées par les parents et grands-parents, ainsi que les traditions de la société algérienne, la sagesse populaire, qui est construite à parti des faits et des événements de l'époque, et qui porte en elle de nombreuses leçons et les avantages liés à la vie de l'homme et de la culture et des idées et des valeurs.

Par cet article, nous avons étudié quelques proverbes populaires algériens qui traitent de la présence de la femme algérienne, avec une critique sociologique et en analysant l'image de la femme dans la société algérienne a travers le prisme des proverbes ancrés dans les traditions et les coutumes algériens.

**Mots clés** : les proverbes, la femme, le patrimoine, l'image.

The image of women in the Algerian popular proverbs "a sociological reading of a group of proverbs"

**Abstract:**

The Algerian people adhere to customs and traditions inherited from parents and grandparents, It exists in all areas of daily life, The most prominent of these are the popular proverbs, whose form is shaped by facts, events and life events that took place at a time, and which carry many lessons and benefits related to human life, culture, ideas and values.

This article examines a collection of Algerian proverbs that speak about women or deal with one of the topics they relate to, either directly or indirectly, through study, criticism and analysis to highlight the image of Algerian women in their society through the mirror of proverbs Popular.

**Keywords:** picture, proverb, women, patrimony

**مقدمة:**

تتكون ثقافة أي مجتمع من مجتمعات العالم من مجموعة من القيم والعادات والتقاليد والأعراف...وغيرها، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بحياة الإنسان وبتجاربه، والأحداث التي عايشها، لترسم صورة لذلك المجتمع أو ذاك.

ولا تكاد تخلو ثقافة أي مجتمع من الأمثال التي يستخدمها الإنسان في معاملاته اليومية، والتي تصور أخلاقه وعاداته وأفكاره للمجتمعات الأخرى، فالأمثال استخدمها الناس منذ القدم كوسيلة قوية لتقريب المراد فهمه وتوصيله إلى الأذهان، وقد ضرب الله الأمثال في مواضع كثيرة من كتابه العزيز، كقوله: " **مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعملون"(سورة العنكبوت، الآية: 41)** وقوله تعالى:" **فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين"(سورة الزخرف، الآية:56)**.

من هذا المنطلق، أردنا من خلال هذه المقالة التعرف على صورة المرأة من خلال الأمثال الشعبية المتداولة داخل المجتمع الجزائري.

**كيف يصور خطاب الأمثال الشعبية المرأة الجزائرية؟**

**1/ مفهوم المثل والمثل الشعبي:**

**أ/ لغة:** يعرفه ابن منظور في قاموس لسان العرب على أنه: لفظ المثل في اللغة العربية مشتق من مادة مثل، ويطلق على شيء مثلا، فيجعل مثله، وفي الصحاح ما يضرب به من الأمثال يقول الجوهري ومثل الشيء أيضا صفته.

والمثل والمثيل كالمثل، والجمع أمثال، وهما يتماثلان، وقولهم: فلان مستراد لمثله ( **ابن منظور، أبو الفضل جمال، دس،ص:14**).

يقول الماوردي في كتابه: "الأمثال والحكم": كفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل، لأن الأمثال لها من الكلام موقع الإسماع والتأثير في القلوب، فلا يكاد المرسل يبلغ مبلغها، ولا يؤثر تأثيرها، لأن المعاني بها لائحة، والشواهد بها واضحة، والنفوس بها وامقة، والقلوب بها واثقة، والعقول لها موافقة، فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز وجعلها من دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه لأنها في العقول معقولة وفي القلوب مقبولة (**الماوردي،علي بن محمد بن حبيب،1999،ص:20**).

يعرّف المثل على أنّه: عبارة عن حكم جمعت في تعابير تمتاز بالإيجاز والبلاغة، ومن بلاغها وحسن صوغها يسهل على الإنسان حفظها وتذكرها، وتتعلق بالذهن بمجرد سماعها، لأنها تدل على حقيقة من حقائق الحياة الثابتة التي لا تتغير، فهي صالحة لكل زمان ومكان(**مرزوقي، محمد،1967،ص:35**).

ويقرر **أبو هلال العسكري** صاحب كتاب: **"جمهرة الأمثال"** أن كل حكمة سائرة تسمى مثلا، وقد يأتي القائل بما يحسن من الكلام أن يتمثل به إلا أنه لا يتفق أن يسير فلا يكون مثلا(**العسكري، أبو هلال،1988،ص:366**).

يقول عبد المالك مرتاض أن الأمثال تعبر عن طبيعة حياة الأمة وتصور مجتمعاتها وترسم عوائدها، وتسرد أخبارها وتحفظ آثارها وتقدم الدليل القريب للباحث على مستوى تفكيرها ومدى ثقافتها ومبلغ حضارتها، فالأمثال مرآة للأخلاق العامة **(مرتاض، عبد المالك، 1981، ص:111)**.

هذا ولا يختلف مفهوم المثل الشعبي عن مفهوم المثل، حيث يعرّف على أنّه: الجمل القصيرة والعبارات المختصرة التي تشبه القصة القصيرة، وتتحدث عن تجربة معينة مر بها أشخاص في زمن معين، يتناولها الناس عندما يعيد الزمن نفسه على شكل مختلف من الناس، بينما الوقائع التي قيلت فيها هذه الأمثال نعيشها في أي حقبة من الزمن.

وتعبر الأمثال الشعبية عن إحدى الخصوصيات الثقافية التي يتسم بها شعب من الشعوب، وقد ينفرد شعب ما بترديد مجموعة منها، وقد يشترك فيها مع غيره من الشعوب مع وجود اختلافات بسيطة كل حسب أسلوبه ولهجته، وتكون الأمثال الشعبية بلغة عامية بسيطة تقريبا للمعنى.

## 2/ خصائص المثل الشعبي:

من خلال استعراض مفهوم المثل والمثل الشعبي ، يمكن تحديد وإبراز معالم وخصائص الأمثال، والتي تميزها عن غيرها من الأشكال الأدبية الأخرى، في التالي:

يكون المثل قصير العبارة، قليل عدد الألفاظ، كأن يتركب من جملة واحدة أو جملتين على الأكثر، لأن الإطالة تعسر على العامة حفظه وتداوله بسهولة وسرعة.

يكون المثل سهل اللغة، بسيط الدلالة، حيث أن طبيعة هذا النوع من الأدب غالبا ما يستعمل في مواقف معينة، كاستشهادات تفرض أن يكون المثل واضحا وسهلا وبسيطا شكلا ومضمونا.

يكون خاليا من الأسلوب الوعظي المباشر، حيث يجب أن يكتفي فيه بالتلميح لا بالتصريح حتى يكون أكثر وقعا على النفس، باعتبار أن أبرز العوامل التي تعوق المثل في إنطلاقته الروح الوعظية.

يأتي المثل متوفرا على قسط ولو بسيط من النسق الموسيقي السجعي، فغالبا ما يرتدي المثل إلى جانب عفويته وبساطة تعبيره موسيقى خفيفة تتمثل في السجع الذي يساعد على شيوعه وانتشاره وتداوله وحفظه، بغية التمثل به في المواقف التي تتكرر في حياة الناس، فيكون انتشاره بين الأفراد انتشار الهواء.

غالبا ما يأتي المثل في صورة جمالية تعتمد الذوق أساسا وأسلوبا، فلا يكون هناك مجال لتوظيف ألفاظ يمكن الاستغناء عنها. يضاف إلى ذلك وجوب خلق علاقات دلالية جديدة تجمع الكلمة وأختها، ولعل هذا ما جعل المثل الشعبي يحتل مكانة متقدمة ضمن الأشكال الأدبية الأخرى.

## 3/ قيمة الأمثال الشعبية كموضوع للبحث في المجال السوسيولوجي:

لا يعتبر المثل الشعبي لون من ألوان الفنون الشعبية والأدبية فحسب، ولكن له تأثير على سلوكيات الأفراد داخل مجتمع معين، فأحيانا يكون تأثيره إيجابيا، وأحيانا يكون سلبيا يضر بالفرد والمجتمع الذي يعيش فيه على السواء.

فالأمثال الشعبية تساهم بشكل غير مباشر في تشكيل أنماط واتجاهات المجتمع، مما يجعلها محور اهتمام عدد كبير من العلماء والباحثين، فهي تحمل ملامح شعب كامل كأسلوب معيشته أو معاييره الأخلاقية ومعتقداته الدينية، ولا نغفل أنها

تغلغلت في جميع مجالات الحياة كالطب والزراعة والتجارة والصناعة، بل ارتبطت أيضا بالتقويم والمواسم والمناخ، إنها المرآة التي تنعكس عليها العادات والتقاليد ونمط الحياة، وهي التي تؤطر العلاقات بين الناس وتحكمها بنظم لا ينبغي الخروج عليها، كما أنها تساهم في تشكيل أنماط واتجاهات وقيم المجتمع.

إن المثل الشعبي بالإضافة إلى كونه عنصرا من عناصر الثقافة الشعبية، يحمل تصورا معينا للعالم وإن كان هناك من ينكر إمكانية بلوغ الفئات الشعبية هذا المستوى، فالأمثال تقال لتصبح نماذج من السلوك والتفكير، يكتسبها الفرد اجتماعيا وتنقل اجتماعيا، إنها تمثل فلسفة الجماهير، تنبعث من الشعب وضرورات حياته(**بروقي، وسيلة،2009/2008،ص:88**).

وهكذا يتبين لنا من خلال ما تقدم أن الأمثال الشعبية ليست مجرد شكل من أشكال الفنون الشعبية، وإنما هي صراع مع الحدث، يدفع بالفرد أو الجماعة إلى صياغة المثل، لذلك نلاحظ سرعة تأثيره في المجتمع وانسياب هذا التأثير إلى أعمق أعماق الأوساط الشعبية بمختلف تركيباتها(**نفس المرجع، ص:95**).

وتبدو أهمية الأمثال والحكم في أنها وسيلة تربوية، لأن فيها التذكير والوعظ، والحث والزجر وتصوير المعاني، ولذا قيل: المثل أعون شيء على البيان. والمضمون الإنساني للأمثال والحكم يتصل بالطبائع البشرية، من الخير والشر، والسعادة والشقاء، والفضيلة والرذيلة، وهي أمور تعرفها شعوب الأرض جميعا في كل وقت، وقد حث علماء التربية طلبة العلم على حفظ الأمثال والحكم لأنها الأنغام اللغوية الصغيرة للشعوب، ينعكس فيها الشعور والتفكير، وعادات الأفراد وتقاليدهم على العموم (**الماوردي، علي بن محمد بن حبيب ،مرجع سابق،ص–ص:20–21**).

### 4/ وظائف المثل:

تعتبر الأمثال الشعبية مرآة عاكسة للأخلاق الفردية والجماعية، والعادات والتقاليد والمعتقدات، وهو بذلك يحقق وظائف متعددة، من بينها:

– **الوظيفة الاتصالية:** فهو كغيره من فنون التعبير الأدبي هدفه الاتصال بين الأفراد والمجتمعات، وهذا التواصل يكون بنقل تجارب السابقين، فيعتبر بذلك مصدرا من مصادر المعرفة والثقافة، وحافظا لتجارب الشعوب من الزوال والإندثار.

– **الوظيفة الأخلاقية:** تعتبر الأمثال بمثابة الضابط الاجتماعي والرقيب الذي يوجه سلوك الفرد وفق ما تمليه القيم الأخلاقية للجماعة، سواء مع نفسه أو مع أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه.

– الوظيفة التربوية – التعليمية: وهي تحمل نفس معنى الوظيفة الأخلاقية تقريبا، لأنها تسعى إلى تهذيب النفس وتقويم الخلق وتعليم الفرد طرق وسبل العيش في ظل التجربة التي يتضمنها المثل، فالأمثال تعد مدرسة يتعلم من خلالها الفرد السلوك الصحيح والاتجاه السليم الذي يسلكه في حياته، فيكتسب تنشئة اجتماعية سليمة. فإذا كانت التشريعات القانونية اتخذت مصدرا رسميا لتنظيم العلاقات الإنسانية فإن الأمثال بدورها قد اتخذت مصدرا لتشريع العادات الشعبية وتشكيلها حسب الاحتياجات الاجتماعية.

– **الوظيفة الفنية:** يعتبر المثل فن أدبي له مكانته الخاصة بين فنون الأدب الشعبي، يتميز بخصائص فنية أهلته للانتشار والشيوع بين أفراد المجتمع.

- **الوظيفة الترفيهية**: فبعض الأمثال تحمل الناس على الضحك والإنشراح، كونها صيغت في قالب جمالي فكاهي، لكنها تحمل بعدا أخلاقيا في نفس الوقت.

### 5/ صورة المرأة في خطاب المثل الشعبي الجزائري:

إنّ المتأمل في الثقافة الشعبية الجزائرية وبالتحديد الأمثال الشعبية يلاحظ ذلك الكم الكبير من الأمثال التي تتحدث عن المرأة، سواء كانت بصورة إيجابية أو عكس ذلك، تتعلق بمواضيع عديدة ومتنوعة، كالعلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، الجمال، الحب، الزواج، الإنجاب، العقم، الشر...

وما يثير الإنتباه في خطاب الأمثال الشعبية المتعلقة بالمرأة تلك الإزدواجية والتعارض والتناقض- في أحيان كثيرة- في القيم والأفكار المتضمنة في الأمثال، فالبعض منها يرى في المرأة مخلوق ضعيف لا حول لها ولا قوة، والبعض منها يرى أنها المكر بذاته ويحذر منها وغيرها الكثير مما سنستعرضه لاحقا.

### 1.5/ في الخطبة والزواج:

لم يكد الشاب أو الرجل يعلن عن رغبته في الزواج لأهله وأصدقائه حتى تنهال عليه النصائح والتوجيهات دونما إنقطاع، وكأن هؤلاء يخافون على هذا الشاب أن يتصل لأول مرة بالمرأة، ذلك الكائن الذي طالما وجدهم ينظرون إليه باحتقار وسخرية، ولعل هذا هو السبب الذي يجعل الناظر في التراث الشعبي يجد العشرات من الأمثال وغيرها التي تحط من مكانة المرأة وتنقص من شأنها، وهي كلها عبارة عن تحذيرات للرجل الذي يهم بالزواج، وذلك حتى يكون على بينة واستعداد تام لكل مفاجآت المرأة، والتي غالبا ما صورها المثل الشعبي سيئة وخطيرة، ولعل القارئ للأمثال الشعبية الجزائرية — والتي سنذكرها لاحقا- سيلاحظ ما ذهبنا إليه بدقة:

**1- " اخطيك من الشرديد وماكلة القديد"** إن المتأمل في خطاب الأمثال الشعبية الجزائرية عموما يجده في جوهره خطاب ذكوري بامتياز، حتى وهو يتحدث عن المرأة أو بلسانها، خطاب موجه من الرجل إلى الرجل، صاحب التجربة الطويلة في الحياة إلى المبتدئ فيها يقدم له جملة من القواعد التي يجب اتباعها (**بروقي، وسيلة، شتاء 2008**)، فهذا المثل يصور لنا أولى تحذيرات المثل الشعبي لمن همّ بالزواج، فهو يوصيه بتجنب البظر المسن، أي عليه باللحم الطري كلحم الخروف وجسد الشابة البض(**بوتارن، قادة،ب.س،ص:143**).

ففي هذه الصياغة إهانة للمرأة وإنقاص لشأنها، الأمر الذي يترتب عليه تخوف الشاب مما يؤدي إلى شعوره بثقل المسؤولية عند الاختيار، ولعل هذا بسبب النمط الاجتماعي العام الذي فرض على الشاب هذا النوع من الارتباط بالمرأة، فكأنه اعتراف ضمني بضرورة المرأة في المجتمع، ولكن الذهنية الشعبية عموما لا تريد التسليم به، فكان من ذلك أن صور هذا الإقتران على أنه منة يمنها الرجل على المرأة، وهي في الحقيقة أقل من أن تعطى لها هذه الأهمية، وهذا ما دعأ المثل الشعبي إلى أن يضع هذه النصيحة في قالب لغوي يهين المرأة نوعا ما.

**2- " صام عام وفطر على جرادة "** يصور هذا المثل بصدق صورة المرأة في المجتمع ونظرة الرجل إليها، سواء الشاب أو الكهل أو الشيخ، وهي في الحقيقة صورة بعيدة عن كل تزويق وتنميق، صورة خالية من المقدمات وهي مليئة كما لاحظنا بعناصر التهكم. ففي هذا المثل نرى بوضوح مدى مقدار النظرة الدونية لقيمة المرأة، والانتقاص من شأنها وحقها، حيث شبهت

المرأة بهذه الحشرة (الجرادة)، وفي نص آخر نجد: " **صام عام وفطر على بصلة** "، وفي كلتا الحالتين انتقاص من قيمة المرأة، فلا يستطيع أحد أن ينكر ما في هذا التشبيه من إهانة وسخرية منها، ولعل الغرض العام من هذا المثل هو معاتبة البعض من الرجال الذين امتنعوا طويلا عن الزواج، ولما هموا بذلك اختاروا من النساء المرأة القبيحة خلقا وخُلقا.

**3- "تبدال السروج راحة"** وفي صياغة أخرى: **"بدل لمراح تستراح"** وهناك مثل أيضا يحمل نفس المعنى **"بط النساء بالنساء ماشي بالعصا"** ، في هذا المثل تصريح بحقيقتين لا ترضيان المرأة، أولاهما: أن تعدد الزوجات أو بالأحرى تبديل الزوجات يعتبر حق للرجل ولا يستطيع أحد أن ينازعه فيه، باعتبار أن ذلك مجلبة لراحته، لسروره وسعادته على الرغم من أن هذا الصنيع مدعاة لغضب المرأة وسخطها، أما ثانيتهما: أن الحكيم الشعبي قد شبه المرأة بالسرج، ولا يخفى على أحد أن السرج ما هو إلا مطية للرجل حين يركب الفرس، وذلك ليقيه السقوط من على ظهرها أو لأغراض أخرى، ولعل هذا يحمل دلالات خفية تتمثل في كون المرأة تشبه السرج لا يستعملها الرجل إلا للضرورة، وهنا تظهر نظرة الرجل للمرأة، نظرة سخرية مليئة بعناصر التهكم من هذا الكائن، إذ يقرر فيه أن السبب الأول والأخير في راحة الإنسان وطمأنينته، والعامل الذي يجلب له ولنفسه السعادة والهناء هو تكرار الزواج أو تعدد الزوجات، ولا يستغرب من هذا التفكير على مستوى الذهنية الشعبية، التي ترى أن المرأة أنقص عقلا وأقل إدراكا من أن تفهم حقيقة الرجل أو تعدد زوجاته، فهو إذا عرف عنه أنه مزواج مطلاق مبدال، فهو لا يرى في المرأة إلا سرجا لا يكلفه الكثير.

والمثل يحمل في طياتها حقيقة لا تخفى على أحد، على الرغم من أن العقل الجمعي الشعبي لا يقررها صراحة، وهي أهمية المرأة ودورها في المجتمع، ففيها راحة الفرد والمجتمع، ولا يخفى على أحد أن مجتمعنا ذكوري لا يصرح بحقيقة قد تعترف للجنس الآخر بالفضل والأهمية على حسابه.

وعليه، فإن المضمون العام لهذا المثل يجعلنا نتصور أن: تبدال السروج(الزوجات) فيه راحة وكبرياء وسعادة للرجل، كما فيه أيضا سخرية من النساء وإزدراء لهن.

**4- " اللي حاب يتهرس يبني ولا يعرس"** يمنح هذا المثل طابعا سلبيا للزواج، يعكس فيه صورة العلاقة بين الزوجين، فالزواج حسب هذا المثل مجلبة للمشاكل والهموم، ويكشف بالتالي عن اعتراف ضمني بسلبية الزواج، وضرورة التفكير قبل الإقدام على هذا المشروع **"اللي تزوج ندم واللي قعد عزم"**، وهنا نقف على التناقض الذي يحمله خطاب الأمثال الشعبية، فمن جهة يقر بضرورة الزواج-خاصة بالنسبة للمرأة- " **سترة المرا راجلها وإلا قبر يحضنها"**، **"ظل راجل ولا ظل حيط"**... حفاظا على النسل واستمرارا للعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، ومن جهة أخرى ينعته بالسلبية ويحذر منه. وفي هذا الصدد يمكن إضافة:**"ماتغرس حتى تزرب، ما تخطب حتى تجرب"** للدلالة على حسن اختيار الزوجة والتدبر قبل الزواج من خلال تجربة الفتاة، فقد تكون سيئة الأخلاق والعشرة، فحسب المخيال الشعبي **"الخير مرا (إمرأة) والشر مرا"** فقد تكون المرأة سببا في سعادة بيتها ومن حولها، وقد تكون سببا في شقائهم، لذلك لا بد من حسن اختيار الزوجة المناسبة، وفي معرض الحديث دائما عن موضوع الزواج نجد المثل القائل: " **واحدة تجيب الخير معاها والأخرى تخرجو من التاقة (النافذة)"** دلالة على النحس الذي قد تجلبه الزوجة لبيت زوجها.

**5- " يعطوني لقصار لعمار، ويقولولي يا منحوسة"** يشير هذا المثل للمرأة التي كلما تزوجت توفي زوجها، فقيل عنها أنها امرأة نحس، كما يعرض في معرض الحديث كرد فعل لها بقول هذا المثل للدلالة على أن تصبر به نفسها.

**2.5/ في المكر والخداع:**

**1- " بهت النسا بهتين من بهتهم جيت هـارب**
**يتحزموا باللفـاع ويتخللوا بالعقـارب"**

**2- "كيد النسا كيدين ومن كيدهم يا حزوني**
**راكبة على ظهر السبع وتقول لحدا ياكلوني"**

**3- " مزين النسا بضحكات لو كان فيها يدومو**
**الحوت يعوم في الما و هوما بلا ما يعومو"**

**4- " لا تغرك شمس الشتا، ولا تغرك ضحكة النسا"، " لعزوز إذا بلغت الستين ذنات سبيحة رقيقة اللي يديرو الشيطان في عام اديرو هي في دقيقة"، "إذا حباتك النسا تنحب ولا كرهاتك تنكره"، "مافي الشتا ريح دافي وما في النسا عهد صافي"، " كل بلية سبابها ولية"، "إذا حلفوا فيك الرجال بات راقد، وإذا حلفوا فيك النساء بات قاعد"، "إذا تفاهمت لعجوز والكنة يدخل إبليس للجنة"**... تصور هذه الأمثال وغيرها الكثير المرأة على أنها كائن يمتاز بالكثير من: الخداع، المكر، التحايل، النفاق، الخبث، الغدر...،وهي في الحقيقة إنعكاس صريح وواضح لذهنية المجتمع وتصوره للمرأة، فالشر إمرأة، والمكر إمرأة، والخداع إمرأة، ويستند في ذلك بقوله: الشيطان أستاذ الرجل وتلميذ المرأة، فالمجتمع يرى أنه مهما إزداد خبث ومكر الشيطان فالمرأة تفوقه وتتفوق عليه في ذلك. فـ: " **نابليون بونابرت** " يقول: " دموع النساء أسلحة بتارة ولا تكلفهن مع ذلك حربا "(**مجلة التضامن الإسلامي،1993،ص:89**). فنظرة المجتمع للمرأة لا تختلف فهي واحدة تقريبا بالنسبة لجميع المجتمعات، فمهما اختلفت الثقافة وزادت درجة التحضر، فالمرأة تبقى في رأيهم كتلة من المكر والخداع، ويستندون في ذلك بالقرآن الكريم، في قوله عز وجل: " فلما رءا قميصه قد من دبر قال إنّه من كيدكن إن كيدكن عظيم "(**سورة يوسف، الآية:28**)، وعلى هذا الأساس يحذر خطاب الأمثال الشعبية الرجل وبشدة من المرأة التي قد تستخدم أسلحتها لإنتاج سلطة مضادة لسلطة الرجل داخل المجتمع مما يشكل خطرا وتهديدا لمكانته داخل محيطه الاجتماعي.

**3.5/ نظرة المجتمع للمرأة:**

**1- " المرا خشبة والسعد نجارها"** إن الأمثال الشعبية كما هو معلوم لا تكشف الخبايا النفسية لكل شعب فحسب، بل هي بمثابة قوانين اجتماعية شبه ملزمة تسن المعايير التي يخضع لها الجميع ومن بين هذه المعايير أن المرأة لا إرادة لها، ولا تملك القيام بالفعل بل تقبل بوقوعه عليها دون أن تتدخل في توجيه مساره، والشاهد على ذلك قوله: خشبة، حيث أن مدلول هذه الكلمة يعطي للإنسان فرصة كافية لأن ينحتها أو يشكلها بالشكل الذي يريد بفعل عوامل خارجة عن إرادتها، تعزى عادة إلى القدر أو ما يعرف عند العامة بالمكتوب (السعد والزهر)، فمهما كان هذا السعد مقبولا أو منافيا، يؤمن المجتمع والمرأة بأن لا دخل لإرادتها في تحسين أو تعديل وضعها داخل مجتمعها، وفي هذا الصدد نجد مجموعة من الأمثال ذات الصلة بهذا المثل على غرار: **"السعد سعود ولقصاع عود"، "النسا سعود ما هياش تعرية زنود"، "اللي بزهرها تشرب من راس العين**

**واللي ما عندهاش الزهر تشرب من المخلوض في الطين"**... وكلها تدور في فلك أن لا إرادة للمرأة وأنها تقبل ما يقع عليها من باب أنه قدر محتوم.

**2- " شاور مرتك ودير رايك "، "شاورها وخالفها"، " مشورة النسا بخراب سنة"، "الراجل بن الراجل عمره ما يشاور مرا"، "لمرا شاورها وما تاخذش برايها"**،هذه أمثال أخرى تصور لنا نظرة المجتمع عامة، والرجل بصفة خاصة إلى المرأة، نظرة إزدرائية، ترى أن المرأة لا تملك الرأي السديد الصائب، فهي ناقصة عقل ودين، فلا ينبغي الأخذ برأيها على الرغم من مشورتها، وما كلمة: **شاوروهم** إلاّ تحسين أو محاولة الرفع من صورة المرأة وهنا تظهر الإزدواجية والتناقض في خطاب الأمثال الشعبية.

**3- "سترة لمرا راجلها ولا قبر يحضنها"، "عز البنت مع بوها وإذا غاب عليها عيشها يمرار"، " اسم الراجل ولا طعم التهجال"، "ظل راجل ولا ظل حيط"، " نعيش نهار سردوك ولا عشرة دجاجة"**... تشير هذه الطائفة من الأمثال إلى دونية المرأة في المجتمع وحاجتها للرجل وارتباطها الدائم به، فهي إما أمه، أخته، ابنته، أو زوجته، وكما يتردد في الذهنية الشعبية أن المرأة ضلع قصير، خلقت من ضلع قصير وأعوج من أحد أضلاع الرجل، وهي بهذا ضعيفة ولا غنى لها عن الرجل، فهي خاضعة لسيطرته وسطوته وطائعة لأوامره، وتقبل بتبعيتها له، فهو حاميها وعائلها وسندها، فهو أبوها، زوجها، أخوها، ابنها...ولا يصح وجودها إلا بوجود الرجل.

**4-" إذا وجعتك ضَرْسَتَك نَحِّيهَا وإذَا كبْرت بنتك اعْطِيها"** يأتي هذا المثل ليعقد مقارنة أو الأصح تشبيه بين: وجع الأسنان وبلوغ الفتاة، حيث شبه الحكيم الشعبي الأسنان(الضرس) بالفتاة عند البلوغ(الكبر)، بمعنى أنه وجه نصيحة لكل إنسان(أب، أخ، ولي أمر...) بأن يتخلص من الوجع الذي يلحقه جراء كبر ابنته، كما يتخلص من الوجع الذي يلحقه به ضرسه، فالفتاة في المجتمع الجزائري- حسب هذا المثل والمتداول في مناطق عديدة من الجزائر- لا تجلب لنفسها ولعائلتها إلا الألم والوجع أو بالمعنى الشعبي العار، فيجب التخلص منها وتزويجها من أول خاطب يدق بابها، تجنبا للمشاكل، وهنا تتجدد نظرة المجتمع الدونية للمرأة واعتبارها مجلبة للمشاكل. وكم هي كثيرة الأمثال التي تأتي في نفس السياق مع هذا المثل، نذكر منها على سبيل المثال: **"همّ لبنات للممات" ، "دلل ابنك يغنيك بنتك تفضحك( أو تخزيك)" ، " اللي عندو طفلة عندو محنة، واللي عندو زوز ماخلاش"، " المحجوبة تديرها من قفلة الباب والمسيبة تديرها بلا حساب"، "إذا ماتت أختك انستر عرضك"، "لفعتين في الغار ولا بنتين في الدار"** ...

**خلاصة:**

إنّ المتأمل لجملة الأمثال السابقة، وغيرها الكثير- مما لا يسعنا المجال لذكرها- من الأمثال التي تتكلم عن المرأة، يلاحظ:

- إزدواجية خطاب الأمثال الشعبية الخاصة بموضوع المرأة، وتناقضها في أحيان كثيرة، وهي نتيجة منطقية للنظرة التي يحملها المجتمع تجاه المرأة، فهي موضوع للرغبة وموضوع للرهبة في الوقت ذاته.
- المجتمع الجزائري مجتمع ذكوري بامتياز، يمثل الرجل داخله المرجعية الأساسية للمرأة، فالرجل هو العائل والحامي لها، فلا غنى للمرأة عن الرجل، تخضع له وترتبط به، سواء كان هذا الرجل أبا، أخا، عما، زوجا...
- تصور الأمثال الشعبية الجزائرية المرأة بصورة سلبية لكونها مصدرا للخطيئة والعار، ومجلبة للمشاكل.
- يضفي خطاب الأمثال الشعبية صفة المكر والخداع على المرأة، وينعتها بالشيطانية والاحتيال.
- ترى الأمثال الشعبية أن المرأة ناقصة عقل وأقل إدراكا من أن تفهم الرجل،كما أنها لا تملك الرأي السديد والمشورة الحسنة.
- هناك أمثال تقدم صورة إيجابية عن المرأة، لكنها تظل مع ذلك محدودة العدد مقارنة مع غالبية الأمثال التي ترسم صورة سلبية عن المرأة، ويمكن القول أن هذه الصورة ليست خاصة بثقافتنا فقط بل تكاد تكون تاريخية.
- تكرس الأمثال الشعبية دونية المرأة وتعكسها بكل أبعادها، ولا تكاد تفارقها عبر مختلف مراحل حياتها، وتخل بأوضاعها وأدوراها الاجتماعية المختلفة (بنت، زوجة، أم ، إمرأة مطلقة، عانس...).
- تكرس الأمثال الشعبية المتعلقة بالمرأة كموضوع، هيمنة الرجل على المرأة.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**1- سورة العنكبوت**، الآية:41.

**2- سورة الزخرف**، الآية: 56

**3- سورة يوسف**، الآية:28.

**4-** ابن منظور، أبو الفضل جمال (**د.س**)- **لسان العرب**- بيروت، لبنان، دار صادر.

**5-** بروقي، وسيلة (2009/2008)- **الأنوثة والذكورة في الموروث الشعبي الجزائري وتصورات سكان منطقة تبسة "دراسة سوسيو-أنثروبولوجية"**- أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم(غير منشورة)، شعبة علم الاجتماع الثقافي، قسم علم الاجتماع، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر.

**6-** بروقي، وسيلة (**شتاء2008**)- **الزواج الداخلي (الأندوغامي) من خلال الأمثال الشعبية الجزائرية**، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة، العدد36، من الموقع:www.ulum.nl.

**7-** بوتارن، قادة (**د.س**)- **الأمثال الشعبية الجزائرية**- ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

**8-** العسكري، أبو هلال(**1988**)- **جمهرة الأمثال**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط2، الجزء2، لبنان، دار الفكر.

**9-** الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (**1999**)- **الحكم والأمثال**- ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الوطن.

**10-** مجلة التضامن الإسلامي(**جانفي 1993**)، الجزء الأول،وزارة الحج والأوقاف، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

**11-** مرتاض، عبد المالك (**1981**)- **العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى**- الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

**12-** مرزوقي، **محمد** (**1967**)- **الأدب الشعبي**- ، دون بلد نشر، دون دار نشر.

**13-** http//www.ar.wikipedia.org, le : 02/04/2009,19:01.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# سلطة المحكمة في تقدير الحق في طلب القسمة دراسة تحليلية على ضوء القانون المدني الجزائري والمقارن.

رحابي عبدالمجيد، طالب دكتوراه كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة. الجزائر.

**الملخص:**

إن للحق في طلب القسمة طبيعة قانونية استثنائية كونه يعد من المبادئ القانونية الثابتة المنصوص عليها في كافة التشريعات والتقنيات المدنية العربية وكذا الاجنبية وبالخصوص اللاتينية والجرمانية، ومرد ذلك إلى تضمنه تطبيقات ونظريات قانونية دقيقة كالدعوى غير المباشرة ونظرية التعسف في استعمال الحق بالاضافة الى السلطة التقديرية الممنوحة للقاضي بخصوص تقدير هذا الحق.

لقد لعب الاجتهاد القضائي والبحوث النظرية الفقهية خصوصا في الانظمة المقارنة دورا بارزا في احداث تعديلات على التشريع بهدف التخفيف من حدة هذا المبدأ، كما أن هذا المبدأ قد عرف لجوء مختلف التشريعات لعمليات استلهام واستنباط لحلول دقيقة من أنظمة قانونية مقارنة أخرى بهدف الوصول الى الموازنة بين مبدأ حق الشريك في الشيوع من جهة ومن جهة أخرى بين مصالح باقي الاطراف في الشيوع كدافع ذاتي وبين مصلحة المال الشائع في حد ذاته كدافع إقتصادي لأجل المحافظة على الوظيفة الاجتماعية للملكية العقارية وتفادي تفتيتها.

Résumé :

Le droit au partage a une nature juridique exceptionnelle, car il est considéré parmi les principes légaux constants, prévus dans toutes les législations civiles arabes et également étrangères, notamment latines et germaniques, et pour cause, il contient des pratiques et théories juridiques minutieuses comme l'action oblique et la théorie de l'abus de droit, outre le pouvoir d'appréciation attribué au magistrat relativement de l'appréciation de ce droit.

La jurisprudence et les recherches théoriques des sources de droit (fiq'h), notamment dans les systèmes comparés, ont eu un rôle évident dans la création des amendements concernant la législation, dont l'objectif est d'apaiser l'intensité de ce principe, ce principe a également connu l'avènement de diverses législations aux opérations d'inspiration et de déduction pour des résolutions précises, d'autres systèmes juridiques comparés dont le but est d'atteindre l'équilibre entre le principe du droit du coïndivisaire d'une part, et d'autre part les intérêt des autres parties dans l'indivision comme motivation subjective et l'intérêt du bien indivis (l'indivision) en lui-même, comme motivation économique en vue de préserver l'emploi social de la propriété immobilière afin d'éviter son démembrement.

**مقدمة:**

نص المشرع الجزائري ضمن المادة 722 [1] من القانون المدني الجزائري على مبدأ الحق في طلب القسمة للخروج من الشيوع، وهذا المبدأ يشكل قاسما مشتركا بين القانون المدني الجزائري وبين جميع التقنيات العربية، بالإضافة إلى القانون المدني الفرنسي الذي كان أول من نص على هذا المبدأ ضمن المادة815 [2] منه في صياغتها الشهيرة عند صدور القانون سنة 1804.

لقد استلهم المشرع نص هاته المادة من القانون المدني المصري الصادر بتاريخ 1948/07/29 وتقابلها المادة 834 منه وهي متطابقة تماما معها، وقد بقي نص المادتين في التشريعين الجزائري والمصري من دون أي تعديل منذ صدورهما، على عكس المشرع الفرنسي الذي أدخل تعديلات عديدة على نص المادة 815 لأجل التخفيف بصفة عقلانية من مبدأ عدم إجبار أي شخص على البقاء في الشيوع وذلك بالسماح بالتأجيل الإتفاقي أو القضائي للشيوع، على الأقل فيما يتعلق ببعض الأموال كما هو الأمر بالنسبة لأموال العائلة وبعض الإستغلالات ذات الطابع الفلاحي التي تم إدراجها لاحقا ضمن المادة 815 وهذا التطور وصل الى نتائجه ومبتغاه من خلال قانون 1976/12/31 والذي أعطى في ان واحد تنظيم للشيوع وسهل البقاء فيه[3].

لقد اعتبر هذا الحق من الحقوق التي لا تسقط بالتقادم وأنه متعلق بالنظام العام وقد تم تطبيق المبدأ بصرامة من خلال تعليقات الفقهاء وتدخل الاجتهاد القضائي، غير أن الاجتهاد القضائي من خلال الممارسة تدخل لأجل التخفيف من حدة هذا المبدأ، وأعطى لهذا الحق طبيعة قانونية استثنائية بتضمينه تطبيقات ونظريات قانونية دقيقة كالدعوى غير المباشرة، ونظرية التعسف في استعمال الحق بالاضافة الى السلطة التقديرية الممنوحة للقاضي بخصوص تقرير هذا الحق.

ان اشكالية ما اذا كان هذا الحق مطلق أم مقيد يخضع لرقابة القضاء يستلزم تحديد الطبيعة القانونية لهذا الحق ومدى سلطة القاضي في تقريره اما بالمنح أو التقييد.

ان تحليل هذه الاشكالية على ضوء التشريع الجزائري لتقرير مدى احاطته وكفايته يقتضى منا اجراء تحليل هاته الاشكاليات على ضوء القانون المقارن المتمثل أساسا في التشريعين المصري والفرنسي باعتبارهما كانا موضع استلهام من المشرع الجزائري عند صياغته للقانون المدني، وللاجابة على الاشكالية المطروحة، حاولنا انتهاج طريقة التحليل المقارن بين التشريعات محل البحث وقسمنا الدراسة الى مطلبين استعرضنا في الاول مبدأ الحق في طلب القسمة من خلال تحديد مفهومه (الفرع الأول) وتحديد القيود الواردة عليه (الفرع الثاني) وتطرقنا في المطلب الثاني الى سلطة القضاء في اقرار الحق في طلب القسمة

---

[1] تنص المادة 722 من القانون المدني الجزائري على أن: " لكل شريك أن يطالب بقسمة المال الشائع، ما لم يكن مجبرا على البقاء في الشيوع بمقتضى نص او اتفاق. ولايجوز بمقتضى الاتفاق ان تمنع القسمة الى اجل يجاوز خمس سنوات، فاذا لم تجاوز هذه المدة نفد الاتفاق في حق الشريك وفي حق من يخلفه".

[2] نصت المادة 815 فقرة 1 القديمة من القانون المدني الفرنسي: « nul ne peut être contraint a demeurer dans l'indivision et le partage peut toujours être provoqué nonobstant prohibitions et conventions contraires » .

[3] Marty gabriel et Raynaud pierre, droit civil, les biens par partic jourdain, D, éd delta, 1997, liban, p82.

وتقييده من خلال دراسة الرقابة على القيود بأنواعها (الفرع الاول) ومدى جواز تطبيق نظرية التعسف في استعمال الحق (الفرع الثاني).

**المطلب الأول: مبدأ الحق في طلب القسمة.**

**الفرع الأول: مفهوم الحق في طلب القسمة.**

ان تحديد مفهوم هذا الحق يقتضي استخلاص خصائصه ومحاولة تكييفه وتحديد الأشخاص الذين يتعلق بهم:

**أولا: خصائص الحق في طلب القسمة**

حق طلب القسمة لا يسقط بالتقادم مهما طالت مدة عدم استعماله ما دام الشيوع قائما لأن هذا الحق يرتهن وجوده بوجود حالة الشيوع مما يجعله متجددا دائما باستمرارها[1].

حق طلب القسمة غير قابل للتنازل، فلا يجوز للشريك في الملك أن يتنازل عن حقه في طلب القسمة ومثل هذا التنازل يكون باطلا [2]

ان واضعي القاعدة القانونية اعتبروا هذا الحق من النظام العام وان الشركاء يمنع عليهم الاتفاق على فرض الشيوع ومنع طلب القسمة ولو بإجماعهم ماعدا اتفاقيات الابقاء على الشيوع لفترات محددة[3].

اختلفت اراء الفقهاء بخصوص ما اذا كان هذا الحق يعد من الحقوق المطلقة التقديرية أم أنه من الحقوق المقيدة وان هذا التصنيف يعد ضروريا لتقرير مدى قابلية هذا الحق لتطبيق نظرية التعسف في استعمال الحق التي سنتعرض لها لاحقا، ففي حين اعتبر الفقه والقضاء الفرنسي هذا الحق من الحقوق التقديرية فان الاتجاه الغالب يعتبره من الحقوق المقيدة.

**ثانيا: تكييف الحق في طلب القسمة**

ان عملية التكييف تقتضي تمييز الحق في طلب القسمة عن الحق في دعوى القسمة، ويرى الفقيه الفرنسي بلانيول أن المصطلح الشائع "دعوى القسمة" (action en partage) الذي تم تكريس استعماله للتعبير عن هذه المكنة ليس دقيقا وأنه من المستحسن استعمال مصطلح "حق طلب القسمة" لأنه في أغلب الحالات فان عمليات القسمة تتم دون تدخل القضاء[4].

---

[1] حسن كيرة ، الموجز في احكام القانون المدني، مصر، منشأة المعارف، الطبعة الثالثة ، 1994، ص195

[2] محمد كامل مرسي، شرح القانون المدني (الحقوق العينية الاصلية)، مصر منشأة المعارف، الجزء الثاني، 2005، ص 162.

[3] Mazeaud hernie et Léon, jean Mazeaud, leçon de droit civil T IV, 2eme vol, 2eme ed par Michel de Juglat, éd Montchrestien, paris, 1971, p744.

[4] Planiol marcel et Ripert georges, traité pratique de droit civil français, T IV, successions, 2eme ed, L.G.D.J, 1956, p672.

**ثالثا: الأشخاص الذين يتعلق بهم الحق**

**الشريك في الشيوع:**

يثبت الحق في طلب القسمة حسب ما نصت عليه المادة 722 من القانون المدني لكل من يكون شريكا في الشيوع، ولذلك لا يثبت هذا الحق للشريك الاصلي فقط، بل يثبت كذلك لكل من يخلفه خلافة عامة أو خاصة في حصته الشائعة، اذ من شأن هذه الخلافة احلال الخلف العام أو الخاص محله في الشيوع وفي صفه كشريك[1].

**الدائن الشخصي للشريك في الشيوع:**

الدائن الشخصي للمالك في الشيوع ليس له الحق في طلب القسمة مباشرة وبصفة أصلية ولكنه يمكنه اللجوء الى طلبها عن طريق الدعوى غير المباشرة باستعمال الحق الخاص بمدينه ويجب أن تتوفر شرزطها.

**الفرع الثاني: القيود الواردة على حق الشريك في طلب القسمة.**

**أولا: القيود القانونية المانعة من استعمال الحق.**

الحالة التي يجبر فيها الشريك على البقاء في الشيوع بصفة دائمة مؤبدة ويمنع فيها من حق المطالبة بالقسمة هي حالة الشيوع الإجباري المنصوص عليها بالمادة 737 من القانون المدني والتي أقرت أنه ليس للشركاء في مال شائع أن يطلبوا قسمته اذا تبين من الغرض الذي أعد له هذا المال أنه يجب أن يبقى دائما على الشيوع".

**ثانيا: القيود القضائية المعطلة لاستعمال الحق.**

على عكس التشريعين المصري والفرنسي فان القانون الجزائري لم ينص على أية قيود من شأنها أن تمنح للمحكمة سلطة تأجيل القسمة أو تأخيرها لوقت معين عندما تتوفر أسباب محددة، وعليه سنكتفي باستعراض هاته القيود ضمن التشريعين المصري والفرنسي.

**1- الحالات المنصوص عليها ضمن التشريع المصري:**

نصت المادة 41 من قانون رقم 119 المتعلق باحكام الولاية على المال على أن للمحكمة أن توقف القسمة المطلوبة في دعوى مرفوعة من وارث على القاصر أو المحجور عليه أو الغائب، بناء على طلب من ينوب عنه أو بناء على طلب النيابة العامة، اذا ثبت لها أن في التعجيل بها ضرارا جسيما، ويكون الوقف لمدة لا تتجاوز خمس سنوات من صدور الحكم أو بلوغ القاصر الرشد أو رفع الحجر أو حضور الغائب[2].

وحسب ماورد في المذكرة الايضاحية لقانون الولاية على المال فان المشرع المصري قد استقى الحكم من القانون المدني الايطالي[3].

---

[1] حسن كيرة، المرجع السابق، ص196.

[2] عبد الناصر توفيق العطار، شرح أحكام حق الملكية، مصر، دار الفكر العربي، 1991، ص134.

[3] مصطفى محمد الجمال، نظام الملكية، مصر، دار الكتاب الحديث (د.ت)، ص165.

**2- الحالات المنصوص عليها ضمن التشريع الفرنسي:**

**الإبقاء الاجباري على الشيوع:**

من خلال نص المادة 821 ومايليها من القانون المدني الفرنسي المعدل بموجب قانون 2006/06/23 فان محكمة التمييز الكبرى يمكنها أن تقرر الابقاء على الشيوع لمدة خمس سنوات على الاكثر فيما يتعلق ببعض أموال التركة، وقد تم الاشارة الى المؤسسات الفلاحية والتجارية والحرفية والصناعية والحرة وكذلك بالنسبة للمحل المهني ومحل السكن الفعلي للمورث المتوفي أو زوجه وقت الوفاة، والابقاء على الشيوع يتم اما لمصلحة الزوج المتبقي على قيد الحياة أو لمصلحة الفروع القصر ويمكن للقاضي أن يقوم بتجديده الى غاية وفاة الزوج المتبقي على قيد الحياة أو بلوغ أصغر القصر سن الرشد[1].

**تأجيل القسمة:**

ارجاء القسمة المنصوص عليه بالمادة 820 من القانون المدني الفرنسي هدفه تأجيل القسمة لسنتين على الاكثر من طرف القاضي بناء على أنه تم طلبها في وقت غير مناسب اما لكون المناخ الاقتصادي العام غير ملائم، واما لان احد الشركاء في المؤسسة أو الشركة مازال غير مؤهل أو جاهز للاستفادة من "التخصيص بالافضلية" (l'attribution préférentielle) والتي بموجبها يستفيد من الملكية الحصرية للشركة مقابل تعويض مالي يدفعه المستفيد لبقية المتقاسمين.

**ج- التخصيص الاستبعادي:**

أعطت المادة 824 من القانون المدني الفرنسي المالكين في الشيوع غير الراغبين في القسمة وسيلة لاحباط طلب القسمة المقدم من أحد الشركاء في الشيوع وذلك بمنحه حصته وعلى خلاف الحالتين السابقتين أين يتم تحييد وازالة مفعول طلب القسمة والابقاء على الشركاء منغلقين ضمن الشيوع، فان طريقة التخصيص الاستبعادي تسمح للراغبين في انتهاء الشيوع بالمغادرة وللراغبين في استمراره بالبقاء[2].

والمحكمة تستطيع بناء على طلب الراغبين في البقاء في الشيوع وبناء على وجود وثبوت مصلحة أن تأمر بالتخصيص الاستبعادي (l'attribution éliminatoire) .

**ثالثا: القيود الاتفاقية**

نص القانون المدني الجزائري على غرار القانون المصري على جواز الاتفاق على البقاء في الشيوع، وعلى العكس من ذلك فان المشرع الفرنسي لم يقم بارساء تنظيم اتفاقي للشيوع عند اصداره للقانون المدني كون واضعي القانون كانوا يرغبون في تجنب ارغام شخص موجود في الشيوع على البقاء فيه[3].

---

[1] Sauvage françois, successions, 21eme éd, Delmas, paris, 2007, p228.

[2] Terré françois et Lequette yves et Goudemet sophie, droit civil, les successions les libéralités, 4eme ed, Dalloz, paris,2013, p898.

[3] Bergel jean – louis et Bruschi marc et Cimamonti sylvie , traité de droit civil, les biens, L.G.D.J paris, 2000, p469

وقد تدخل الاجتهاد القضائي الفرنسي واقر أحكاما لتنظيم الشيوع الى غاية التعديل الذي تم بموجب قانون 1976/12/31 والذي تضمن بابا جديدا عنوانه : " **الاتفاقيات المتعلقة بممارسة الحقوق الشائعة**" ضمن المواد 1873-1 ومايليها والتي أعطت احكاما دقيقة لما يعرف بالتنظيم الاتفاقي للشيوع وسنحاول استعراض أهم هاته الاحكام على ضوء التشريعات المقارنة.

**1- الأحكام العامة المتعلقة بالاتفاق:**

**الأهلية:**

وفقا للتشريع الجزائري والمصري فان البقاء في الشيوع يعد من أعمال الادارة التي تقتضي أهلية الادارة ولا تلزم أهلية التصرف[1].

وعلى عكس ذلك ففي التشريع الفرنسي يلزم توافر أهلية التصرف لابرام اتفاقية البقاء في الشيوع وهو ما نصت عليه المادة 1873-4 منه.

**الشكلية:**

لم يحدد القانون المدني المصري- وكذلك الامر -بالنسبة للتقنين الجزائري- شكلا معينا للاتفاق على البقاء في الشيوع ومن ثم يجوز أن يكون الاتفاق صريحا أو ضمنيا [2] في حين أن المشرع الفرنسي اشترط ان تتم الاتفاقية في شكل مكتوب تحت طائلة البطلان بالاضافة الى وجوب اتمام الاجراءات المتعلقة بالشهر العقاري فيما يتعلق بالعقارات[3].

**ج- شرط الإجماع:**

لم يرد في نص المادة 722 قانون مدني ما يفيد وجوب الاجماع بين المالكين على اتفاق البقاء في الشيوع، مع أنه في الاصل أن يتم هذا الاتفاق بالاجماع فاذا تم بين بعضهم فلا يقيد حينئذ الا أطرافه وحدهم فيبقى من حق البقية طلب القسمة في أي وقت وهو ما ينتهي الى اهدار أثر اتفاق المتفقين على الامتناع عن طلبها[4]، وعلى عكس ذلك فان المشرع الفرنسي قد نص ضمن المادة 1873-2 على وجوب الاجماع.

**د- مدة الاتفاق:**

وضعت المادة 722 من القانون المدني حدا أقصى للاتفاق على البقاء في الشيوع وحددته بخمس سنوات، فلا يجوز أن تكون مدة البقاء المتفق عليها مؤبدة أو غير محددة وفقا للتشريع الجزائري والمصري. واذا جاوزت المدة المتفق عليها هذا الحد

---

[1] رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، (النظرية العامة للحق)، بيروت، الدار الجامعة للطباعة والنشر (د.ت)، ، ص884.

[2] أيمن سعد عبد المجيد سليم، سلطات المالك على الشيوع في استعمال المال الشائع واستغلاله، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، 2000، ص 85.

[3] Voirin pierre et Gourbeaux gilles, droit civil, T2 régimes matrimoniaux successions- libéralités, 25 eme ed, L.G.D.J lextenso ed, 2008, p232.

[4] حسن كيرة، المرجع السابق، ص 198.

فان الفقه السائد يرى بأن يتم انقاصها الى خمس سنوات تطبيقا للقواعد العامة في البطلان الجزئي [1] والبعض الاخر يراه تطبيقا لفكرة تعديل العقد[2].

وعلى عكس ذلك فان المشرع الفرنسي نص على الاتفاق قد يكون لمدة محددة لاتتجاوز خمسة سنوات قابلة للتجديد أو غير محددة ورتب آثارا على ذلك.

وفي الحالة التي يتم فيها ابرام الاتفاقية لمدة لا تتجاوز خمس سنوات فانه لا يتم ابطالها وانما يتم انقاص مدتها الى خمس سنوات[3].

**2- الاحكام الخاصة المتعلقة بالاتفاق:**

**أ- سريان الاتفاق في حق الخلف العام والخاص:**

حسب نص المادة 722 من القانون المدني فان الاتفاق على البقاء في الشيوع ملزم للشريك وكذا لخلفه العام والخاص وتأسيس ذلك كون نص المادة كما هو وارد أيضا في نص المادة 834 من القانون المدني المصري جاء مطلقا على أساس الخلف من دون تمييز بين عام وخاص.

وعلى عكس ذلك فقد نصت المادة 1873-12 من القانون المدني الفرنسي على أن الشيوع يعتبر مبرما لمدة غير محددة عندما تنقل لأي سبب كان حصة من الشيوع الى شخص اخر غريب عن الشيوع وهو ما يفيد أن الاتفاق المبرم لمدة محددة لا يلزم الخلف ويتحول الى اتفاق لمدة غير محددة يعطي لصاحبه الحق في طلب القسمة في أي وقت.

**ب- اشتراط الواهب أو الموصي على الشركاء البقاء في الشيوع:**

يرى أغلب فقهاء القانون المصري أن هذا الشرط يعتبر صحيحا ما دام أنه يمنع القسمة لمدة لا تتجاوز خمس سنوات ويكون مبنيا على باعث مشروع وقد استندوا في ذلك الى احكام المادة 823 من القانون المدني المصري التي تجيز شرط المنع من التصرف اذا ورد في وصية و كان مبنيا على باعث مشروع ومقصور على مدة معقولة، فمن باب أولى أنه يجوز للواهب أو الموصي أن يشترط البقاء في الشيوع [4].

ولم يرد في القانون المدني الجزائري نصا مماثلا لنص المادة 823 من القانون المصري والتي وردت ضمن القسم المتعلق بالقيود التي ترد على حق الملكية، وهو مايدفعنا الى الرجوع الى القواعد العامة المتعلقة بالوصية والهبة والواردة ضمن قانون الاسرة والتي نصت المادة 199 منه على أنه اذا علقت الوصية على شرط استحقها الموصى له بعد انجاز الشرط، واذا كان الشرط غير صحيح صحت الوصية وبطل الشرط، واننا نرى ان الشرط جائز مع ضرورة اخضاعه لرقابة القضاء لتقرير صحته خصوصا فيما يتعلق بالمدة والسبب.

---

[1] محمد عزمي البكري، قسمة المال الشائع وأحكام دعوى الفرز و التجنيب فقها وقضاء، مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1994، ص 20.

[2] مصطفى محمد الجمال، المرجع السابق، ص 166.

[3] Terré françois et Lequette yves et Goudemet sophie, op.cit, p894.

[4] عبد الرزاق أحمد السنهوري ، المرجع السابق، ص 887.

وفيما يتعلق بالمشرع الفرنسي فانه بتعديل المادة 815 في صيغتها التقليدية تم حذف مصطلح "الحظر"prohibition وتم الابقاء فقط على مصطلحي الحكم أو الاتفاقية، واصبح من حق الشركاء في الشيوع وحدهم الاتفاق على البقاء فيه وتأخير القسمة وهذا الحق ليس مخول للموصي وهو ما قررته محكمة النقض الفرنسية في قرارها المؤرخ في 1977/01/05 [1].

**المطلب الثاني: سلطة القضاء في إقرار الحق في طلب القسمة وتقييده**

تعرف السلطة التقديرية بأنها مكنة التقدير المتروكة للقاضي بمقتضى القانون من أجل المفاضلة بين حلين أو أكثر تفترضهم المسألة المطروحة ويمكن اعمال هاته السلطة كلما جاء النص بعبارات الجوازية، ومسألة السلطة التقديرية للقضاء فيما يتعلق بالحق في طلب القسمة لديها وجهين، فقد يكون تدخل القضاء ايجابيا لتقرير هذا الحق وقد يكون تدخله سلبيا اما بممارسة الرقابة على هذا الحق من خلال تطبيق نظرية التعسف في استعمال الحق.

**أولا: الرقابة على القيود القانونية والقضائية**

تتفق كافة التشريعات على انه لا مجال لاعمال الرقابة على القيود القانونية التي تلزم الابقاء على الشيوع الاجباري، كون أن الغرض الذي اعد له المال يستلزم البقاء فيه.

اما فيما يتعلق بالقيود القضائية فهي احدى صور التدخل في اتجاه الحد من استعمال الحق في طلب القسمة حسب ما أوضحناه سابقا عند استعراضنا لهذه القيود، وبالتالي فانه عند تدخل القضاء واعماله لاليات تأجيل القسمة فانه لا مجال لتدخله لاحقا لالغائها أو ممارسة الرقابة علبها.

**ثانيا: الرقابة على القيود الاتفاقية**

هنا تثار مسألة مدى جواز تدخل القضاء أثناء فترة الاتفاق على البقاء في الشيوع لاجل تقرير الحق في طلب القسمة اذا تقدم به أحد الشركاء وهنا نجد اختلافا بين التشريعين الجزائري والمصري من جهة والتشريع الفرنسي من جهة أخرى.

**1- موقف المشرع الجزائري والمصري:**

بالرجوع الى نص المادة 722 من قانوننا المدني والتي تقابلها المادة 834 مدني مصري فاننا لا نجد أية مكنة ممنوحة للقاضي لأجل التدخل وتقرير اجراء القسمة اذا طلبها احد الشركاء أثناء مدة الاتفاق.

وقد كان المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري يتضمن فقرة ثانية ضمن المادة 834 تعطي للمحكمة السلطة التقديرية للابقاء على حالة الشيوع الى اجل معين أو الامر باجراء القسمة في الحال حتى في حالة وجود الاتفاق وعند عرض المشروع على لجنة مجلس الشيوخ تم حذف هذه الفقرة توخيا لاستقرار التعامل[2].

[1] Terré françois et Lequette yves et Goudemet sophie, op.cit, p894.

[2] عبد الرزاق أحمد السنهوري ، المرجع السابق، ص 834.

### 2- موقف المشرع الفرنسي:

كما رأينا سابقا فان المشرع الفرنسي قد اجاز الشركاء الاتفاق على البقاء في الشيوع اما لمدة محددة لاتتجاوز خمس سنوات، أو لمدة غير محددة، كما أجاز لهم طلب القسمة أثناء سريان الاتفاق وذلك بشروط أخضعها لرقابة القضاء.

فاثناء سريان الاتفاق المحدد المدة لا يجوز لأي واحد من الشركاء في الشيوع طلب القسمة الا في حالة وجود أسباب مبررة، وفي حالة الاتفاق غير محدد المدة فان هذا الحق يمكن اثارته في أي وقت على شرط أن لا يكون ذلك عن سوء نية أو في وقت غير مناسب وفقا للمادة 1873-3 فقرة 1 و 2 مدني فرنسي.

وحتى مع وجود اتفاق البقاء في الشيوع فان القسمة يمكن طلبها، ولكن مع وجود رقابة تمارسها المحكمة، والفرق بين الاتفاقين -المحدد المدة وغير المحدد- يتعلق بعبء الاثبات، ففي حالة الاتفاق المحدد المدة فان المبدأ هو تاجيل القسمة الى غاية حلول الاجل وبالنتيجة فان على طالب القسمة ان يثبت وجود الاسباب الجدية، وعلى العكس، ففي حالة الاتفاق غير محدد المدة، فان المبدأ هو الحق في طلب القسمة وبالتالي فانه على الشريك الراغب في الابقاء على حالة الشيوع أن يثبت أن طلب القسمة غير ملائم[1].

**الفرع الثاني: تطبيق نظرية التعسف في استعمال الحق**

تبنى المشرع المصري نظرية التعسف في استعمال الحق كنظرية عامة في الباب التمهيدي من القانون المدني واعتبرها تسري على جميع نواحي القانون، وعلى النقيض من ذلك فان المشرع الفرنسي لم يورد أي نص يتعلق بهذه النظرية، غير أن القضاء الفرنسي اتجه في منتصف القرن التاسع عشر الى فرض الرقابة على استعمال الحقوق، ولم يلبث المشرع الفرنسي ان اعتنق هذه النظرية، ان لم يكن بنص عام فعلى الاقل بنصوص تتضمن تطبيقات خاصة منها[2]، غير أن القضاء الفرنسي استند الى المادة 1382 مدني فرنسي كأساس في تطبيقه لهذه النظرية.

رغم تبني المشرع الجزائري لهذه النظرية عند اصدار القانون المدني، غير أنه بقي مترددا في تحديد الاساس الذي تستند اليه، أين تم النص على هذه النظرية في المادة 41 ضمن الفصل المعنون بالاشخاص الطبيعية وقد كان ذلك موضع نقد شكلي وموضوعي [3]، وهو ما حذا بالمشرع للتدخل وقام بنقل مضمون المادة 41، الملغاة الى نص المادة 124 مكرر – المستحدثة بموجب القانون رقم 05-10 المؤرخ في 2005/06/20- ضمن القسم المتعلق بالمسؤولية عن الافعال الشخصية وتبنى المشرع الجزائري بذلك المسؤولية التقصيرية كأساس لهذه النظرية.

ان قابلية الحق في القسمة لتطبيق نظرية التعسف يتقاسمه اتجاهين نحاول استعراضهما لنخلص في الاخير الى محاولة استنباط وجهة المشرع الجزائري.

---

[1] Voirin pierre et Gourbeaux gilles, op.cit p233.

[2] رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، (النظرية العامة للحق)، بيروت، الدار الجامعة للطباعة والنشر (د.ت)، ص 650.

[3] بلحوراني سعاد، نظرية التعسف في استعمال الحق وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2014، ص 60.

**أولا: الاتجاه القائل بعدم القابلية**

يرى أصحاب هذا الرأي أن الشريك اذا لم يكن مجبرا على البقاء في الشيوع بمقتضى نص او اتفاق، كان له ان يطلب القسمة في اي وقت، وأنه يتعين على القاضي ان يجيبه الى هذا الطلب، فليس للقاضي في هذه الحالة سلطة تقدير ما اذا كانت القسمة ضارة ام غير ضارة بمصالح الشركاء[1].

وقد اتجه الفقه والقضاء الفرنسي التقليدي الى اعتبار الحق في طلب القسمة حقا تقديريا والتي لا يملك القضاء حق الرقابة على مدى مشروعية استعمالها ولا تخضع لنظرية التعسف[2].

**ثانيا : الاتجاه القائل بالقابلية**

يرى هذا الاتجاه أنه لا يمكن تقبل الرأي الاول المستند الى التفرقة بين الحقوق المطلقة والمقيدة، على اساس ان ما يعرف بالحقوق المطلقة أو التقديرية هي من بقايا النزعة الفردية المتطرفة المحتومة الزوال، فضلا عما ينطوي عليه تقرير مبدأ عام بعدم التعسف في استعمال الحق، في القانون المصري، من بسط لرقابة القضاء على مشروعية استعمال الحقوق عموما دون تمييز بينها أو استثناء لبعضها بزعم صفة تقديرية أو مطلقة [3].

**ثالثا: موقف المشرع الجزائري**

يمكننا القول أن تبني المشرع الجزائري لنظرية التعسف في استعمال الحق و لو ضمن الفصل المتعلق بالمسؤولية التقصيرية قد فتح المجال لاعمال هاته النظرية على مبدأ الحق في طلب القسمة، غير أن تطبيق النظرية يجب أن يتم بصفة دقيقة نظرا لوجود مبدأ آخر الى جانب مبدأ الحق في طلب القسمة وهو مبدأ المساواة والعدالة في القسمة، وان تطبيق هذا المبدأ لاحقا أثناء اجراءات القسمة من شأنه التقليل من التعسف في استعمال حق طلب القسمة ان وجد.

ونظرا لعدم وجود اجتهادات قضائية قارة بهذا الخصوص فاننا نرى ان نص المادة 181 فقرة 2 من قانون الاسرة الجزائري على وجوب أن تتم القسمة في حالة وجود قصر بين الورثة عن طريق القضاء يعد مسلكا يمكن من خلاله تطبيق نظرية التعسف في استعمال الحق حماية للقصر ان رأى القاضي لزوما لذلك.

---

[1] عبد المنعم فرج الصده، الملكية في قوانين البلاد العربية مصر، دار الفكر العربي، (د.ت)ن ص52.

[2] Malaurie philippe et Aynes laurent, les successions les libéralités, 3eme ed, defrénois ed lextenso, 2008,p465

[3] حسن كيرة، المرجع السابق، ص 201.

## النتائج والتوصيات:

يتعين الاشارة الى بعض النتائج والتوصيات التي نراها ضرورية.

1- ان التشريع الجزائري لم يتضمن أية نصوص سواء كانت بصفة صريحة أو ضمنية- تمنح للقاضي السلطة التقديرية لاجل تعطيل الحق في طلب القسمة وذلك بتأجيلها لأسباب موضوعية تتعلق بالمناخ الاقتصادي عموما، أو لأسباب شخصية تتعلق بحالة الاشخاص الشركاء في الشيوع خصوصا ناقصي الاهلية.

واننا نرى بأن ذلك يعد نقصا في القانون يتعين على المشرع التدخل لاجل تداركه – اسوة بباقي التشريعات المقارنة- وذلك بمنح سلطة تقديرية للمحكمة في هذا الخصوص بهدف ايجاد التوازن بين مبدأ حق الشريك في طلب القسمة من جهة، ومن جهة أخرى بين مصالح باقي الشركاء مع مراعاة المصلحة الاقتصادية والاجتماعية التي قد يحققها المال الشائع.

ان الوسيلة الوحيدة المتاحة في نظامنا التشريعي لتدخل القضاء بخصوص هذا الحق تبقى اعمال نظرية التعسف في استعمال الحق، غير أن الملاحظ أن الاجتهاد القضائي بقي تدخله محتشما، ولم يوجد تطبيقات قارة واجتهادات بخصوص هاته المسألة.

## قائمة المراجع:

### باللغة العربية:

### أولا: الكتب

أيمن سعد عبد المجيد سليم، سلطات المالك على الشيوع في استعمال المال الشائع واستغلاله، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية، 2000.

حسن كيرة ، الموجز في احكام القانون المدني، مصر، منشأة المعارف، الطبعة الثالثة ، 1994.

رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، (النظرية العامة للحق)، بيروت، الدار الجامعة للطباعة والنشر (د.ت).

رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، (النظرية العامة للحق)، بيروت، الدار الجامعة للطباعة والنشر (د.ت).

عبد المنعم فرج الصده، الملكية في قوانين البلاد العربية مصر، دار الفكر العربي، (د.ت).

عبد الناصر توفيق العطار، شرح أحكام حق الملكية، مصر، دار الفكر العربي، 1991.

محمد عزمي البكري، قسمة المال الشائع وأحكام دعوى الفرز و التجنيب فقها وقضاء، مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1994.

محمد كامل مرسي، شرح القانون المدني (الحقوق العينية الاصلية)، مصر منشأة المعارف، الجزء الثاني، 2005.

مصطفى محمد الجمال، نظام الملكية، مصر، دار الكتاب الحديث (د.ت).

**ثانيا: الرسائـــل**

بلحورابي سعاد، نظرية التعسف في استعمال الحق وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2014.

**بالفرنسية:**

Bergel jean – louis et Bruschi marc et Cimamonti sylvie , traité de droit civil, les biens, L.G.D.J paris, 2000.

Malaurie philippe et Aynes laurent, les successions les libéralités, 3eme ed, defrénois ed lextenso, 2008.

Marty gabriel et Raynaud pierre, droit civil, les biens par partic jourdain, D, éd delta, 1997.

Mazeaud hernie et Léon, jean Mazeaud, leçon de droit civil T IV, 2eme vol, 2eme ed par Michel de Juglat, éd Montchrestien, paris, 1971.

Planiol marcel et Ripert georges, traité pratique de droit civil français, T IV, successions, 2eme ed, L.G.D.J, 1956.

Sauvage françois, successions, 21eme éd, Delmas, paris, 2007.

Terré françois et Lequette yves et Goudemet sophie, droit civil, les successions les libéralités, 4eme ed, Dalloz, paris,2013.

Voirin pierre et Gourbeaux gilles, droit civil, T2 régimes matrimoniaux successions-libéralités, 25 eme ed, L.G.D.J lextenso ed, 2008.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# دور وأهمية القصيدة الشّعبية في حفظ الذاكرة الشّعبية

الأستاذ نوري قسميه، جامعة زيان عاشور، الجلفـــة. الجزائر.

**تمهيد:**

يعتبر التراث الشّعبي بقطبيه المادي واللامادي خزانا هاما في حياة الشعوب قاطبة ، تنهل منه الأجيال بتعاقبها فهو زادها ومنبع مرجعيتها ثقافيا واجتماعيا .. ، ومصدر هويتها ، تستنطقه وتستلهم منه لتكوّن منه حصنا منيعا لأجيالها إذا ما اهتمت به و اعتنت وأعطته ما يستحق من الاهتمام والدراسة الجادة . ولنا نماذج كثيرة من البلدان التي حققت طفرة في مجال النهضة والتقدم العلمي والتكنولوجي ، فكان حجر أساسها تراثها العريق بمختلف طبوعه ، فهو يجمع مختلف أنماط التفكير الشّعبي حلوه ومره و تطلعاته و مجهوداته وإبداعاته خاصة في مجالات الأدب الشّعبي التعبيرية من حكاية وشعر وأمثال و حكم و ألغاز ، ظلّ الإنسان يبدع ويلهم فيعبر عن مكبوتاته عن طريق الأغاني ، ليصنع جوا مؤثرا مستقطبا لطبقات المجتمع ، محققا تواصلا واستمرارية بين الأجيال . مما يفرض مساهمة الأقلام كلّ من زاوية اهتمامه الذي يؤدي إلى تكاثف الجهود و تحقيق الهدف المنشود ، في ظل توفر نِعَم التواصل..

لذا وجب أن نساهم في محاولة إبراز دور الأدب الشّعبي لما له من أهمية يزداد إدراكها يوما بعد يوم باعتباره جزء هام من التراث الشّعبي ، له خصائصه و مميزاته أظهرها أهل الاختصاص من باحثين ودارسين حدّدوا الأشكال ووقفوا عند النصوص وما تناولته من دلالات فكرية ثقافية واجتماعية ، فكان الشعر الشّعبي على رأسها إذ استطاع الإنسان بواسطته التعبير عن خلجات النفس وواقع الشعوب ، مصورا آمالهم ومعبرا عن أحزانهم وطموحاتهم ، وقد أدرك موقف الاستعمار من التراث منذ أن وطئت أقدامه أرضنا ، إذ تعمد بوعي وإصرار محاربة التراث والعمل على طمسه وتشويهه ، فالاستعمار متيقن أنّ سر تماسك الأمة في تراثها الحامل لعناصر ثقافتها وأصالتها و مكانتها تاريخها وحضارتها .

وقد أدرك شعراء الشّعبي أهمية التراث ودوره الفعال في إيقاظ الهمم وبعث الشعور الوطني والقومي والحفاظ عليه، والعمل على إبقائه حيا متداولا ، فكان التراث بمثابة الركيزة القوية استطاعوا من خلاله تحقيق التجاوب الأشمل مع شعرهم، فاستلهموا من التراث الشّعبي وعملوا على توظيفه والتفنن في استخدامه ، وجعله دعائم هامة لعناصر الثقافة والأصالة والهوية ومرجعية الأمة ...

والمؤكد أنّ أمة بلا ماض و جذور أمة لا مستقبل لها ، فالتراث و التاريخ العريق هما حجر الأساس في ربط الجذور وحفظ الهوية الوطنية وترسيخ وبعث دلالاتها وأبعادها ، بالتعبير عن وجدان الشعب نفسيا وفكريا باعتبار التراث ثقافة الشعب التي تراكمت ونتاجه الذي تطور وانتشر مرتبط بماضيه وتراثه ليكوّن روابط قوية بين أفراد المجتمع مهما تباعدت الأزمان والمسافات بينهم .

وإن اختلف الباحثون والدارسون في تحديد المصطلح نتيجة تداخل وجهات النظر من ملحون إلى زجل إلى عامي ، فكان لارتباط الشعر الشّعبي بالعامية واعتماد الرواية الشفوية وغياب المؤلف الأثر الكبير في توجيه المصطلح ، باعتبار أنّ الشاعر الشّعبي كان همه التعبير عن آلام وآمال الجماعة وتصوير همومها ، فلم تكن الشهرة منطلقه " إنّ الشعر الشّعبي يتناسب ومسماه فهو إنتاج العامة وليس من إنتاج الخاصة ، فهو غذاء روحي للجماهير الشعبية تتمتع به في مستواها إذ هي التي أنشأته وأنشدته"[1] فكانت قصائد الشعر الشّعبي بسيطة اللغة ، مستمدة من البيئة الاجتماعية فكريا واجتماعيا — فالشاعر ابن بيئته— يعكس مظاهر البداوة التي هي سيمات أهل المنطقة بمختلف مناحيها المادية والمعنوية ، فوصف الخيل والأنعام و الخيم و الصيد ، وتغنى بالمرأة و الكرم والنسب ، كما سجل بافتخار الثورات ومقاومة الاستعمار ومجد الأبطال ، و رفع معنويات الشعب بتخفيف آلامه وتجديد آماله وتقوية إيمانه " ... ورغم التفاوت في الرؤية وصلابة الموقف من شاعر لآخر فقد ظلّ الإسلام الدرع الحصين لحماية مسيرة الشعب الجزائري عبر المحن والآلام التي عاشها الشعب الجزائري "[2].

**البعد الديني الوطني في القصيدة الشّعبية :**

إنّ طبيعة المجتمع الجزائري جعلت المعاني الدّينية متجلية في نصوص الأدباء والشعراء لكثير من الاعتبارات التاريخية و الحضارية ، إذ زادته الأزمات تمسكا رغم ما قام به الاستدمار بكل ما أوتي من أساليب جهنمية على رأسها طمس الهوية الجزائرية فكان الدّين سدّا منيعا ، وكان للشعراء دور كبير باعتبار جلهم نهلوا من الزوايا والكتاتيب انطلاقا من رائد النهضة الشيخ عبدالحميد بن باديس :

*شعب الجزائر مسلم والى العروبة ينتسب*
*من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب*
*يا نشىء أنت رجاؤنا وبك الصباح قد اقترب*

[1] – أ. د. سالم علوي ، أصالة الشعر الشّعبي ، أعمال المهرجان الوطني الثاني للشعر الشّعبي والأغنية البدوية ، الأغواط ، من 17 إلى 21 نوفمبر 1999 ، ص 26 .

[2] – التلي بن الشيخ ، دراسات في الأدب الشّعبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 1983 ، الجزائر ، ص 221 .

ليواصل الجزائريون رفضهم لمحاولات الطمس، فقاوموا بشدة أطماع الاستعمار عبر التاريخ متصدين له بالسلاح و الكلمة متمسكين بدينهم و هويتهم المتجذرة عبر ربوع الوطن، لقول الشاعر الشعبي[1]:

*يا ناس انصروا الدين و موتو بالماية و الألفين*
*بركاة[2] من موت الشّين[3] على الشهوة[6] والدّنيا الاثنين[7]*
*يا نجعي[4] النفخات[5] الأبطال ابداو الزدمات[8]*

وجل قصائد الشعر الشّعبي دوّنت عبر العصور واختلاف الأماكن عبر التراب الوطني – عربي وأمازيغي – تبين تمسك الشعب الجزائري بدينه. وخير دليل انتشار الزوايا والكتاتيب في كل جهات الوطن حيث نجد الشاعر يبدأ قصيدته بالإيحاء من النصوص الدينية وينهيها به . " لم يكتف الأديب الشعبي برواية الماضي ، ورصد وقائع الحاضر وإنما كان أبعد نظرا و أعمق تصورا بأهداف الغزو البعيدة ، فربط بين الحدث والحديث واستخلص النتيجة مما كان يجري حوله من أحداث وقد أدرك أنّ خطة الاحتلال الفرنسي تستهدف الجزائر شبرًا شبرًا ، وقرية بعد قرية و قد عبر عن هذه الرؤية في أرجوزة يحث فيها المواطنين على حفظ سلاحهم ، والاستعداد لمعركة ضارية سوف يكون ميدانها كل دوار لقول الشاعر :

*امسح زنادك وخبيه و اربط عليه جرد الغرارة*
*لقنا يجيو لفرنسيس ويصبح في كل دوار غارة*

رغم محاولات الاستعمار بطمس اللغة العربية و نشر اللغة الفرنسية و محاربة التراث بكل الإمكانات ، إلا أن الأدب الشعبي هو لسان العامة الذي وقف بالمرصاد عبر التاريخ "[9] ، ويذكر عبدالله ركيبي عند دراسته للأدب الشعبي " وفي كل هذه القصائد المختلفة الموضوعات نجد أثر الدّين واضحاً قويا ، وهي سمة بارزة في هذا الشعر فقد يبدأ الشاعر بالدين، و

---

[1]- التلي بن الشيخ ، دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة (1830-1945) ، الشركة الوطنية للنشر الجزائر 1983، ص183.

[2]- **بركانة** : يكفينا.

[3]- **الشين**: الذل.

[4]- **نجعي** : أهلي.

[5]- **النفخات**: أهل العزة.

6- **الشهوة** : حب النفس.

7- **الاثنين** : الاثنين يقصد بها المال والرغبات.

[8]- **الزدمات**: يزدم :الهجومات.

[9]- التلي بن الشيخ ، دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة (1830-1945) ، المرجع نفسه ، ص94 ، 95.

ينتهي به أو يصلي على الرسول : أو يستنجد برجال الطرق الصوفيه بل نجد أثر الدين حتى في الغزل الذي استنفذ جانباً كبيراً من الشعر الجزائري الملحون البدوي والحضري على السواء ."[1].

والظاهر أنّ جل الشعراء استلهموا من القرآن الكريم من أسلوب وقصص وضرب أمثال فكان نعم المعين نصحا و أسلوبا و تبركا لفضل القرآن الكريم وأحاديث الرّسول : تكاد لا تخلو قصيدة من ذلك ، لقول الشاعر أحمد بن الحرمة[2]:

*طلبتك يالله بالقرآن بحرمة الستين اللي في سوارو*
*لا تحرقنا بصهد النيران بجاه محمد و العشرة انصارو*
*بسم الله والفتيحة بحرمة البقرة ذنبي يتمحى*
*بآل عمران واللي يوحى بالنساء داوي قلبي من جراحو*

وهكذا يواصل الشاعر نظم قصيده في أصعب الظروف إذ لم تكن لا مدارس ولا جامعات ،إنما العدد المحدود للزوايا و الكتاتيب ، التي كان لها وللشعراء الفضل الكبير في نشر التعليم والثقافة والتراث عموما ، وخاصة عن طريق الشعر الشعبي لسان الشعب الجزائري المنتشر في قرى و أرياف و شعاب ووديان الجزائر ، فيذكر الشاعر كل سور القرآن الكريم بحسب ترتيبها في المصحف الشريف ، يواصل قوله:

بالمائدة و سورة الانعام *يا الهي داوي قلبي من الأسقام*
اهدينا لصلاح القدام *توب عنا كل اللي حجو وزاروا*
ألطف بينا بحرمة الأعراف *بجاه الأنفال نهار نموت ما نخاف*
التوبة زيد قلبي تنظاف *بجاه يونس من* ***القرعة***[4] *اختارو*
نتوسل ليك ***بربما***[3] *تغيثنا بالرّسول أبي فاطيمه*

ويعد هذا الاتجاه للقصيدة الدينية من أهم مراحل تطورها ابتداء من الثلاثينات ليتحول شكلها ومضمونها إلى صبغة سياسية من خلال استخدام الشاعر ألفاظ وإيحاءات واقتباسات وشواهد توقظ شباب القرآن يقول الشاعر عبدالكريم العقون سنة 1947:[5]

*يا رسول الإله أمتك العر باء أضحت تساق كالأغنام*

---

[1]- عبدالله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، ط1، الجزائر ، 1981 ،ص 378-377.

[2]- أحمد قنشوبة ، البناء الفني في القصيدة الشّعبية الجزائرية، دار سنجاق الدين للكتاب ، الجزائر ، 2009 ص 545.

[3]- **بربما** : سورة الحجر لقوله تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ۝٢ ﴾ لآية2 .

[4]- **القرعة** : اليقطين الذي دخل في جوفه النبي يونس.

[5]- خرفي صالح ،الشعر الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، د ت ، ص 119 نقلا عن ، الوناس تطور الشعر الجزائري ، 1945-1980، ص29،30.

*يا رسول الله كم ذا يلاقي بعدك المسلمون من آلام*
*قد غدوا في يد العدو سلاحا ليذود العدى به و يحامي*

ويثني عليه محمد جريدي سنة (1951):

*ألا يا رسول الله هل قبس به تقشع عن آفاقنا ظلم الخطب*
*فقدنا حياة المجد والشرف الذي تحلى به السّلام في زمن الصحب*

ومن هنا نجد أن الشعر الشعبي كان أكثر تأثيرًا وأوسع رقعة لكثير من العوامل التي رسخها الاستعمار من أمية وجهل و فقر، إذ نجد قلة قليلة من المتعلمين وغالبية ساحقة في البوادي والمناطق القاحلة وهنا نبدأ البحث عن الجانب التناصي لهؤلاء الشعراء حيث تتقاطع قصائدهم مع نصوص معجزة بمرتبة ثانية بعد القرآن الكريم استحضره في نصه الشعري ، مدخلًا عليه تجربته سنده في ذلك ثقافته وموروثه الشعبي مما جعل من القصائد نقطة تشابك لكثير من النصوص المقدسة ، وهذا على أتم وعي بما جاءت به الرّسالة المحمدية ، مستمدًّا من ذاكرته فنجد الشيخ سيدي محمد بن أبي القاسم الهاملي صاحب المكانة الرفيعة والقلعة المنيعة إلى اليوم ، يقول في قصيدة تزيد عن الخمسين بيتًا [1]:

صلاتك ربي والسّلام على النبي صلاة بها يشفى قليبي من الضر
و يا بارئ اتحفني بخفائك خناس و وسواس نفسي

...

فيرضاك الاله لارشاد الخلق .... بسطوة المقادير و جليه القهر
فيكرمك القهار بخلع العاذ وتلاشي الحجاب عن ام الكتاب

يواصل دعاءه ورجاءه من العلي القدير بأسمائه الحسنى في نفس القصيدة :

*وتطرد كل هم والبؤس مع الفقر وصولة عدو وحرزًا من الضر*
*واغفر يا غفار لجامع ذالنظم سليل ذي الأنوار أبو القاسم نسب*
*محمد ياحضار ابن أبي القاسم الهامل في الأقطار بلادي ومسكني*
*واغفر للمختار وبن عزوز البرجي و السند الأخيار و جميع اخواني*

[1]- الميلود قويسم ،المجموع في نبذة من شعر المنطقة والمسموع ، ج 1 ، مخطوط ، ص 04 .

**دور القصيدة الشّعبية في تدوين الأحداث :**

لعب الشعر الشعبي دورًا هامًا في تاريخ الجزائر إذ يمثل " مادة ثقافية على جانب كبير من الأهمية من حيث الدلالة التاريخية ، فهو ينزع إلى التسجيل الدقيق للأحداث وتحديد المواقع ، وذكر جميع الملابسات المتعلقة بالحوادث التاريخية ، لقد لعب الشاعر الشعبي خلال الفترة الاستعمارية دور المؤرخ الذي كان يسجل الوقائع بشيء من التفصيل وخاصة تلك الوقائع المحلية المعينة من الشاعر بأسماء الأماكن والرّجال فيها والزمن الذي حدثت فيه"[1].

فكانت القصيدة الشعبية وثيقة تاريخية هامة تعكس الكثير من جوانب الحياة طيلة الحقبة الاستعمارية بجميع مظاهر الحياة المرة ، والثورة التحريرية الكبرى مخلدة بطولات وأمجاد الشعب الذي تصدى لكل المحاولات ورفض كل الإغراءات عبر جميع ربوع الوطن. إذ استطاع الشاعر الشعبي تسجيل الكثير، في الوقت الذي عجز الكتّاب على التدوين.

وقد استمر الشاعر الشّعبي معبّرًا ومتواصلًا مع أكبر شرائح المجتمع إلى اليوم من خلال مشاركته بصورة فعالة في الاحتفالات والأعياد الوطنية والدّينية ففرض وجوده " وقد كان للشعر الشعبي الجزائري أهميته التاريخية قبل ظاهرة الاستعمار الفرنسي..... منذ العهد التركي مثل قصيدة سعيد بن عبد الله المنداسي وقصائد سيدي لخضر بن خلوف حول واقعة مزغران "[2] ، فالشعر في أبعاده يعكس الأدب الذي يهتم ويتجه إلى العامي أكثر من التاريخ " وهو بذلك يؤكد الخاص والفردي .... والفرق بينهما ليس في أنّ الأول يكتب موزونا والثاني منثورا ، لأنّ التاريخ يمكن أن يكتب على صيغة نظم كما هو الشأن في أعمال المؤرخ هيرودوت" [3] والدليل تدوين الشاعر للأحداث التاريخية منذ القديم ، نجد الشاعر سيدي لخضر بن خلوف المتوفي حوالي (1613) قال :

| | |
|---|---|
| يا فارسْ من ثم جيت اليوم | *عيد أخبار الصح معلومة* |
| يا عجلان ريّض الملجوم | *رايت اجنود الشوم ملمومة* |
| يا سايلني عن طراد الروم | *قصة مزغران معلومة* |
| يا سيلني كيف ذا القصة | *بين النصراني وخير الدين* |
| اجتمعوا في برهم الأقصى | *بجيش قوي جاوا معتمدين* |
| ترى سْفون الروم محترسة | *صبحوا في المرسى أعداء الدين* |

" قصيدة من حوالي 118 بيتًا، يدون من خلالها المعركة الضارية دخول قوات العدو الإسباني قلعة مزغران وحطمت أبوابها الضخمة الأثرية ، قبل وصول الجيش الجزائري ، كان ذلك يوم: 22 أوت 1558 حيث اشتدت المعركة مع جميع الأهالي حقق فيها الجيش الجزائري انتصارا عظيمًا وكبد العدو خسائر بشرية ومادية كبيرة،ولقنه درسًا ، كلها ذكرها الشاعر في

---

[1]- عبدالحميد بورايو، في الثقافة الشعبية/التاريخ والقضايا والتجليات؟ دار أسامة، 2006، ص129.

[2]- المرجع نفسه ، ص130.

[3]- حسين خمري ، الطاهرة الشعرية العربية / الحضور والغياب ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001 ، ص 82 .

قصيدته التي صارت وثيقة تاريخية هامة جدًّا كان ذلك يوم 24 أوت 1558 "[1]. فالشاعر الشعبي هنا لا يختلف عن شعراء العصور السابقة في تدوين المعارك وتسجيل الانتصارات و تصوير الأحداث وهو الحال نفسه في جميع أرجاء الوطن عبر الزمن.

فالقصيدة هي البوتقة التي تنصهر فيها جميع الحسابات وتجتمع فيها جميع الدلالات من أحداث ومواقع وشخصيات تاريخية جديدة ، بطلها المجتمع ومخرجها يصب فيها همومه ومستجدات محيطه ، فيقدمها من خلال نصه وفق فنيات ورموز جمالية ودلالية، تظهرها لغته وآليات تحكمه في توظيف الإيحاءات والرموز ، مدركًا قراءة التاريخ لها من مختلف الأوجه ، " فالأحداث والشخصيات التاريخية ، ليست مجرد ظواهر كونية عابرة،تنتهي بانتهاء وجودها الواقعي، فإن لها إلى جانب ذلك دلالتها الشمولية الباقية والقابلة للتجدد على امتداد التاريخ في صيغ وأشكال أخرى،فدلالة البطولة في قائد معين أو دلالة النصر في كسب معركة معينة تظل بعد انتهاء الوجود الواقعي لذلك القائد أو تلك المعركة باقية وصالحة لأن تتكرر من خلال مواقف جديدة وأحداث جديدة ، وهي في الوقت نفسه قابلة لتحمل تأويلات وتفسيرات جديدة "[2].

لهذا فالشاعر يحاول الاستناد على التاريخ والتناص مع أحداثه وشخصياته واستثمار تلك الرواسب عِبر مرمزة أو حكايات متراكمة ، يجد من خلالها منفذا إلى الحاضر الذي هو تجليا للماضي وفق سياق خفي يجمع بين الغائب و الحاضر، فهو لا يتناص مع التاريخ " بهدف الاستعاضة عن الحاضر بالماضي، وإنما بهدف تحويل الجوانب التراثية المتآلفة بطبيعتها إلى أطر فنية رمزية تتيح للشاعر أن يتعمق في الحاضر وأن يجذّر رؤاه الشعرية للواقع والحياة والوجود"[3].

كما نجد الشاعر بن قيطون صاحب رائعة حيزية ، والذي لم يتوقف عندها رغم أنها شغلت المتلقين عنده ،إلا أنّه ترك تراثًا رائعًا من مدائح دينية ومراثي نذكر تسجيله للحادثة التاريخية المتمثلة في مقاومة سكان المنطقة للاستعمار، ومعاناتهم للقتل والتشريد والنفي، وتسجيل مكانتهم كشهداء جاهدوا بكل فخر و اعتزاز فيحول الحزن والألم وشدة المعاناة إلى أمل متجدّد من خلال القصيدة التي دونت مقاومة قبيلته البوازيد يقول:[4]

| | |
|---|---|
| *الأحباب يا لحباب* | *نجعى نجعى وين قالوا غاب* |
| *فرقوه عن الأشعاب* | *ما أشين خبران جاعلى وذني* |
| *كي طاح محمد* | *والسرسور عليه متاعد* |
| *مجروح و يكمد* | *متأثر بجراح دخلاني* |
| *ماجاش بن عياش* | *راعي الاشهب يا بني رياش* |
| *زدمو و ماولاش* | *رجع السرسور ظهراني* |
| *يا راعي الصبار* | *ثاثي ثاثي عيدلي لخبار* |
| *نا راه ڤلبي طار* | *عن خوتي لبطال بعدوني* |

[1]- لخضر بن خلوف ، ديوان ، ص168.

[2]-علي عشري زايد ، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة ، 1997 ، ص 12.

[3]-خديجة المغنج ، استلهام التراث في شعر عبدالعزيز المقالح ، وزارة الثقافة ، صنعاء ، 2004 ، ص 139.

[4]- ابن قيطون محمد ، مخطوط ، جمع أحمد سعدون .

طيوره برية راحوا و ما ولاوش للي
ما جاوش معايا صيوده قهروا العدياني
صدو ڤتوت أكبار راحو ما بقاوش الدوار
دواوهم كفار شمت بيهم ذا النصراني
كانو مجمولين احصن وفراسات مبحوطيني
عادومسجونين في حبس أن لا شافتو عيني
نبكي نظل ننوح بيّ خوتي غرامهم مريوح
ما صبت وين نروح ثارت فيَّ قاع لمحاني
نبكي على خوتي للي ما و لاوش لبيتي
خلاوني ميت و مغيّر باجراح دخلاني
كي جاوا من عندهم قالوا الأشراف ما بيهم
شاهي نطل عليهم أهل الجهاد و الميداني
أبطال في شهرة و انحقق فيهم باعياني
يا خالق البحور رد النجع اللي اغداس شور
عني لا بلاش يدور عني لا بلاش يدور
كي جاو من ظهرة و يريح نجعي في الصحرا
وخيول في شهرة ركبوهم شبان عجبوني
قيطان من وردي و برانيس رقاق و جريدي
و محازم تقدي من ذهب الغاية اللي يقني
يا رافع السما جمعهم كما اجمعت الما
يا باسط النعمة ابسط عنهم كل ما يعني
باسمك القدوس ارفعهم كما ارفعت ادريس
في جنة الفردوس واجعلهم في ذاك لواني
يا خالق الأمة اجمعهم كما اجمعت الما
يا باسط النعمة جيب لهم أمير حقاني
ان شاء الله يسعد اللي جاب القول فيه يقد
سماه محمد في النسبة معروف قيطوني
معشوق بالنية مالي لا مال لا دنيا
بيا اللي بي خوتي خوتي حبهم بي

*فالشاعر يخاطب أهله وأحبابه فيظهر الآلام والأحزان التي ألمت بهم، ووصف لنتائج المعركة من جرحى جسديًّا ونفسيًّا ويرفع بهمة القائد والبطل بن عياش، و أبطال المعركة كأنهم طيور برية، وما قام به المستعمر من قتل وتشريد ونفي... ثم يرفع من معنويات القوم متحديًّا الاستعمار- الكفرة - بالصمود ويثبت ذلك بتمجيد الأبطال بوصفهم ووصف خيولهم وتجهيزاتهم ( محازم تقدي ، سيوفهم سم قاطع ثعبان ...) ثم يضفي الجو الحماسي بالدعاء لهم راجيا من الله العلي القدير بأسمائه الحسنى.(يا خالق البحور يا رافع السما، كما جمعت الماء بحورًا ومحيطات، وجعلت منه كل شيء حيّا، يا باسط النعمة، باسمك القدوس، جنة الفردوس، خالق الأمة ، ...) فيرفع معنويات المجاهدين من خلال إظهارهم أنهم أصحاب حق يدافعون عن وطنهم، شهداء عند ربهم مقامهم جنة الفردوس، بذلك يعلن أنهم خسروا معركة ولم يخسروا الحرب وأن الله يجمعهم بعد شتات ويزيدهم قوة، (كالماء، البحر، ادريس، ) ورفعة كما رفع الله نبيه إدريس عليه السّلام لقوله تعالى:*

﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِدۡرِيسَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيّٗا ٥٦ وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيّٗا ٥٧ ﴾[1].

" إنه وصف مجمل للمقاومة البطولية متجلية في حالات فردية يذكرها الشاعر و كأنّه شعر بمهمته في كتابة تاريخ منطقته وأهله لأن مؤسسة الاستعمار سوف تسجل هذه الواقعة التاريخية من منظورها، أما هو فما عليه سوى أن يستعمل الجماليات الشعرية لتصوير هذه اللحظة من حياة الجماعة التي ينتمي إليها "[2].

فالشاعر دائم التناص مع موروثه التاريخي البطولي والدّيني والثقافي ، مما يدل على ثراء مخزونه اللفظي والدلالي في الوصف والرمز والإيحاء ، نلمس هذا من خلال وصف الحالة النّفسية وتهيئة المتلقي ، ورفع معنويات الجند والأبطال وتوظيف ألفاظ قوية من الموروث المختلف المنابع ، كأسماء الله الحسنى ، ومكانة الشهداء،ونهاية الأعداء —الكفار — والإصرار على أحقية النصر المبين فيذكر رفعتهم لا محالة بذكر نبي الله إدريس عليه السّلام حين رفعه الله مكان عليا " تضمنت لغة القصائد الملحونة ذات النزعة الدينية ألفاظا تعكس الموروث الديني والتاريخي والثقافي للأمة الإسلامية، ونلمس هذا من خلال أسماء الأنبياء والمرسلين وما جرى لهم والعبر من قصصهم وشخصيات تاريخية ودينية لها تأثيرها الروحي في المسلمين عبر التاريخ الإسلامي وتوظيف معاني القرآن الكريم لإثراء تجارب شعراء الملحون بالرموز الدينية وبعض الأحداث التي وقعت وشكلت مسارًا في التاريخ الإسلامي "[3].

يظهر الشاعر موروثه الثقافي المتجذر في أعماقه، معبرًا عما ألمّ به من حزن وألم لما أصاب قومه ، وهي نزعة دينية في العرق والوطن ، وهو ما جاءت به الشريعة الإسلامية التي تمثل المؤمنين كالجسد الواحد، وما حث عليه القرآن الكريم والدفاع عن الوطن والدّين والعرض ومكانة الشهداء عند الله.

---

[1]- سورة مريم ، الآية 56 ، 57 .

[2]- عبدالحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية ، مرجع سابق ، ص132.

[3] -عبدالقادر فيطس، الشعر الملحون الديني الجزائري/ قضاياه الموضوعية وظواهره النفسية، دار سحنون، ج2، 2008، ص148.

كلها منابع نهل منها الشاعر ، حاله في ذلك حال الكثير من الشعراء عبر ربوع الوطن منذ قرون مثلما ذكرنا آنفا سيدي لخضر بن خلوف منذ نهاية القرن السادس عشر، ، وغيرهما من قاوموا الاستعمار بسلاح الكلمة وشحذوا همم الرجال والمجاهدين الأبطال ودونوا معاركهم وإلى اليوم ، و كل شاعر يحدث تناصا رائعا بطريقته وبفنياته وقدراته .

ومع ضعف الثقافة العربية في الجزائر ابتداء من عهد الخلافة العثمانية فإنّ الاستعمار الفرنسي عمل على طمسها ، إلا أنّ الدّين الإسلامي ظل يجري في عروق الجزائريين محفزا ومحافظا على هويتهم ووحدتهم في مقاومة الاستعمار فكان للأدب الشعبي دور كبير في الحفاظ على عروبة الجزائر، رغم كل القوانين الفرنسية الجائرة فازداد اهتمام المنظمات الثقافية والسياسية والعلماء والأدباء القدامى بعادات الشعب فاعتمدوا الأساطير والخرافات والأحداث التاريخية ، فعمت المقاومات أرجاء الوطن وتجند الشعراء في تصوير ملامح فترة الاستعمار الفرنسي بتوضيح جوانب الحياة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتدوين هزيمة الجزائريين رغم مقاومتهم ، ثم استمر في تسجيل رفضهم ودفاعهم بكل بسالة عن وطنهم عبر ربوعه ، فانتشرت القصائد وأخذ الشعراء ينهلون من تراثهم .

يقول الشاعر ابن عبد الله معددا القبائل وكأنّه يدفع بها نحو الاهتمام برسالته، ودعوته إلى توحيد الصف والتذكير بالمصير المشترك[1].

لو نحكي عاللي **طرى**[2] وصار ... غزوات كثيرة ما **نطيق** نحسب

عد الحضنة[3] ونجوعها **الغْوار**[4] ... وجبال عمور و زيدها **المرڤب**

عد الواد الكبير وعد ثاني **زكّار**[5] ... عد سيدي الشيخ مع أولاد لاشهب

عد أفليته وعد **سويد الأحرار**[6] ... وشلف ومتيجة وروح غرب

سيدي ابراهيم فنات فيه الأعمار ... وغزوة **شقرانه**[7] محاينها تشيب

*على الدين الشجعان* ***هانت أرقاب***

*ياسر هما عيطه نجوع نصرو الأعلام* ... *هانو الاعمار و جددو العهد*

*أفليته مشهورين و الحشم الكرام* ... *مناصر وبني حجة صور واجد*

---

[1]- التلي بن الشيخ ، دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة ، مرجع سابق ، ص131.بتصرف.

[2]– **طرى** : احكي ما حدث.

[3]– **الحضنة** : مسيلة، بوسعادة...

[4]– **لغوار**: المغاوير. / – **المرڤب** :سلسلة جبلية بولاية الجلفة .

[5]– **زكار**: منطقة أثرية جنوب ولاية الجلفة.

[6]- **سويد الأحرار**: قبيلة بمعسكر، شلف، واد كبير (بشلف حاليا).

[7]– **شقرانه** : قبيلة بجبال هوارة. / – **هانت أرقاب** : من أجل الدفاع عن الوطن رخوست الأنفس.

ونجد معالم التناص من خلال تشابك وتقاطع النصوص مع بعضها إذ نجد الشاعر ينتقل من جهة إلى أخرى وللوطن من جنوبه إلى شماله ، ويذكر ما يدل على سعة إطلاعه ومتابعته للأحداث زمانيا ومكانيا وهو يحمل هموم وطنه وإخوانه من كل جهة بكل وحدة صف معبرا عن ألمه وحزنه مثلما رأينا عند الشاعر ابن قيطون في حادثة تشتت قبيلة البوازيد ، فيذكر حالته ووطنه (لونحكي، طرى ، غزوة ، غزوات مانطيق نحسب كلمة عد تدل عن الكثرة وهول الشيء، نجوع،... الغوار الشجعان فنات لعمار محاينها تشيا ياسر نجوع نصرو الأعلام) ثم يذكر الأماكن وكأنها خارطة للوطن شملتها المقاومات والتصدي للعدو، ( الحضنة وتشمل أماكن شاسعة ، أولاد سيدي الشيخ الشلف والأراضي المنخفظة ، معسكر...) ثم يذكر بافتخار المغاوير أبناء الوطن وهم الأحرار كثيرون قاوموا الكفار ونصروا الإسلام ليختمها بقوله:

*ياسر هما عيطه نجوع نصرو الأعلام هانو الاعمار وجددو العهد*

أفليته مشهورين و الحشم الكرام مناصر وبني حجة صور واجد

ورغم التباعد بين الشعراء الشعبيين زمانا ومكانا إلا أنّ التواصل مستمر بينهم من خلال تقاطع النصوص، فهو تناص نابع من تداخل نصوص تاريخية مختارة ومنتقاة مع النص الحاضر، فيظهر انسجامه مع التجربة الإبداعية للشاعر، مما أضفى على الشاعر ثراء معرفيًّا ، ليؤرخ للأحداث في سياق شعري ، مما يحدث تمازجًا وتداخلًا بين عامل الزمن فيظهر الماضي بإشاراته وأحداثه على الحاضر، مما ساعد على تقديم امكانات وطاقات ابداعية للشاعر، جعله ينهل من مخزونه الناتج عن اطلاعه ومسايرته الأحداث وثقافته الناتجة عن جموع المتلقين ، وذلك بفضل تفاعل النص الشعري مع النصوص التاريخية ، دون حدود مكانية أو زمانية على أن الوطن واحد.

إنّ أهم فوائد التاريخ استخلاص الدروس والعبر التي تفيد الأمة في حاضرها ومستقبلها فمعرفة الماضي تساهم في صناعة المستقبل وتوجيه الجهود إلى الغاية ،فهاهو الشاعر يبرهن على تتبعه لحال وطنه وأمته ، فيمجد الانتصارات ويتألم عند الهزايم يقول المجاهد دريسي البشير:[1]

يا ربي يا خالقي بينا تلطف *ووصلنا يا خالقي إلى الأمال*

بجاه الرسول طه مشرف *محمد خلاصنا يوم الحصال*

سجل يا تاريخ في قلب الصحف *اشهد يا زمان ما قمنا بأعمال*

قمنا بالكفاح من أجل الهدف *ضحينا بنفوسنا زدنا بالماليا*

واعطينا العهود للي راح سلف *و امضينا باليد انطقنا الأقوال*

هذا عهدي ليك بيميني نحلف *عهد الشهداء الأحرار الأبطال*

يا رب العباد وحد هذا الصف *تّحد رجالنا قبل الأجال*

[1]- أحمد قنشوبة ، الشعر الغض اقترابات من عالم الشعر الشعبي ، منشورات رابطة الأدب الشعبي ، 2002، ص 70.

يصبح الاستعمار مهزوم مكتف ويولي محقور اذنابو الأرذال

" نجد الشاعر يتكىء لأحيانا على الخلفية الثقافية والمفاهيم المشتركة بينه وبين المتلقي ، من خلال استخدامه للألفاظ ، والإيحاءات العقيدية وغيرها "[1] ، فيظهر ذلك من خلال توظيف الشاعر لكثير من الألفاظ والتراكيب والإيحاءات المستمدة من نصوص أخرى. فالشاعر يتوسل بالرّسول – صلى الله عليه وسلم – يوم الجهاد لتحقيق النصر وطرد الاستعمار مقابل تضحيات جسام وشهداء عظام مذكرا بتسجيل الأعمال البطولية ورسالة الشهداء والعهد فيذكر كدلالة على ذلك (باليمنى ، فتتحد رجالنا قبل الآجال بجاه الرّسول ، خلصنا ، الكفاح ، العهود عهد الشهداء....) وكأنها إشارة للأوضاع السياسية التي عرفتها الثورة أثناء مخاضها كثير من التشابكات والتقاطعات النصية مع الماضي والتراث الديني والتاريخي لما لهما من تأثير في نفسية المتلقي فيظهر مدى تمفصل التناص التاريخي المختزل كوسيلة لقراءة الآخر وتفكيك دلالته ، فاستحضار الشاعر " شخصيات تاريخية قادرة بما ارتبط بها من دلالات أن تضيء التجربة المعاصرة وإنطاقها نيابة عن الشاعر المعاصر لتعبر عن الموقف يرى أن يقدمه للمتلقين "[2].

**القصيدة الشّعبية وثيقة تاريخية :**

كلما استنطقنا قصيدة إلا ووجدنا أن الشّعر الشّعبي واكب جميع مراحل المقاومة وخلد مآثرها ، في الوقت الذي عجز فيه الأرشيف ، حلت القصيدة الشعبية محله كوثيقة تاريخية باعتباره من الوسائل التعبيرية المجسدة للثقافة الشعبية طيلة فترة الاستدمار وظلام الأمية فلم يكن هناك بديل سوى الشعر الشعبي، الذي صار مصدرًا هاما اعتمد عليه الباحثون . يقول الشاعر المجاهد المرحوم يحي بختي من الجلفة[3] :

| | |
|---|---|
| يا ربي يا خالقي طف ذالهول | حشمتك بجاه طه العدناني |
| ماذا من أسود في السجن المقفول | خوتي من ذا الهم قلبي نواني |
| من ذا اللفعة سمها واعر قتول | من تبعها راه فعلو شيطاني |
| ما عندوش النيف في فعلو مذلول | ما يدخل في دين طه المداني |
| ما يعرف الذل من قلب منقول | مسبل لله والنبي ثاني |
| رب كم أسود أولاد الأصول | ما يدخل ذلا ل معاهم ثاني |

استخدم الشاعر الكثير من الألفاظ بحسب توظيفها دلاليا منها ما يدل عن غضبه ووصفه للاستعمار وأذنابه وأفعاله المشينة (هول، سجن، لفعة، شيطان، ما عندوش النيف، مذلول، الكفرة، عديان الرّسول : ) بالمقابل يحشد ألفاظًا وصفات

[1] – نفس المرجع ، السابق، ص 70.

[2] – سامح رواشدة ، القناع في الشعر العربي الحديث، مطبعة كنعان، الأردن، ط1، 1995، ص7.

[3] – يحي بختي ، المسيرة ، ديوان الشاعر ، جمع عبد الرزاق بختي ، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2006، ص 126.

لعظمة الثورة (حشمتك بجاه طه : ،أسود ،مسلمين...) فالشاعر لا يختلف عن سابقه في التوسل بالرّسول : ووصف العدو وأتباعه وإظهار قيمة الشهداء والمجاهدين الأخيار والإيمان بالقضية العادلة.

فتظهر ثقافة الشاعر التراثية الدّينية والعربية ، مستخدمًا الإيحاء بما يجب أن يوصف به العدو، فاستحضار الشّخصيات ذات القيم التاريخية والتي هي كمرجعية تداولية دينيا وثقافيا وتاريخيا ، يعطي النص المزيد من الدعم و المصداقية والتأثير،باعتبارها جسور تستقطب المتلقين ، خاصة إذا ما كانت معروفة بقوتها والوثوق في مواقفها وبطولاتها يضفي عليه مصداقية لمروياتها الممثلة في القصيدة.

فالمتلقي " وهو خالي الوفاض ، وإنما يستعين بتجاربه السابقة بمعنى أنه لا يواجهه وهو خالي الذهن فالمعروف أن معالجته للنص المعالج تعتمد – من ضمن ما تعتمد – على تراكم لديه من معارف سابقة تجمعت لديه كقارئ متمرس قادر على الاحتفاظ بالخطوط العريضة للنصوص والتجارب السابقة له وقراءتها و معالجتها"[1].

يواصل الشاعر المجاهد المرحوم يحي بختي مسجلا ما قامت به فرنسا من أعمال وحشية حين بعثت بأكبر السفاحين من جنرالات ، فيذكرهم مثلما دونهم الأرشيف[2]:

| | |
|---|---|
| يا ديڤول لعبت ڤداش ان مرة | *في ذا المرة طحت ڤدام الشجعان* |
| لولا هو ما رحت في ذيك الفترة | *اتفكر يوم تلير[3] في شاو الزمان* |
| ڤيمولي و **لاكوست** كانوا سهارى | *لكن ما فعلوش فعلوا ذالجبان* |
| سالوا لونشريس وجبال الصحراء | *من لي جا ديڤول رجعها بركان* |
| بالغازات السامة وأفعال أخرى | *نهب وسلب نسا ومعاهم صبيان* |

فها هو يحمل الأحداث والشخصيات دلالات عميقة و جديدة ، أساسها موقف الشاعر وهواجسه المنبثقة من إطلاعه وثقافته وتداخل وتشابك وتقاطع النّص مع نصوص سابقة ، إذ كان الاستعمار يذكر الحملة التي قام بها ديغول ، والإنزال العسكري وقيوده السفاحين إذاعيا و صحفيا، ودعائيًّا من أجل إرهاب الجزائريين في المدن والقرى والمداشر والأرياف...فالقصيدة وثيقة تاريخية دوّن من خلالها الشاعر بحكم حنكته وخبرته ووعيه حيث كان في التنظيم الكشفي قبل الثورة متشبع بالثقافة العربية الإسلامية وحب الوطن متألم لواقع شعبه ، فهو يتناص مع التاريخ سياسيا وعسكريا فيذكر الكثير من الشخصيات والقادة والأماكن و الأسلحة مثل: (القادة السفاحين ، ڤيمولي ، لاكوست ، هتلر ، فعلوا ذالجبان، ديغول، غازات سامة ، نهب سلب ، سبي ، ...). ويقابلها بما يرفع المعنويات ويدل على التحدي عبر أرجاء الوطن ولم يقتصر على المنطقة السهبية (سالوا الونشريس وهران ، المنطقة السادسة تلمسان ، جبال الصحراء ،.....).فالنص يمتد

[1]- محمد خطابي ، لسانيات النص/ مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1991، ص 61 .

[2]- يحي بختي ، المسيرة ، مرجع سابق ، ص 68.

[3]- **تلير** : هتلر .

ليشمل الوطن، والتاريخ ، وكل أفعال المستعمر وقادته ، ليدل على ثقافة وإطلاع ووعي ووطنية الشاعر المعبر على لسان شعبه بكل تحدي. فيضيف الشاعر:

*لولا الصدق انتاعنا شاو الثورة ما يتكون جيش في روس الكيفان*
*القيادة ناس رها مذكورة خلدهم تاريخ بطولة وإيمان*
*كالشيخ الحواس بطل الصحرى هو و عميروش ماتوا في الميدان*

ومن خلال اللّغة المعبرة والصّور الموحية وتوظيفه للرّموز الثورية والتاريخية ، مبرزًا المعنويات العالية للشعب الجزائري فالشاعر يستخدم ضمير الجمع وهو واثق ، فيذكر (القيادة ، نتاعنا، خلدهم ، ماتو... ) كلها تظهر ثقافة الشاعر الواسعة . ثمّ ينتقل بكل تحدي وبنبرات حادة قوية استلهمها من تاريخه وإيمانه بقضيته ، وموقف شعبه الرافض من خلال المسيرات والمظاهرات ، فيظهر التناص التاريخي من خلال الأفكار والأسماء والتقاطع مع النصوص التاريخية ليواصل قائلا :

*اسمع يا ديغول ذا راي الثورة مانا محتاجينلك سلم الشجعان*
*انموتُ مواصلين المسيرة هذا هو العهد رجال و نسوان*
*إذا اراهم قلطوك اجناس اخرى تعرفنا من قبل خصال العربان*

ولم يكتف بتحدي ديغول من خلال صياغة نظرة شعبية للثورة والأحداث العامة وأهم مراحلها منها مشروع ديغول الخطير، مخاض عسير فيذكر( المسيرة والعهد ، رجال نسوان، خصال العربان،...) إضافة إلى توظيف الشخصيات التاريخية سي الحواس،وسي عميروش، ... وامتداد النّص التاريخي للعروبة وأمجادها ، فهو يسجل الأحداث بكل دراية وتمرس . ويقول أيضا في قصيدة أخرى [1]:

*تشهد الجبال كانت قلعتنا ما خفناش من شار ولا دبابات*
*بأنواع السلاح كامل ضربونا أسلحة مختلفة والطائرات*

.....

*اقتلنا المئات من جيش عدونا في مناعة كم خلينا جثات*
*يا سامع هذا الكلام اتصدقنا مازدنا ولا نقصنا هاك اصرات*
*تبقى في التاريخ و اترحم عنا واحنا موجودين وبعد الممات*

[1]- يحي بختي ، ديوان ، مرجع سابق ، ص 56.

يستفيد الشاعر من التاريخ فيستلهم منه ويعتز به، فوظف (خلف أبرار ، تاريخنا ، الفاتحين ، أصالتنا أثار،تابعين، جهاد، سبيل الله، جند المشركين، ثرنا، التحرار، حب الوطن، مجاهدين، ...) لها دلالتها وأبعادها ومنها تضمينات، ما يدل على الخلفية الثقافية للشاعر العربية الإسلامية عبر التاريخ كيف لا وهو الكشفي المجاهد الشاعر الذي عمل على التّسجيل الدقيق للأحداث " وليس من باب الافتراض القول بأن بعض الشعراء الشعبيين كانوا جنودًا في تلك الثورات، فعبروا عنها شعرًا ، وشاركوا فيها جنودًا وحفظوها تاريخا ونضالا، ومن الانصاف للتاريخ القول بأن اللغة العربية التي طوقها الاستعمار بقوانين جائرة ، وإجراءات قاسية قد وجدت في الشّعر الشّعبي ملجأ وملاذًا ، فقد حافظ الشاعر الشعبي على ما بقى من لغة القرآن ، واعتبرها لغة مقدسة ولا يزال يحتفظ لها بهذه المكانة رغم تغيير الظروف وتغيير المفاهيم، ووصف اللغة بأنها عاجزة عن استيعاب الحاجات التكنولوجية المعاصرة "[1].

فالشاعر كما ذكرنا لم يقتصر دوره على فترة أو جهة معينة إنما الجميل نجده واقع وطني ، رغم صعوبة الظروف، وهيمنة الاستعمار وأذنابه الذين كانوا أشد مرارة، وكان الكثير منهم من ساهم في بقائه طويلًا ، أولئك الذين يمثلون النموذج السلبي (الحركي و القومية.....) مثلما يسميه العربي دحو.

فالشعراء من خلال المرويات الشفاهية " اتخذوا من الكلمة سلاحا فكانت القصائد الشعبية عبارة عن وثائق تاريخية سجلت المعارك واتخذ الشعراء الكلمة سلاحا، فكانت قصائدهم تروى في الساحات العمومية في الأسواق"[2] هكذا تناقلت الأفكار، وانتشرت الأحداث والأخبار، وتلاقحت وتناصت نصوص الشعراء بالرسائل المشفرة التي لا يفكها ولا يتذوق سحرها إلا الجزائري الوطني الغيور.

يقول الشاعر بكلماته المدوية الغنية بالرمزية والعبارات الثورية لسرد أحداث يظهر فيها تأثره بفن البطولات والمغازي لموقف الشاعر بوكريرة[3].

| | |
|---|---|
| *لاحونا في السجن عنا لا من سال* | *حتى المحبين عنا ما دارو* |
| *احنا من عرب اشنا نسمو فال* | *قاشينا محظي مدلال بثمارو* |
| *رانا مشنوعين من قوات الإيمان* | *سيرتنا فيها العلما حارو* |
| *ضرب الصحابة وحربية شطار* | *عنهم ما طاقوش وين ما دارو* |
| ***الجبهة*** *فاس ذكير و* ***الكفرة*** *فخار* | *كي يتكسر ما يكونش جبارو* |
| *دارو فيهم كي ما واسى* ***حيدار*** | *قداهن ملك كسار حمارو* |
| *مير الصحابة اللي فايت الأبرار* | *أهل الجماعة اللي يطيق لڤحارو* |
| *كتاب* ***الغزوات*** *فايت صار و صار* | *حرب اليوم صعيب تتعد خبارو* |

[1]- التلي بن الشيخ ، منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ،1990 ، ص 44،45.

[2] أحمد الأمين ، صور مشرقة من الشعر الشعبي الجزائري، دار الحكمة ، 2007، ص 286.

[3]- أحمد قنشوبة ، الشعر الغض ، مرجع سابق ، ص 73.

مما يبين أنّ الشاعر الشّعبي تمرس ونهل من خزان أمته العربية الإسلامية الأمازيغية، ثم ساهم بفضل حنكته وذكائه في إيقاظ الهمم ، خاصة أنّه عرف الكثير من السير المتداولة، كانت بمثابة السبيل الأوحد لتحقيق التواصل وتمرير الرسائل والعمل على انتشارها برمزية سهلة هادفة " تقوم المغازي بالتأليف بين عناصر خيالية وأخرى واقعية [.....] أما العناصر الواقعية فتتمثل في إسقاط الرواة مضامين رواياتهم على الواقع المعاش لجمهورهم. فالمغازي تتحدث عن مواجهة تقع بين مسلمين وكفّار، ومن المؤكد أنّ جمهور المستمعين وهو يستمع إلى هذه المغازي يحدث عملية زحزحة للأحداث التاريخية فتصبح كأنّها تصوّر هي بنفسها واقعة ، وفي هذه الحالة يصبح هو امتداد لجيش المسلمين الأول. ويصبح مستعمر بلاده صورة متكررة لجيش الكفار"[1].

وقد انتشر الرواة عبر التراب الوطني فوجد النّاس في حلقات المداحين متنفس ظلّ إلى اليوم نتيجة تنوع الموضوعات وما يوافق الظروف العامة ، كما نجد الشاعر طياوي محمد بنيلي من الجلفة يوظف في قصيدته شخصيات تاريخية، ظلت مضرب الشجاعة والإقدام والبطولة والمكانة العالية ، تخيلها الشاعر والرسام والمتلقي كيف لا وهو الخليفة سيدنا علي –كرم الله وجهه ورضي الله عنه–:

*جيش مظفر ناض دمر الاستعمار* ***عقبه*** *و طيور وأشبال ماها*

*تجبد قلب اللي يقشوه بالاظفار* *و" **ثرية حيدار**"[2] ناضت لاعداها*[3]

يصف الشاعر الجيش بالقوة والشجاعة والإقدام كأنهم طيور جارحة تقتلع قلوب المستعمر ،لأنه يرى فيهم أحفاد سيدنا علي –رضي الله عنه – وهنا المجاهدون وهم خلف السلف الصالح كأنّها ترمي العدو وتقضي عليه لعدالة قضيتها ومحاربة الظلم الذي وعد الله فيه بالنصر المبين ، وهكذا يوظف الشاعر التراث العربي الإسلامي من خلال الشخصيات والرموز فيتقاطع مع الأحداث ونصوص السّير، فيظهر التناص الديني من خلال الامتصاص سواء التاريخي من أحداث السيّر و قصص القرآن الكريم فيذكر (وطيور) إسقاط يذكر فيه المتلقي بسورة الفيل المعروفة لدى كل ناس "طير أبابيل" التي هزمت أصحاب الفيل ، وكأنّه يؤكد أن النصر المبين حليفهم فهو صراع بين الحق والباطل. والملاحظ أنّ الشاعر الشعبي اتجه إلى التركيز على الجوانب الدّينية والتاريخية والثقافية للمجتمع، إدراكا منه لحقيقة نوايا الاستعمار والتي لم تعد خفية، في العمل بكل ما أوتي من أجل طمس الهوية العربية الإسلامية فظهر التناص جليا في توظيف الشاعر للشخصيات الدّينية والتاريخية ، والإيحاءات التي من شأنها تربط الجزائري بدينه وهويته وتهيئته للدفاع عليها . ليقول الشاعر المجاهد إدريس البشير:

*يا رب العباد وحد هذا الصف* *تتحد رجالنا قبل الآجال*

*يصبح الاستعمار مهزوم مكتف* *و يولي محقور و أذنابو الأرذال وسط*

---

[1] – عبدالحميد بورايو ، البطل الملحمي والبطلة الضحية / في الأدب الشفوي الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 1998 ، ص 69.

[2] – **ثربة حيدار** : سلالة علي بن أبي طالب. ( خير خلف لخير سلف).

[3] –أحمد قنشوبة ، الشعر الغض ، مرجع سابق ، ص 75.

*وسلكنا كما سلك منها **يوسف** الجب و معاه خوتو و الأطفال*
*في **مصر** باعوه مملوك منصف و اشتراه أميرهم برخيص المال*
*يا ربي بجاه صاحب **الكهف** زول عنا يا الخالق كل أخبال*
*يصبح العلام مبسوط يرفرف أخضر وأبيض وسطو نجمة وهلال*[1]

يظهر التناص في أجمل صورة انطلاقا من التناص الديني في توظيف الشاعر من الدعاء والاستعانة بالله وحده ، وهي قاعدة كل مسلم، وأساس تحريك مشاعره ثمّ يوظف قصة سيدنا يوسف عليه السلام ويعطي أبعادها من معاناة إلى نصر مبين ، فلم يكتفي الشاعر بالاقتباس من القرآن الكريم بل أظهر ثقافته وإطلاعه وتوسع في ذكر جوانب أخرى ، ليجدد الأمل في نفسية المتلقين بأنّ النصر وجمع الشمل قريب لا محالة كما جمع الله سيدنا يوسف عليه السلام بإخوته ، وحفظ أصحاب الكهف رغم مكوثهم طويلًا ، فالشاعر يعلم مدى تأثير القصص القرآني الكريم وأحاديث الرسول: وما تحققه من وحدة للصف وهزيمة العدو. أما الشاعر محمد بلخير يقول:

*سلاك المرهون من حبس الكفار قادر كل غريب لبلادو تديه*

*فرج يا ربي على من ضاقت بيه*

سلكني من ضيق لعدو والزيار *حبس الغربة لا تخلي واحد فيه*
سلكني ما بين سد و سد حجار *قادر تبني الريح و الكاف توطيه*
سلكني ما بين لقراص ولشعار *و تشوف المغبون لا كان بعينيه*
سلكني كما سلكت طه في الغار *العنكبوت مع لحمام سدوا عليه*
سلكني كما سلكت **تميم الداري** *بكري شاو زمان قصة صارت به*
العبد أضعيف ما طاق اللضرار *هموم الحبس و زادهم العار عليه*
الطيب للناس لي راه مرا *نشكي لخالقي و لا لغيره*

وكان الشاعر يمتص كثيرًا من نصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والأمثال والحكم، يستهلها بالدعاء والرجاء من الله العلي القدير، ويقرنه بصاحب الحق المظلوم من طرف الكفار الذين أمر الله بقتالهم في أكثر من آية في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وهو يعلم أنّ الله على كل شيء قدير، ثم يعتمد تكرار لفظ "سلكني" للتعبير عن شدة الضيق والألم والأمل ، وهو يؤكد قدرة الله ، فيوحي إلى كثير من القصص تبين عظمة الخالق خاصة القصص القرآني كيف نجا الله الأنبياء والرّسل وكيف فتح ونصر المغبونين، ليصل إلى سيد المرسلين طه العربي : وهو في الغار مع سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين

[1]- أحمد قنشوبة ، الشعر الغض، مرجع سابق ، ص76.

نجاهما الله من بطش الكافرين، ويذكر نجاة الصحابي تميم الداري ﷺ من التيهان في البحر ومن المسيح الدجال ، ثمّ يعترف بضعفه ويشكو ألمه لله وحده لا شريك له فامتلاك الشاعر ثقافة دينية مستمدة من القرآن الكريم وأحاديث الرّسول : و إطلاعه على كثير من القصص كونت لديه خلفية وخزانا عامر بالإيحاءات والألفاظ عمل على توظيفها، إذ نجد تناصا نابعا من تداخل النصوص تاريخية مختارة ومنتقاة مع النص الأصلي للقصيدة، مناسبة حققت انسجاما مع التجربة الإبداعية للشاعر فكان حضور التاريخ من خلال استلهام أحداث كالتي ذكرها مع الرّسول : ومعطيات دلالية في السياق الشعري فانسكب الماضي بكل إشاراته على الحاضر ، مما كون لدى الشاعر طاقات إبداعية.

أما الشاعر بن عيسى الهدار قويسم ينظم قصيدة في الموضوع [1]:

قلت نجيب أبيات والله يسهل *باسمك يا معين ذالكلمة تسهال*
صل يا ربي أعلى خير الرسل *جد الحسنين واصحاب و اللال*
عيد الثورة الخالدة عنا قبل *كل أمة تاريخها شاهد سجال*
ذكريات الشعب بيها يحتفل *يوم أن شن الحرب ضد الاحتلال*

*وكأنّ الشعراء مولعون بتقليد بعضهم البعض، معتمدين على سماع الشعر والحكم والأمثال بإصغاء وتمعن وحسن إدراك مما يساعدهم على البراعة في سياق الكلام وتركيب المعاني، فيواصل قصيدته:*

كذا من ثورا التاريخ مسجل *لنا ذكريات في كل الأجيال*
قرن وثلث القرن والشعب يناضل *اتعذبنا في الحروب اسنين طوال*
عبد القادر حارب الجيش المحتل *دار معاهم حرب ما عندو مثال*
بعدو ثورا بعد ثورا امراحل *و المستعمر كان دايم في تهوال*
اللي سار مع الدرب لابد يوصل *و النتيجة نصر على كل حال*
في الربعا وخمسين قمر الثورا هل *في نوفامبر عا د النيضال*
المستعمر قال هذاشي ساهل *ما دارش با حسابنا في أول حال*
جاب الجند اكثير باسلاح امدجل *طيارت أسراب صنع أعلى لشكال*
مرتزقة من أجنوس أبيض وأكحل *ودار امعاه اعوان غلطهم باقوال*
بهزو ودزو عام في البر ايقنبل *حس المدفع كانهو واقع زلزال*
قلنالو قا جيب جند الحلف أكل *رانا مسعدين لكل احتمال*
ثار الشعب اجميع كي وقفت راجل *والإيمان اسلاح و عم القتال*

[1]- الميلود قويسم ، المجموع في نبذة من شعر المنطقة المسموع ، مرجع سابق ، ص 133.

*فالشاعر استخدم الكثير من الإشارات التاريخية والإحالات لانجازات وكثير من الانتصارات عبر التاريخ منذ دخول الاستعمار واشتعال المقومات الشعبية بداية من مقاومة الأمير عبد القادر ، ومقاومات متتالية كلها معلومات ضاربة في أعماق التاريخ فيشير الشاعر إلى إطّلاعه على أخبار الماضين، وهو مولع بالتاريخ ففاضت قصائده بذكر الحوادث التاريخية قبل و أثناء الثورة التحريرية. فيبرهن الشاعر على ثقافته الواسعة في متابعة التاريخ الوطني والاستعانة بمعلومات لم يكن سهلا الإتيان بها لولا ثقافة الشاعر وخلفيته التاريخية ، التي تناص معها وأحسن توظيفها بصورة خفية وسياق جميل في استخدام الألفاظ والمصطلحات وتوظيف المعلومات التاريخية.*

" فالشاعر يجد في الشخصية التاريخية رموزا للتعبير عن تجربته الشعرية ومعادلا موضوعيا لواقعه وحاضره فهو حين يستدعي هذه الشخصيات يستحضر معها ما تحمله من أبعاد نفسية وروحية، وليقوم الاستدعاء بوظيفته في النص ينبغي ألا يغفل الشاعر صورة الشخصية المستدعاة في ذهن المتلقي"[1].

وعليه لكل شاعر طريقته وفنياته وتعامله مع النصوص الغائبة من أحداث وشخصيات، وأفكار دينية سياسية، تاريخية، فالشاعر يمر بمراحل زمنية تزيده تجربة تنعكس على نصه الذي هو بمثابة الصنعة التي جبلوا عليها فهم يحسنون ترتيب الألفاظ واستخدام المعاني وأسرار البلاغة والبراعة في توظيف المعلومات والشخصيات التاريخية والتحكم الجيد في أبعاد الرّمزية ، فعمل الجيل الماضي على توريث ما ورثه عن سابقيه لذلك نجد الشعراء مولعون بتقليد بعضهم البعض، فأخذوا عن غيرهم عن طريق السماع والمجالسة ، فاستعاروا من الماضي للحاضر.

[1]- عيسى بن سعيد الحوقاني ، التناص في شعر نزار قباني ، مكتبة الغبيراء ، سلطنة عمان ، ط1 ، 2012 ، ص155.

**خاتمة :**

وفي الأخير نجد أنّ الشّاعر الشّعبي لعب دورا هاما في تدوين محطات التّاريخ في الوقت الذي لم يكن هناك بديلا لتدوين الأحداث باختلافها عبر مراحل التّاريخ الطويل ، *فوجد الشعب الجزائري في القصيدة الشّعبية متنفسه الذي يشكوه همه ويجدد من خلاله عزيمته فيطرد الخوف والهزيمة إيمانا منه بقضيته العادلة والنصر الذي دفع مقابله ضريبة غالية على أن يعيش سعيدا أو يموت شهيدا ، فسجل بصدق وإيمان الأحداث لتكون نعم الزاد والمرجع في تدوين تاريخ ونضال الشعب الجزائري طيلة حقبة انعدمت فيها جميع الوسائل ، إلا ما وجد عند العدو وأذنابه ، وهاهي مراكز البحث وتدوين التاريخ تستنطق الكثير من القصائد كمرجعية ووثائق تاريخية هامة ، لعبت دورا كبيرا أثناء الثورة قبلها و بعدها لقول الشاعر المجاهد الملقب بشاعر أولاد نائل المرحوم يحي بختي واحد من بين الكثير من شعراء الجزائر يقول* [1] :

***اقتلنا المئات من جيش عدونا في مناعة[2] كم خلينا جثات***
***يا سامع هذا الكلام اتصدقنا مازدنا ولا نقصنا هاك اصرات***
***تبقى في التاريخ و اترحم عنا واحنا موجودين و بعد الممات***

*" مما جعل الشاعر الشّعبي يتكفل بدور المؤرخ وهي خاصية بقدر ما نعتبرها أمرا طبيعيا ومبررا بقد ما تثير بعض التساؤلات ، ومنها ما يتعلق بالقيمة الأدبية والجمالية لهذا الشعر الذي أخذ على عاتقه أن يصف ويصور أحداث التاريخ في نفس الوقت"* [3] .

[1] – يحي بختي ، المسيرة ، مرجع سابق ، ص 56.

[2] – **مناعة** : منطقة جبلية وعرة بضواحي مدينة الجلفة سجلت بها معارك ضارية .

[3] – عبد الحميد بورايو، في الثقافة الشعبية الجزائرية ، مرجع سابق ، ص 130.

**قائمة المصادر و المراجع :**


1. ابن خلوف الخضر ، الديوان ، تحقيق : محمد بخوشة ، ابن خلدون للنشر ، تلمسان ، 2001 .
2. ابن قيطون محمد ، مخطوط ، جمع أحمد سعدون .
3. أحمد الأمين ، صور مشرقة من الشعر الشعبي الجزائري، دار الحكمة ، 2007
4. أحمد قنشوبة ، البناء الفني في القصيدة الشّعبية الجزائرية، دار سنجاق الدين للكتاب ، الجزائر ، 2009 .
5. أحمد قنشوبة ، الشعر الغض اقترابات من عالم الشعر الشعبي ، منشورات رابطة الأدب الشعبي ، 2002.
6. التلي بن الشيخ ، دراسات في الأدب الشّعبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
7. التلي بن الشيخ ، دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة (1830-1945)، الشركة الوطنية للنشر الجزائر، 1983.
8. التلي بن الشيخ ، منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1990.
9. حسين خمري ، الطاهرة الشعرية العربية / الحضور والغياب ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001 .
10. خديجة المغنج ، استلهام التراث في شعر عبدالعزيز المقالح ، وزارة الثقافة ، صنعاء ، 2004 .
11. خرفي صالح ، الشعر الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، د ت .
12. سالم علوي ، أصالة الشعر الشّعبي ، أعمال المهرجان الوطني الثاني للشعر الشّعبي والأغنية البدوية، الأغواط، من 17 إلى 21 نوفمبر 1999.
13. سامح رواشدة ، القناع في الشعر العربي الحديث، مطبعة كنعان، الأردن، ط1، 1995.
14. عبدالحميد بورايو ، البطل الملحمي والبطلة الضحية / في الأدب الشفوي الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998.
15. عبدالحميد بورايو، في الثقافة الشعبية/التاريخ والقضايا والتجليات؟ دار أسامة، 2006.
16. عبدالقادر فيطس ، الشعر الملحون الديني الجزائري/ قضاياه الموضوعية وظواهره النفسية ، دار سحنون، ج2، 2008.
17. عبدالله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، ط1، الجزائر ، 1981 .
18. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر،دار الفكر العربي ،القاهرة، 1997.
19. عيسى بن سعيد الحوقاني ، التناص في شعر نزار قباني ، مكتبة الغبيراء ، سلطنة عمان ، ط1 ، 2012 .
20. محمد خطابي، لسانيات النص/ مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1991،1.
21. الميلود قويسم ، المجموع في نبذة من شعر المنطقة والمسموع ، ج 1 ، مخطوط .
22. يحي بختي ، المسيرة ، ديوان الشاعر ، جمع عبد الرزاق بختي ، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2006.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الدورات التدريبية ودورها في إعداد الدعاة

فتيحة حشاش. طالبه دكتوراه. كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1. الجزائر.

**الملخص:**

هذا المقال يتناول بالدراسة دور الدورات التدريبية للتنمية البشرية في تجهيز الكوادر الدعوية المؤثرة و القوية، و هذا لما تحوزه من أساليب و مهارات فعالة في عملية الإعداد و التأهيل للدعاة، ذلك أن الداعية المؤهل عنصر مهم في نجاح عملية الدعوة و ضمان استمراريتها.

**Abstract:**

This article examines the role of training courses for human devlopment in the processing of influential and powerful advocacy resources , this supremacy of effective skills and techniques in the preparation process and rehabilication of preachers, that for qualification is an important element in successful advocacy stakeholder.

**مقدمة:**

لقد اعتنى الغرب بمسألة الجودة والكفاءة المهنية في كل المجالات بشكل كبير، وأصبح شغلهم الشاغل تطوير مهارات الأفراد لتحسين أدائهم الوظيفي، ففتحت مراكز خاصة وبرمجت دورات تدريبية تسعى من خلال كل دورة إلى تطوير مهارة من المهارات، لتفجر طاقات ومواهب الإنسان الكامنة وتوجيهها نحو الإستغلال الحسن، وقد حقق هذا الأسلوب فعالية كبرى في مجال تطوير الذات وتدريب الإنسان على التواصل الناجح والفعال وعلى مهارات الإلقاء والخطاب ومهارات إعداد القادة ...الخ وغيرها من المهارات المهمة والتي يحتاجها الإنسان في حياته العملية والإجتماعية، فالمجتمع الغربي كان رائدا في ذلك وقد قطع شوطا كبيرا في مدى تحكمه في الموارد البشرية واستغلالها الإستغلال الحسن ومن بين ما اعتنوا به إعداد الإعلاميين والصحفيين باعتبار أن الإعلام أحد أهم وسائل صناعة الرأي العام وتوجيه فكر الناس والتأثير فيهم، وأصبحت بذلك رسائله الإعلامية تصل لمختلف بقاع العالم من خلال جودة تكوين الإعلاميين والصحفيين، والفضل في ذلك يعود لأسلوب التدريب الذي رفع من مهارات الإتصال لدى القائمين بالإعلام .

وأصبح الإعلام الغربي يستهدف مختلف الفئات والأصناف الجماهيرية، وفي الوقت ذاته نجد أنه أصبح يشكل تحديا أمام الدعوة الإسلامية، وأصبح الواقع الإتصالي يحتم علينا أن نواكب هذا التطور الإنساني الهائل لنكون في المستوى الإتصالي الغربي، ولكي يكون حامل الدعوة ذو مهارة وخبرة اتصالية فعالة ويكون أهلا لهذا التحدي وقدر الأمانة التي يتولى تبليغها لابد أن يكون متحليا بصفات ومهارات معينة، لذا من الضروري الإستفادة من تجاربهم وخبراتهم وبرامجهم التدريبية في إعداد الدعاة والمرشدين، شرط أن يُراعَى في ذلك شروط البيئة الإسلامية وضوابطها الدينية، ولبيان كيفية ذلك ارتأينا أن نخصه بالعرض في هذا المقال الذي يستهدف الإجابة على التساؤلات التالية: ماهي أهمية الدورات التدريبية في المجال الدعوي؟ وما مدى فعاليتها في زيادة مهارات الأفراد؟ وكيف تستخدم في المجال الدعوي ؟. وعلى ضوء هذه التساؤلات سنتطرق للعناصر التالية:

1ـالمحور الأول: تعريف الدورات التدريبية .

2. المحور الثاني: مراحل تصميم برنامج تدريبي.

3. المحور الثالث: أهداف الدورات التدريبية.

4 المحور الرابع: أهمية الدورات التدريبية في إعداد الدعاة.

5 . المحور الخامس: الوسائل التدريبية واستخدامها في إعداد الدعاة.

**أولا تعريف مصطلح التدريب:**

عرف مصطلح التدريب من قبل العديد من الخبراء والباحثين ومن بين التعريفات الموضوعة له مايلي:

**. يعرف التدريب بأنه** : "عملية منظمة مستمرة تكسب الفرد العامل معرفة ومهارة أو قدرات أو أفكار وأراء، لازمة لأداء عمل معين، و بلوغ هدف محدد".

**. تعريف آخر:** " هو وسيلة عملية وعلمية تهدف إلى رفع كفاءة العنصر البشري من خلال صقل قدراته وتنمية مهاراته وتغير اتجاهاته وتزويده بالمعلومات لضمان تحقيق التوازن الحقيقي المنشود بين الأهداف التدريبية من ناحية والنتائج التدريبية المحققة من ناحية أخرى".

**. تعريف محمد طيارة:** " الدورات التدريبية هي دورات تقدم مهارات ومعارف جديدة للمتدرب تعمل على تطوير ذاته والإرتقاء بها"[1].

**وعليه فإن الدورات التدريبية هي** : مجموعة من البرامج والدورات التدريبية التي تقدم مهارات ومعارف جديدة للمتدرب تعمل على تطوير ذاته والإرتقاء بها، و هي عملية ممنهجة ومنظمة تقتضي من المدرب تزويد المدربين بكم معلوماتي ومعرفي معين بغية تنمية قدراتهم أو تغيير سلوكهم أو اتجاهاتهم، أو مساعدتهم على بلوغ هدف حددوه، من خلال تعريفهم بالسبل التي تساعدهم للوصول إليها بالأفكار والخطط والتوجيهات.

كما يعتبر المختصون أن التدريب عموما هو أحد مجالات تطوير الفرد ورفع الكفاءة البشرية مع الإرتكاز في ذلك على نخبة من الخبراء والمختصين والإستشاريين والمؤهلين لتنفيذ وإدارة كافة البرامج التدريبية التي تم برمجتها، وانعقاد دورات تدريبية بصفة دورية ومنظمة تساهم في نجاح العملية التدريبية.

**ثانيا مراحل تصميم دورة تدريبية :**

يمر تصميم البرنامج التدريبي للمتدربين بخمس مراحل أساسية تترجم دقة المدربين في اختيار المادة العلمية في هذه الدورات وفق ما يتناسب مع المتدربين وهذه المراحل هي :

**أ. المرحلة الأولى: تقدير الإحتياجات التدريبية :**

ويقصد بالإحتياج التدريبي المهارات أو المعارف المحددة والتي يحتاجها الأفراد الذين سيخوضون هذه الدورات من أجل تطوير أدائهم في العمل أو زيادة كفائتهم أو اكتسابهم لمهارة ما لتقوية تواصلهم الإجتماعي أو غير ذلك، وعليه فإن تقدير الإحتياج التدريبي يقتضي تحديد هذه الإحتياجات المختلفة والتي ستنعقد لأجلها هذه الدورة التدريبية ثم ترتيبها في خطة من أجل تلبية هذه الإحتياجات، فأول ما يبدأ به في وضع البرنامج هو تحديد الفئة المستهدفة بالتدريب، ثم تعريف وتحديد هذه الإحتياجات ليقوم بعدها المدرب بقياس مستوى القصور ومعوقات الإنتاج، وفي الأخير يتم ترتيب هذه الإحتياجات حسب الأولوية، ووضع أهداف هذه الدورة وفقا لما تم التوصل إليه من تقدير للإحتياجات[2].

تُعنَى هذه المرحلة بالتعرف على بيانات المتدربين واحتياجاتهم من أجل تصميم برنامج الدورة على ضوئها، فتقدير الإحتياجات هو تحديد احتياجات المشاركين . أي مواطن النقص التي يريدون سدها. وتقسيم هذه الإحتياجات وترتيبها ثم تسطير البرنامج التدريبي المناسب لكل واحدة .

---

[1] محمد طيارة، مفهوم ورشة العمل والدورة التدريبية،مدونة التنمية البشرية،تاريخ النشر:25اغسطس2014، رابط الموقع: http://www.altanmiya.org/2014/08/blog-post_25.html

[2] أنظر:محمود عبد الفتاح رضوان، تصميم وتنفيذ وتقييم برامج التدرب، المجموعة العربية للتدريب و النشر،القاهرة،ط1 ،ص11،ونادية سعيد،دليل تقييم برنامج تدريبي،برنامج تعديل العدالة الفلسطينية،2012،ص13 .

**. أهمية هذه المرحلة:**

إن تقدير الإحتياجات التدريبية والعمل على ترتيبها يعتبر أهم مرحلة في العملية التدريبية، لأنه على ضوئها يتم رسم أهداف هذا البرنامج التدريبي، وكلما كانت هذه الأهداف محددة بدقة كانت نتائج هذا التدريب أكثر كفاءة ونجاحا، كما أن هذه المرحلة تمكن المدرب من تحديد مدة هذه الدورة ونوعها والأساليب التي يجب استخدامها فيها، وتحديد المواد العلمية والبرامج التي سيعتمدها المدرب لتلبية احتياجات المتدرب، كما توفر للمدرب المعلومات الكافية عن المتدربين من ناحية أعمارهم وجنسهم واهتماماتهم ووظائفهم والصعوبات والمشاكل والتي تسمى الفجوات التي يعانونها والتي على الدورة أن تسدها [1].

فهذه المرحلة تعتمد على اكتشاف مهارات الفرد الحالية وتقدير الفجوات المعرفية والمشاكل التي يعاني منها والتي من خلالها يتم تسطير برنامج الدورة التي سيخوضها ليتمكن المدرب بعدها من اكتشاف الفرق بين مهارات الفرد قبل وبعد الدورة لمعرفة مدى استجابته واستفادته منها .

يمكن تلخيص أهمية هذه الدورة في النقاط التالية :

. تحديد أهداف الدورة.

. تحديد نوعية الأساليب والمواد العلمية التي تناسب الدورة.

. توفير المعلومات الكافية على المتدربين للتعرف على فئة الجمهور ووظائفهم وميولهم.

. تحديد مشاكلهم أو مايسمى الفجوات المعرفية.

**ب . المرحلة الثانية :تصميم وتجهيز المحتوى :**

بعدما تم التعرف على الإحتياجات وتقديرها ثم تصنيفها وترتيبها تأتي مرحلة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى وهي مرحلة تصميم وتجهيز محتوى هذه الدروة ليتم من خلاله تحقيق الأهداف التدريبية .

ويقصد الخبراء بهذه المرحلة أن المدرب يقوم بوضع مخطط يضم كافة التفاصيل الخاصة بالتدريب ليتمكن المدربون وواضعو المناهج من استخدامه بسهولة ويسر، وتتطلب مرحلة التصميم هذه طرح العديد من الأسئلة منها:

. مالهدف من الدورة التدريبية؟ ماذا سيتعلم المتدربون من هذه الدورة ؟ من هم الذين سيشاركون في هذه الدورة؟ماهو مستواهم الوظيفي؟ أسباب مشاركتهم في هذه الدورة؟ كم يجب أن تستغرق هذه الدورة؟ ماهو عدد الجلسات التي لابد أن تنعقد؟ ماهي المواد التي يجب وضعها للمتدربين والتي تناسب موضوع الدورة واحتياجات المتدربين؟[2].

تكمن أهمية هذه الأسئلة في كونها تساعد المدرب على تحديد أهم معالم دورته وفق ما يتناسب مع احتياجات متدربيه، فمن خلالها يتم تحديد أهداف الدورة ومدتها وعدد جلساتها.

---

[1] أنظر كل من: محمود عبد الفتاح رضوان، تصميم وتنفيذ وتقييم برامج التدريب، ص14، وانظر أيضا:محمد حمزة، دليل إعداد مواد التدريب، وكالة الطوارئ السويدية قسم تنسيق العمليات، ديسمبر2014،ص13 .

[2] أنظر:نادية سعد، دليل تقييم برامج التدريب، ص20.وأنظر:محمد حمزة، دليل إعداد مواد التدريب،ص22 .

**. أهمية هذه المرحلة بالنسبة للدورة:**

يبدأ المدرب في هذه المرحلة بتحديد الخطوط العريضة لدورته، انطلاقا من ضبط أهداف الدورة وصياغتها، ثم تصميم وثيقة البرنامج التدريبي، ثم وضع خطة محكمة ودقيقة للعمل عليها تضم كل ما يتعلق بأعمال هذه الدورة[1].

في هذه المرحلة يصبح محتوى الدورة جليا، وبرنامجها أكثر تنظيما ودقة، خصوصا بعد تحديد الأهداف وطرق تطبيقها وتحقيقها، بالإضافة إلى تحديد موضوع الدورة ومحاورها، وتصميم وثيقة البرنامج ووضع المنهجية وتحديد محتوى المادة العلمية، ثم اختيار المدربين.... الخ وكل ما يتعلق بالدورة .

**ج . المرحلة الثالثة: مرحلة التطوير:**

بعد أن يتم اختيار أهداف التدريب وتسطير مواد هذه الدورة، تأتي مرحلة جديدة وهي تطوير مواد هذا التدريب وفق احتياجات المتدربين، "لكل خبير تدريب معلومات ومواد تدريبية سابقة يقوم بتكيفها وتطويرها وفق ما يناسب دوراته التدريبية، لذا عليه البحث فيما يمتلكه من مواد ليربح الوقت، في حال لم يجد مواد تدريبية تناسب وتلبي احتياجات المشاركين في هذه الدورة، كما عليه تطوير مواده العلمية استنادا إلى استشارة خبراء مختصين في موضوع الدورة"[2].

يتمحور دور هذه المرحلة في ظبط محتوى المادة التدريبية، سواء برجوع المدرب إلى حقائبه التدريبية السابقة لمختف الدورات بانتقاء ماينا سب احتياجات متدربيه، أو بالإستعانه بخبراء ومدربين مختصين في المهارة التي ستنعقد لأجلها الدورة، مع مراعاة مستوى المتدربين ومدة الدورة .

**. أهمية هذه المرحلة :**

لهذه المرحلة كغيرها من المراحل السابقة أهمية بالغة، لكونها حلقة ضمن السلسة المتكاملة والمنظمة لمراحل إعداد برنامج دورة تدريبية، ولا يمكن إغفال أو تجاهل أي مرحلة ، ويمكن تلخيص أهمية هذه المرحلة في مايلي :

تعتبر مرحلة التطوير المرحلة التي فيها يتم وضع اللمسات الأخيرة على تصميم البرنامج التدريبي، بحيث يصبح جاهزا للتطبيق، وتكمن أهمية هذه المرحلة في كونها تتيح للمدرب "تنسيق المواد التدريبية مع احتياجات المتدربين وأهداف التدريب المسطرة، بالإضافة إلى تطوير مرشد المدرب"[3] ، بهذا تكون مرحلة التطوير مرحلة معاينة لكل ما يتعلق ببرنامج الدورة ومادتها لتصبح جاهزة للتطبيق .

**المرحلة الرابعة: مرحلة التنفيذ:**

تعتبر مرحلة التنفيذ المرحلة الحاسمة، فخلالها يبدأ المدرب بتطبيق برنامجه التدريبي وعرض حقائبه التدريبية على المتدربين، ويمكن تلخيص مهام المدرب في هذه الخطوة في النقاط التالية :

- إعداد الأمور اللوجيستية من تجميع معلومات وغيرها. وإنهاء كافة الترتيبات الإدارية قبل عقد الدورة التدريبية.
- التأكد من استعداد وجاهزية المدربين والمنظمين للدورة.

---

[1] أنظر: نادية سعد، دليل تقييم برامج التدرب، ص20 [1]

[2] أنظر: المرجع نفسه، ص24 .

[3] أنظر: المرجع السابق، ص24. 25 .

- تنفيذ الجلسات التدريبية حسب البرنامج الذي تم تصميمه للدورة، من ناحية ترتيب المواد التدريبية، والوقت المخصص لكل جلسة.
- تزويد المشاركين بمعلومات ومهارات إضافية تساعد على التنفيذ الفعال لبرامج التدريب كمهارات التواصل والمشاركة والحوار.
- بالإضافة إلى وجود أمور لابد أن يراعيها المدرب لضمان فعالية هذه الدورة من خلال توفير جو مريح للمتدربين على سبيل المثال: أن تكون حرارة الغرفة مناسبة ومريحة، وطريقة الجلوس تكون بشكل حرفu، والتأكد من صحة الأجهزة التقنية "كمبيوتر. أنترنيت . أجهزة سمعية.."، وبعد البدء في الدورة على المدرب أن ينطلق انطلاقة قوية وصحيحة وحماسية تشجع المتدربين وتحفزهم، لذلك عليه أن يحضر لموقع الدورة قبل الوقت ويبدأ في تحضير نفسه تحضيرا جيدا، والتأكد من حضور كل المتدربين قبل الإنطلاق، أما عن لحظة تقديم المدرب نفسه للمشاركين والتي تعد أهم لحظة في الدورة، فعليه أن يكسر حاجز الخوف والخجل بينه وبين المتدربين، بالإضافة إلى تنشيط المتدرين بتمارين عملية تزيد من فعاليتهم وتركيزهم، وعليه أيضا لضمان نجاح دورته أن يعمل بجدية وثقة [1]، وغيرها من النقاط التي على المدرب التزامها لضمان سير الدورة بشكل ناجح وفعال .

**. أهمية هذه المرحلة :**

تكمن أهمية هذه المرحلة في كونها المرحلة الحساسة والتي تعد انطلاقة الدورة، ويجب أن يكون فيها المدرب على الإستعداد التام والجيد من كل النواحي للبدء في دورته، فنجاح الدورة متوقف على مدى استعداد المدرب وقوة انطلاقته، وإذا ماكانت الإنطلاقة فاشلة أو يتخللها مشاكل سيضعف أدائه وينعكس على نشاط وتفاعل المتدربين، لذلك على المدرب أن يحضر نفسه جيدا لهذه المرحلة.

**المرحلة الخامسة: مرحلة التقييم:**

بعد أن ينتهي المدرب من دورته بكل ما احتواه برنامجها من جلسات ومواد تدريبية، تأتي مرحلة التقييم والتي تعتبر مرحلة قياس مدى تأثير برنامج التدريب ونجاحه وأثره في المتدربين.

إن التقييم لا يكون بعد الدورة التدريبية فحسب؛ بل "هو عملية مستمرة وشاملة لذا يجب أن تتم قبل وبعد التدريب، وتشمل تقييم أهداف الدورة وبرنامجها ونشاط المشاركين وتفاعلهم أثناء الدورة، كما تشمل أيضا تقييم المتدربين قبل الدورة وأثناء وبعد الدورة لقياس مستوى التغير بعد الدورة"[2].

فالتقييم عملية تصاحب البرنامج التدريبي منذ أن يكون فكرة إلى أن يصبح مشروعا ودورة مجسدة على أرض الواقع، وكما أنها لا تقتصر على تقييم جانب من جوانب الدورة فقط بل يشمل كل ما يتعلق بهذا البرنامج التدريبي من حيث المادة التدريبية والمشاركين وأهداف الدورة وبرنامجها ...

---

[1] أنظر،نادية سعد، دليل تقييم برامج التدريب،ص26 .

[2] أنظر: الهام الناصر، تقييم أثر التدريب، موقع التدريب والتقنية، تاريخ النشر:2011.12.13، رابط الموقع:
http://altadreeb.net/articleDetails.php?id=376&issueNo=14

ولكي يكون تقييم هذه الدورات التدريبية تقييما صحيحا لابد أن ينبني على منهج علمي سليم، ويمكن تلخيص خطوات تقييم التدريب في أربع خطوات أساسية وهي:

1. تقييم رد فعل المتدربين.
2. تقييم وقياس درجة التعلم.
3. تقييم مدى نقل وتطبيق ما تم تعلمه.
4. تقييم وقياس النتائج التي حققها التدريب.

هذه أهم المراحل والخطوات التي على المدرب اتباعها لتقييم برنامجه التدريبي وللتمكن من معرفة مدى نجاح دورته وإلى أي مدى تمكنت جلساته ومادته التدريبية من تحقيق الأهداف التدريبية المبرمجة.

**. أهمية مرحلة التقييم :**

هذه آخر مرحلة في مخطط مراحل تصميم دورة تدريبية، إذ يختم بها المدرب كل مرحلة من مراحل انجازه لها، وتكمن أهميتها في كونها مرحلة يحصد فيها المدرب نتيجة ما أنجز، بالإضافة إلى "كونها تعرف المدرب بمقدار تحقيق برنامجه التدريبي لأهدافه، وكيف ساهم برنامجه في تطوير طاقم العمل، كما أن هذه المرحله تتيح للمدرب معرفة إلى أي مدى طبق المتدربون ماتعلموه، وفي حال ما لم يطبق المتدربون ماتعلموه عليه معرفة العوامل التي أعاقت تطبيقهم لذلك"[1] .

إن عملية التقييم هي عملية متابعة المتدربين حتى بعد انتهاء الدورة، ويكون ذلك بعقد جلسات تقييمية تقتضي خلالها توزيع استمارات على المشاركين، حيث تحتوي هذه الاستمارات على مجموعة من الأسئلة لقياس مستوى تعلمهم واستيعابهم للمادة التدريبية، ولبحث معيقات تطبيقهم لما تدربوا عليه.

هذه مجمل المراحل التي تمر بها عملية تصميم برنامج تدريبي وفق ما يتناسب واحتياجات المتدربين، فمراعاة أحوال الناس هي أول ما يراعيه المدرب في دورته، ونجاحها يعتمد على ما يكسبه للمتدرب وما يضيفه له وما يسده من حاجات، لذا فإن هذه المراحل تعتبر صميم العمل التدريبي، واشراك العديد من الخبراء في انجاز برنامج الدورة يزيد من دقة مادة الدورة ومن أهميتها وفاعليتها، وتبق إرادة المتدرب ومدى استعداده للتدريب وسعيه لتطبيق ماتعلم هو من يحدد نجاح الدورة وهذا ما يعرفه المدرب في آخر محطة يقف عليها في دورته في مرحلة تقييمه لمتدربيه.

[1] أنظر: نادية سعد، دليل تقييم برامج التدريب، ص30 .

**ثالثا أهداف الدورات التدريبية:**

يهدف التدريب إلى تحقيق الغايات التالية :

. إن الهدف الأساسي للعملية التدريبية هو تنمية الرغبة لدى المتدربين لتقوية قدراتهم، ورفع معنوياتهم، "لأن التدريب والمران لهما أثر بالغ في إحداث تغيير على سلوك الإنسان، وذلك من خلال تفعيل جوارحه في المشاركة والتدريب"[1].

. تنمية وصقل المهارات والقدرات.

. تغيير الاتجاهات والسلوكات أو تعديلها أو التأكيد على صحتها[2].

. مساعدة الأفراد على تحقيق أهدافهم بإعطاهم التوجيهات المناسبة والخطط الناجعة لتنفيذ أهدافهم.

فالتدريب لا يهدف لتمكين الأفراد من صناعة أهدافهم فحسب بل ومساعدتهم من خلال ارشادهم إلى سبل السعي الصحيح نحو تحقيقها، وتزويدهم بمختلف المعارف والمهارات التي يحتاجونها في سبيل ذلك.

**رابعا أهمية الدورات التدريبية في العمل الدعوي:**

**أ . أهمية التدريب بالنسبة للأفراد:**

للدورات التدريبية أهمية بالغة في تنمية وتطوير مهارات الأفراد وزيادة فعاليتهم بالإضافة لما تضفيه وما تحققه للمؤسسه من أرباح وفوائد، والعمل الدعوي يعتبر مجالا حساسا لذا لابد على المنشغلين فيه أن يكونوا في مستوى هذا العمل وقداسته كما أن أهمية الدورات في مجال الدعوة الإسلامية ذو أهمية كبيرة كبر الحمل الذي يأخذه على عاتقه الداعية وفي مايلي بعض النقاط التي تلخص أهمية الدورات التدريبية بالنسبة للأفراد ومن ثم نتطرق لأهميتها في العمل الدعوي .

. تعمل الدورات التدريبية على صقل مهارات المتدربين وقدراتهم التي يتمتعون بها، بالإضافة إلى تعديل سلوكهم وتطوير أساليب أدائهم، فالتدريب هو عملية تطوير وتنمية لسلوك الأفراد باستخدام وسيلة أو أكثر من وسائل التدريب [3].

. تكمن أهمية الدورات التدريبية في كونها توفر جوا تفاعليا بين المتدرّبين: فهذه الدورات التي تقام تراعي في مجموع المتدربين اشتراكهم في التخصص والهدف، فاجتماع المتدربين الذين لهم نفس الهدف يكون بينهم روح تفاعلية لتبادل الأفكار فيما بينهم.

. تحسين مستويات المتدربين: يوجد الكثير من الأشخاص الذين يمتلكون قدرات عقلية وذكاء، كما يتمتعون بشغف كبير لتعلم المزيد ولتطوير أنفسهم أكثر، ولكن لم يجدوا الطريقة المناسبة لذلك أو لم يجدوا فرصة يتمكنوا من خلالها من زيادة معارفهم أو اكتساب مهارات جديدة أو تحسين مستواهم، وهذا الأمر الذي توفره لهم الدورات التدريبية من خلال إرشاد المتدرّبين إلى الطريق الصحيح ومنحهم السبل التي تسهل عليهم اكتساب المعرفة فهي تحسن من مهارات المتدرّبين بشكل عام [4] ، مثال ذلك:

---

[1] سماح طه الغندور، التنمية البشرية في السنة النبوية، رسالة ماجستير، جامعة غزة، ص 6.

[2] أنس شكشك، علم النفس الإداري، دار النهج، ط1، 2009، ص103

[3] أنظر: نادية سعد، دليل تقييم برامج التدريب،ص107.106 .

[4] أنظر:وسام طلال، أهمية الدورات التدريبية، موقع موضوع، تاريخ النشر:24مايو2015، رابط الموقع http://mawdoo3.com :

شخص يمتلك رصيد معرفي جيد لكنه لا يمتلك مهارات الإلقاء وآليات ايصال معارفه للآخرين فدورات التنمية البشرية تساعده ليكتسب مهارة الإلقاء الجيد وغيرها من المهارات الإتصالية.

هذه بعض النقاط التي تلخص أهمية الدورات التدريبية والتي تعد عملية متكاملة العناصر لتدريب الأشخاص للرفع من مستوى كفائتهم، أو تنمية قدراتهم واكسابهم مهارات جديدة يكونون بحاجة إليها في نطاق وظائفهم أو حياتهم الشخصية.

**ب . أهمية التدريب في إعداد الدعاة:**

يعد التدريب من الوسائل التي يحتاجها العمل الدعوي بكثرة لذا سنتطرق في مايلي إلى بيان أهميته مسلطين الضوء على أهم الجوانب التي تتجلى فيها هذه الأهمية في إعداد الدعاة وتأهيلهم وبيان مدى حاجاتهم إليه :

1. تتجلى أهمية التدريب في الدعوة الإسلامية من خلال استقرائنا للتاريخ الإسلامي ومعرفة ملامح البيئة الدعوية وكيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون جيل الصحابة ويعدهم للدعوة الإسلامية، فأهمية الدورات التدربية بالنسبة للعمل الدعوي نستقيها من الممارسة النبوية لها في بناء جيل الإسلام الأول كما اعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم في تدريب الوافدين الجدد للإسلام خلال رحتلهم في دعوة الأمصار، فللتدريب جذور اسلامية وهذا ما يجعله أسلوب قوي وفعال، والسنة النبوية ثرية بالنماذج والمواقف التدريبية التي تبين ذلك منها حديث معاذ بن جبل حينما أراد النبي صلى الله عليه وسلم ارساله لدعوة الأمصار والحوار الذي دار بينهما خير دليل على أهمية تدريب الدعاة على التدرج في استخدام الأساليب الدعوية.

2. تبرز أهمية التدريب أيضا في كون العمل الدعوي أصبح يواجه العديد من التحديات ويعاني العديد من النقائص على مستوى الخطاب وآليات التواصل الناجح مع الآخرين، في حين نجد الغرب قد حقق نجاحا باهرا في هذا المجال ما يستدعي من الدعاة اليوم فتح مراكز لتأهيل الدعاة وتدريبهم تدريبا علميا رصينا يمكنهم من مواجهة الجماهير على اختلافها، خصوصا أن الغرب قد نجح في استخدام هذا الأسلوب في مختلف المجالات سواء في مجال الإدراة والأعمال أو مجال الإتصال والسياسة، وفي هذا الصدد يقول عبد الله بن ابراهيم اللحيدان: "تعددتْ وسائلُ الإتصال وتشابكت، وتعددت أساليبه وطرائقه، مما يسهل على المدعوين في كل مكان التلقِّي من مصادرَ متعدِّدةٍ، وستبقى الأساليب المؤثرة، والطرائق المقنعة تستميل المدعوين، وتؤثِّر فيهم. وإذا كان غير المسلمين اليومَ قد بلغوا درجةً عظيمة في الإستفادة من وسائل الإتصال لتحقيق أهدافهم، ونشر مبادئهم، فإن المسؤولية على المسلمين عظيمةٌ في أن ينهضوا بقوَّة، ويدركوا أهميةَ الأخْذ بزمام الأمر؛ لأنهم يملكون أعظمَ هداية عرفتْها البشرية"[1]. فتدريب الدعاة لواجب الدعوة ضرورة ملحة تمليها تغيرات العصر.

3. تحتاج الدعوة بشكل عام ودعوة الغير مسلمين خاصة إلى جهد كبير في تأهيل الدعاة وتدريبهم، لكون هذا النوع من المدعوين يجول بخاطره العديد من الأسئلة التي تكون نتاج ما قرأوه عن الإسلام أو ما سمعوه من وسائل الإعلام عنه فهم بحاجة لمن يمتلك القدرة على الإقناع ويكون متحكما تحكما جيدا في فنون التواصل الفعال، لذا "فتأهيل الدعاة وتدريبهم على طريق الدعوة

[1] عبد الله بن براهيم اللحيدان، الدعاة بين التاهيل والتدريب، موقع الالوكة، تاريخ النشر:2010.6.20، رابط الموقع:
http://www.alukah.net/sharia/0/22829/

وفنونها، وتدريبهم على التنظيم في الأداء، وإكسابهم المهارات اللازمة التي تُعِينهم على حُسن العرض للمبادئ التي يحملونها، وكذلك توفير الأسباب المعينة للداعية على أداء دعوته، كل ذلك ينبغي أن يكون الهاجسَ الأكبر للمؤسَّسة الإسلامية"[1].

فتدريب الدعاة وتكوينهم للتواصل مع مختلف أنماط وأصناف المدعوين ضروري لنجاح العملية الدعوية .

كما أن أهمية تدريب الدعاة للعمل الدعوي من أهمية الدعوة الإسلامية والرسالة التي هم مكلفون بتبليغها، وامتلاك الداعية لمقومات الدعوة ومهارات التواصل يجعله يحظى بالقبول من الناس ويمكنه من فتح قلوبهم ، ما يسهل عليه استمالتهم. "ومن هنا يكتسب تأهيل الدعاة وإعدادهم أهميته ليكونوا قادرين على تحقيق ذلك؛ فهذا الميدان بالغ الأهمية لن يفيد فيه إلا المؤهلون المعدون إعدادا خاصا، أما سواهم فربما كان ضررهم أكثر من نفعهم أو كان نفعهم محدودا على الأقل. ولكي يكون الداعية قادرا على القيام بهذه المهمة السامية على خير وجه، ومحققا لأهدافه منها، ينبغي أن يعد بشكل خاص يتوافق مع شرف هذه المهمة وعظمها وسمو الهدف المرجو تحقيقه منها"[2].

إنه ليس من الأمر الهين والسهل أن تنقل شخصا من حال إلى حال أو تغير من طباعه ومعتقداته، ولعظم المهمة لابد أن يتولى لها شخص ذو همة وقدرة ومهارات عالية وأن يكون مؤهلا تأهيلا علميا وعمليا دقيقا في مختلف المهارات والمجالات ومن كل النواحي الثقافية والعلمية وحتى على مستوى التطبيق على أرض الواقع.

**خامسا الوسائل التدريبية واستخدامها في تأهيل الدعاة:**

إن لعملية تدريب الدعاة وسائل وأساليب متعددة ومتنوعة، يمكن من خلالها تكوين الدعاة تكوينا شاملا من مختلف الجوانب ليكونوا قادرين على حمل الرسالة التي هم مكلفون بتبليغها، ومن أهم هذه الوسائل مايلي :

**1. إنشاء المؤسسات الخاصة بالتدريب الدعوي العملي:**

يمكن إنشاء مثل هذه المؤسسات في الجامعات الإسلامية، أو في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، "حيث يتولى التدريب في تلك المؤسسات علماء كبار جمعوا إلى جانب العلم الحنكة والتجربة الطويلة، فيقدمون عصارة جهدهم وخبرتهم الطويلة إلى الأجيال الجديدة"[3].

إن تلقي الدعاة الجدد للتدريب على أيدي علماء تشبعوا من الخبرة في العمل الدعوي وواجهوا أصناف المدعوين ولهم في الدعوة باع طويل هو أحسن أنواع التدريب وأثمره، فالدعاة الكبار لهم حنكة دعوية سيستفيد منها الدعاة الجدد وسيأخذون الكثير مما يفيدهم .

ويعتبر التدريب في هذه المؤسسات ضرورة لكل داعية على وشك الولوج للحقل الدعوي، فمن خلال هذه المؤسسات يتم صقل مواهب الداعية وتفجير طاقاته الاتصالية والخطابية، لذا "ينبغي الزام من يريد التصدر للدعوة بحضور دورات في تلك

---

[1] المرجع السابق.

[2] الملازم الأول نبيل أحمد حسين الجداية، أثر التأهيل العلمي للدعاة في الدعوة إلى الله، موقع المملكة الأردنية الهاشمية، رابط الموقع: http://www.jdf.gov.jo/ar/content/157.

[3] محمد موسى الشريف، التدريب وأهميته في العمل الإسلامي، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط1،2000، ص41.

المؤسسات حتى تصقل مواهبه، وينضبط عنده التلقي المقرون بالتدريب والتجربة، فيخرج إلى المجتمع وقد نضج، وارتقى العلم النظري الذي حازه إلى سدة العمل التطبيقي الذي هو في الحقيقة ثمرة العلم"[1].

فهذه المؤسسه تعد المحطة الضرورية التي تكوّن الداعية التكوين العملي التطبيقي على الدعوة، ليكون مستعدا لممارستها على أرض الواقع وجاهزا للإتصال بأفراد المجتمع ، لأن العلم النظري وحده ليس كافيا لتخريج دعاة أكّفاء قادرين على مواجهة صنوف المدعوين وأنماط الشخصيات، بل غير قادرين حتى على مواجهة القضايا المختلفة التي يعج بها المجتمع، والتدريب الميداني العملي على ذلك هو ما يعطي للدعاة الجدد الثقة والقوة على العمل الدعوي.

**ثانيا تضمين مناهج الجامعات والمعاهد والمدارس العليا قضايا التدريب على العمل الإسلامي:**

تعتبر الجامعات والمعاهد من أهم المؤسسات التي تخرج ألاف الدعاة في كل عام، ولكن هل كل هؤلاء الدعاة المتخرجون هم أهل للدعوة وقادرين على التبليغ ومقابلة الجمهور ومخاطبته والتأثير فيه؟، فالمتمعن لدفعات المتخرجين يكتشف بسهولة مدى ضعف مستواهم الدعوي، فالعلم النظري وحده لا يكفي لتكوين داعية كما أسلفت ذكرا، بل لابد من الحرص على تطبيق ما يتعلمه الدعاة خلال مسيرتهم التعليمية، لأن "تضمين التدريب في المناهج وجعله جزءا أساسيا من المواد التي تلقى على الطالب هو الكفيل بإخراج جيل من الدعاة قادر على حمل أعباء الدعوة الفعلية"[2].

إن إدراج منهج التدريب في عملية تكوين الدعاة سيخرج لنا جيلا متمكنا من الدعاة، وله قدرات خطابية ومهارات الإتصال والتأثير، وسندرج نموذج لهذا المنهج في مايلي:

إتاحة الفرصة للطلبة بإلقاء الخطب والمواعظ وخطبة الجمعة مثلا لتدريبهم على الإلقاء الخطابي.

برمجة خرجات ميدانية للطلبة الدعاة لممارسة الدعوة والبلاغ .

تشجيع الطلبة على ممارسة الدعوة في عشيرتهم وأهلهم والأقربون إليهم، فهم أحق الفئات بالدعوة أولا.

تدريب الطلاب على استخدام مختلف وسائل الدعوة والإعلام .

إشراك الطلبة في الندوات والمحاضرات والملتقيات التي تتحدث على واقع الدعوة وأهم قضاياها، وإتاحه الفرصة لهم ليساهموا في إدارتها وتنظيمها.

الأخذ بعين الإعتبار مشاركة الطلبة وآرائهم حول تطوير مجال الدعوة وتحفيزهم لتقديم مشاريع علمية حول ذلك.

مطالبتهم بتقديم تقارير وبحوث حول أحوال الدعوة والدعاة في العالم، من خلال تتبع أخبارها [3].

**ثالثا: التدريب على إستخدام وسائل الإعلام الحديثة والإستفادة منها:**

تعد وسائل الإعلام الحديثة من أهم الوسائل التي تستخدم في الدعوة الإسلامية لقدرتها على ايصال الرسالة الدعوية لمختلف بقاع العالم في وقت قياسي ولما تحققه هذه الوسائل من سرعه في التأثير وسهولة في التواصل، ولما تحظى به من أهمية ودور بارز في نجاح عملية التواصل سيكون من المفيد أن تستخدم هذه الوسائل في تقديم برامج تدريبية للدعاة كبرامج تعليم أحكام ترتيل القرآن

---

[1] المرجع السابق،ص42.

[2] أنظر: محمد موسى الشريف، التدريب وأهميته في العمل الإسلامي ، ص42.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ص 50 وص .51 .

وبرامج الفتاوى، فمثل هذه البرامج" ستساهم في تعميق الحس الإسلامي لدى الجماهير، من ثم تحويله إلى قوة متمثلة في مؤسسات متعددة الأغراض تساهم في إنشاء المجتمع الإسلامي الأول"[1].

فعن طريق الصحافة والمجلات يمكن الإعتناء بتطوير الدعاة وترقية ملكاتهم والعمل على إعدادهم إعدادا جيدا لممارسة الدعوة بواسطة تخصيص صحف أو مجلات مستقلة لذلك، أو تخصيص برامج محددة في مختلف وسائل الإعلام المرئية والتي من شأنها أن تهتم بالدعوة والدعاة منهجا وأسلوبا وأداء، وتخصيص برامج يشترك فيها المتخصصون من أصحاب الخبرة والتجربة في ميدان الدعوة من العلماء والمفكرين وأساتذة الجامعات وقدامى الدعاة لصب خبراتهم وعلومهم وتجاربهم في قالب مشوق جذاب يغري الدعاة بمتابعته ويحضهم حضا على الإفادة منه[2].

**رابعا** برمجة دورات تدريبية يكون المدربون فيها كبار العلماء والدعاة، يحرصون من خلالها على تكوين الدعاة وتأهيلهم في المهارات الخطابية والقيادة والعصف الذهني، وكيفية توظيف واستخدام الأساليب الدعوية، فهذا سيرفع من مستوى الدعاة الجدد ويحسن ادائهم وسيقدم لنا جيلا من الدعاة يمتاز بالبراعة والمهارة والإبداع والتأثير ومتحكم في مختلف آليات وأساليب ووسائل الدعوة.

**خاتمة:**

في الختام من خلال ما سبق لنا عرضه يمكن أن نستخلص النقاط التالية :

1. تدريب الدعاة أصبح ضرورة تمليها تطورات العصر، وحاجات العمل الدعوي.
2. تعتبر وسائل الإعلام الحديثة من أهم الوسائل التي يجب أن تستخدم في عملية التدريب لما تتميز به من سهولة في الإستخدام وسرعة الإنتشار وقوة التأثير في الجماهير.
3. يعد موضوع تأهيل الدعاة وتدريبهم من أهم القضايا التي ترتبط بنجاح العملية الدعوية.
4. من مظاهر أهمية التدريب في العمل الإسلامي اعتناء النبي صلى الله عليه وسلم بتدريب الصحابة على طرائق الدعوة.

[1] المرجع السابق، ص85.

[2] أنظر: نبيل احمد حسين الجداية، اثر التاهيل العلمي للدعاة في الدعوة الى الله، مرجع سابق.

## قائمة المصادر والمراجع:


1. أنس شكشك، علم النفس الاداري، دار النهج، ط1، 2009.
2. سماح طه الغندور، التنمية البشرية في السنة النبوية،رسالة ماجستير،جامعة غزة،2011.
3. محمد حمزة، دليل اعداد مواد التدريب،وكالة الطوارئ السويدية قسم تنسيق العمليات،ديسمبر2014 .
4. محمد موسى الشريف، التدريب واهميته في العمل الاسلامي، دار الاندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط1،2000.
5. محمود عبد الفتاح رضوان، تصميم وتنفيذ وتقييم برامج التدريب، المجموعة العربية للتدريب و النشر، القاهرة، ط1،
6. ونادية سعيد،دليل تقييم برنامج تدريبي،برنامج تعديل العدالة الفلسطينية،2012 .


## المقالات في المواقع الالكترونية:


1. عبد الله بن براهيم اللحيدان، الدعاة بين التأهيل والتدريب، موقع الألوكة، تاريخ النشر:2010.6.20، رابط الموقع: http://www.alukah.net/sharia/0/22829
2. نبيل أحمد حسين الجداية، أثر التأهيل العلمي للدعاة في الدعوة إلى الله، موقع المملكة الأردنية الهاشمية، رابط الموقع: .http://www.jdf.gov.jo/ar/content/157
3. الهام الناصر، تقييم اثر التدريب، موقع التدريب والتقنية، تاريخ النشر:2011.12.13، رابط الموقع: http://altadreeb.net/articleDetails
4. وسام طلال، أهمية الدورات التدريبية، موقع موضوع، تاريخ النشر:24مايو2015، رابط الموقع: http://mawdoo3.com

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الهيكل التنظيمي بالمؤسسة الإقتصادية الجزائرية: المؤسسة المينائية بسكيكدة نموذجا - الأهمية والأبعاد-

الأستاذة: بـوزيان راضية[1] والأستاذة مـذكور رشيدة

قسم علم الاجتماع جامعة الشاذلي بن جديد الطارف– الجزائر

[1] أستاذة محاضرة ( أ ) بقسم علم الاجتماع ، جامعة الشاذلي بن جديد الطارف- الجزائر، متحصلة على الجائزة الاولى لاتحاد جامعات العالم الاسلامي للبحوث الجامعية 2013 ، في موضوع : إقتصاديات التعليم العالي و إنعكاساتها المجتمعية ،كأحسن باحثة في العالم الاسلامي ، تم التكريم في مقر اتحاد جامعات العالم الاسلامي يوم : 20 أكتوبر 2014 من طرف : الاستاذ الدكتور : عبد العزيز بن عتمان التويجري " الامين العام لاتحاد جامعات العالم الاسلامي " FUIW – FUMI " ، و كذلك من طرف الاستاذ الدكتور : سليمان بن عبد الله أبا الخيل " مدير جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، شغلت منصب عميدة كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية – سابقا - ، و مسؤولة تخصص ماستر علم اجتماع الاتصال- حاليا – متحصلة على شهادة الدكتوراة ، و شهادة تاهيل جامعي ، و عضو منتدب ممثل للاكاديمية الامريكية العربية للعلوم و التكنولوجيا – تكساس الولايات المتحدة الامريكية ، لديها العديد من المقالات المنشورة بمصر ، لبنان ، فرنسا ... و عضو محكم في العديد من المجلات الوطنية و الدولية ،كما شاركت في العديد من المؤتمرات الغربية و العربية و الجزائرية و لديها كتب منشورة ....

**الملخص :**

يعتبر الهيكل التنظيمي من بين أهم القضايا الإستراتيجية العامة، الواجب مراعاتها، فهو متغير تابع للإستراتيجية وحالة ساكنة نسبيا في الحاضر. وبالتالي فإن تصميمه هو الأفضل قياسا إلى المؤسسات الأخرى المنافسة الموجودة في نفس القطاع، حيث أن نوع الهيكل التنظيمي المصمم هو بمثابة المجال الحركي الحيوي الذي من خلاله يجرى تطبيق الإختيار الإستراتيجي في المؤسسة.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث في محاولة للتعرف على الهيكل التنظيمي بإحدى المؤسسات الجزائرية ألا وهي المؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – نموذجا لها.

والسؤال المطروح هنا هو: **ما هو الهيكل التنظيمي المعتمد في إطار المؤسسة المينائية بسكيكدة ؟**

**الكلمات المفتاحية:** الهيكل التنظيمي ، المؤسسة ، المؤسسة الاقتصادية

**Abstract:**

Organizational chart refers to one of the most important genral strategic issues that must be taken into consideration, it can be considered as a dependent variable towards the strategy, and as a statical relatively case in the present time. Therefor, its design is the best in mesure for other competitive organizations that are in semillar field of activité.

The organizational chart kind designed is indeed the dynamic vital field from which the strategic test aplied in organisation. This research represents an attempt to discover the organizational chart of an Algerian organization ; it is Enterprise port of SKIKDA

The question to be answered is*:* **What is the organizational chart used in the Enterprise port of SKIKDA (E.P.S)?**

***Key wards:*** Organizational chart*.*

**مقدمة:**

يعتبر الهيكل التنظيمي من بين أهم القضايا الإستراتيجية العامة، الواجب مراعاتها، فهو متغير تابع للإستراتيجية وحالة ساكنة نسبيا في الحاضر. وبالتالي فإن تصميمه هو الأفضل قياسا إلى المؤسسات الأخرى المنافسة الموجودة في نفس القطاع، حيث أن نوع الهيكل التنظيمي المصمم هو بمثابة المجال الحركي الحيوي الذي من خلاله يجرى تطبيق الإختيار الإستراتيجي في المؤسسة. ولإختيار هيكل تنظيمي لابد أن يستند على عاملين أساسيين وهما:

**الأول**– مدى ملاءمة هذا الهيكل للإستراتيجية وقدرته على تنفيذ كل الأنشطة والفعاليات ذات الصلة بتطبيق الإستراتيجية.

**والثاني**– المفاضلة بين مزايا وعيوب الهيكل التنظيمي وتناسبه مع حجم وطبيعة التنظيم . – وهل التنظيم ذو طبيعة آلية ( هرمية الرقابة والسلطة وعلاقات رسمية، إتصالات عمودية، قرارات من الأعلى إلى الأسفل، توزيع محدد للمعلومات ) ؟ أم هو ذو طبيعة نظامية ( يتصف بالمرونة ) ؟

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث في محاولة للتعرف على الهيكل التنظيمي بإحدى المؤسسات الجزائرية ألا وهي المؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – نموذجا لها.

وإستنادا إلى ما تقدم فإن السؤال المطروح هنا هو: **ما هو الهيكل التنظيمي المعتمد في إطار المؤسسة المينائية بسكيكدة ؟**

ونسعى من خلال هذا البحث إلى:

1– التعرف على الهيكل التنظيمي المعتمد في المؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – .

2– محاولة تصنيف الهيكل التنظيمي للمؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S –.

أولا– الهيكل التنظيمي في الخطاب النظري:

إن أول العناصر التنظيمية التي ترتبط بأذهان الكثيرين عن معنى التنظيم هو الهيكل التنظيمي الذي تتحدد فيه المهام الرئيسية التي يعمل على تحقيقها، حيث عرفه "محمد قاسم القريوتي" بأنه: " الطريقة التي يتم من خلالها تنظيم المهام، وتحديد الأدوار الرئيسية للعاملين، وتبين نظام تبادل المعلومات وتحديد آليات التنسيق، وأنماط التفاعل اللازمة بين الأقسام المختلفة والعاملين فيها"[1].

وكذلك عرفه "عبد العزيز صالح بن حبتور": " ذلك البناء الذي يحدد التركيب الداخلي للمنظمة، حيث يوضح التقسيمات والتنظيمات، والوحدات الفرعية التي تؤدي مختلف الأعمال والأنشطة اللازمة لتحقيق أهداف المؤسسة، كما أنه

[1]– محمد قاسم القريوتي، نظرية المنظمة والتنظيم، عمان، ط02، 2006، ص 50.

يعكس نوعية وطبيعة العلاقة بين أقسامها، وطبيعة المسؤوليات والصلاحيات لكل منها، فضلا عن تحديد وإنسيابية المعلومات بين مختلف المستويات الإدارية في المنظمة"[1].

وأيضا عرفه "محمود سلمان العميان" بأنه "عبارة عن إطار يحدد الإدارات والأقسام الداخلية المختلفة للمنظمة. فمن خلاله تتحدد خطوط السلطة وإنسيابها بين الوظائف، وكذلك يبين لنا الوحدات الإدارية المختلفة التي تعمل معا على تحقيق أهداف المنظمة".

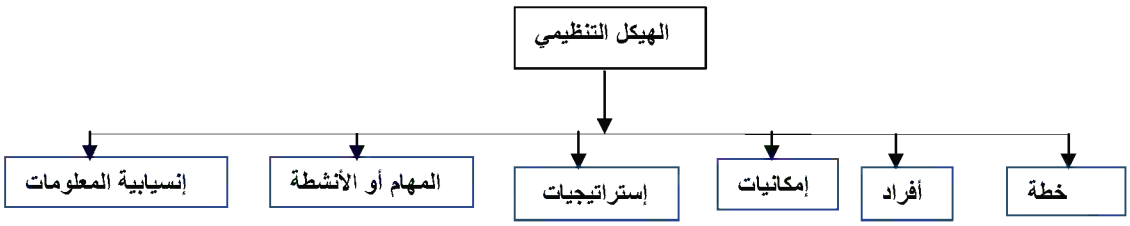
ويعرفه "STONAR" بأنه: "الآلية الرسمية التي يتم من خلالها إدارة المنظمة عبر تحديد خطوط السلطة والإتصال بين الرؤساء والمرؤوسين".

وكذا يعرفه "FLEET" بأنه: "نظام للسلطة والمساءلة والعلاقات بين الوحدات التنظيمية الذي يحدد شكل وطبيعة العمل اللازم للمنظمة"[2].

بينما عرفه "ROBINNS" بأنه: "إطار يوضح كيفية تقسيم الأنشطة، وتجميعها والتنسيق بينها".[3]

وبناءا على التعاريف المختلفة السابقة لمفهوم الهيكل التنظيمي يمكن القول بأنه يتألف من: تقسيمات ووحدات تنظيمية مختلفة والتخصص في العمل، أي وجود مهام محددة، ونطاق الإشراف وخطوط السلطة والمسؤولية، ومواقع إتخاذ القرار من حيث المركزية واللامركزية. والشكل التالي يوضح مفهوم الهيكل التنظيمي:

**الشكل رقم (01)– مفهوم الهيكل التنظيمي:**




وبين "**TOYEB**" ثلاثة أبعاد تشكل الهيكل التنظيمي تتمثل في: المركزية في القرارات، والتعقيد ويقصد به مقدار وحجم تقسيم العمل عموديا وأفقيا والذي يترتب عليه صعوبة التنسيق. وأخيرا، الرسمية التي تشير إلى درجة الإلتزام بالقواعد التشريعية والتنظيمية والإجراءات اللازمة لتوجيه السلوك التنظيمي للأفراد والعاملين.[4]

---

[1]– عبد العزيز صالح بن حبتور، الإدارة الإستراتيجية (إدارة جديدة في عالم متغير)، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، الأردن، ط 01، 2004، ص 192.

[2]– محمود سلمان العميان، السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، دار وائل للنشر، الأردن، ط 03، 2005، ص 205.

[3]– حسين حرم، مبادئ الإدارة الحديثة (النظريات – العمليات الإدارية – وظائف المنظمة)، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2006، ص 145.

[4]– موسى اللوزي، التنظيم وإجراءات العمل، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01 ، 2002، ص 50 .

أما بالنسبة لأهم الخصائص الواجب توافرها في أي هيكل تنظيمي تتمثل في: الإستفادة من التخصص،حيث يقتصر عمل كل فرد على القيام بأعباء وظيفة واحدة، ويتم إنشاء وحدة تنظيمية مختصة بكل عمل، وهذا المبدأ يحقق سرعة الإنجاز وإتقان العمل وخفض التكلفة. وكذلك ضرورة التنسيق بين أعمال المنظمة للقضاء على التكرار والإزدواجية، والإهتمام بالنشاطات المهمة للمؤسسة حسب الأولويات، فهناك أنشطة رئيسية وأخرى ثانوية، وأيضا تحقيق الرقابة التلقائية بمعنى أن لا تخضع وظيفتان قصد من إحداهما مراقبة الأخرى لرئاسة شخص واحد، وتقدير التكاليف والإيرادات المتوقعة لإنشاء الوحدات التنظيمية التي يتوقع أن تكون فوائدها طويلة الأجل. بالإضافة إلى مراعاة الظروف البيئية المحيطة بالمنظمة والتغيرات التي تطرأ على الإنتاج أو نوع التكنولوجيا المستخدمة...[1]

وبما أن النظام هو مجموعة العناصر المرتبطة فيما بينها بواسطة العديد من العلاقات، على أن يبقى المجموع منظما بغية تحقيق هدف مشترك،[2] فإن الهيكل التنظيمي وسيلة وليس غاية، فهو يؤدي ثلاث وظائف رئيسية وهي: تحقيق مخرجات / منتجات المؤسسة، ويساعد على تقليص الإختلافات بين الأفراد إلى أدنى درجة ممكنة، كما أنه يمثل الإطار الذي تتم ضمنه ممارسة القوة وإتخاذ القرار.

وكذلك يمكن أن يساعد في تحقيق أهداف المنظمة من خلال ثلاثة مجالات رئيسية تتمثل في: المساعدة في تنفيذ الخطط بنجاح، وكذا في إتخاذ القرارات وتحديد أدوار الأفراد في المؤسسة. وأما المجالات الفرعية فهي: الإستخدام الأمثل للموارد المتاحة، وتفادي التداخل والإزدواجية بين الأنشطة وأيضا تجنب الإختناقات في العمل، وتحقيق التناسق والإنسجام بين الأنشطة والتكيف مع المتغيرات الداخلية والخارجية.[3]

ولقد بينت تجارب ودراسات عديدة بأن هناك مجموعة من العوامل التي من شأنها أن تؤثر في إختيار وتصميم الهيكل التنظيمي المناسب وهي: حجم المؤسسة، فعندما يكون صغيرا فإن هذا يؤدي إلى تعقيد عملية تقسيم الأنشطة، وعندما يكون كبيرا فإن هذا يؤدي إلى سهولة تقسيم العمل ويتطلب مزيدا من التنسيق والرقابة.

كما أن للمؤسسة دورة حياة تبدأ من فترة النشوء وتصل إلى فترة النمو وتستمر إلى فترة النضج وأخيرا فترة الإنحدار، وليس من الضروري أن تمر بجميع هذه الفترات، وأيضا تؤدي أنشطتها من خلال عدة مواقع جغرافية تتطلب هيكلا تنظيميا مختلفا إلى حد كبير عن مؤسسة تعمل في منطقة جغرافية واحدة.

---

[1]- محمود سلمان العميان، المرجع السابق، ص 230- 231 .

[2]- ناصردادي عدون، إقتصاد المؤسسة، دار المحمدية للنشر والتوزيع، 1998، ص 13 .

[3]- حسين حريم، المرجع السابق، ص 146 - 147 .

وكذلك عندما تكون درجة التخصص في العمل منخفضة فهذا يؤدي إلى أن يكون الهيكل بسيطا والعكس صحيح. وعندما تكون القدرات البشرية المطلوبة بسيطة وغير معقدة من حيث المهارات والخبرات والتخصص، فإن هذا سيؤدي إلى أن يكون الهيكل التنظيمي بسيطا، وإذا كانت طبيعة أعمال المؤسسة تتطلب مهارات وخبرات عالية فإن هذا سيؤدي إلى تشعب وتعدد الهيكل التنظيمي. وأيضا كلما إزداد تعقيد التكنولوجيا المستخدمة كلما أدى ذلك إلى زيادة تعقيد الهيكل التنظيمي للمؤسسة.

بالإضافة إلى أن نطاق الإشراف سواء كان واسعا أو ضيقا فإنه يؤدي إلى وجود هيكل تنظيمي مسطح أو طولي. وكلما إنتقلنا من المركزية إلى اللامركزية زاد تعقد الهيكل التنظيمي والعكس صحيح.

وأخيرا، فإن البيئة الخارجية ( درجة الإستقرار وعدم الإستقرار ) تؤثر على الهيكل التنظيمي، إذ أنه في الحالة الأولى يكون بسيطا وغير معقد، بينما في الحالة الثانية يكون أكثر تعقيدا. [1]

إضافة إلى هذا فإن البدء ببناء هيكل تنظيمي أمرا في غاية الأهمية، مما يستدعي مجموعة من المراحل وهي: تحديد الأهداف الأساسية للمؤسسة بشكل واضح لأنها تساعد في تحديد الإحتياجات التنظيمية والتي تؤثر على إختيار الهيكل التنظيمي، وكذلك تحديد النشاطات المختلفة التي من خلالها تتحقق الأهداف الأساسية والثانوية. وتقسيم النشاطات إلى أنشطة رئيسية وأخرى فرعية، وأيضا تحديد إختصاص كل وحدة تنظيمية وإجراء وصف وظيفي لكل وظيفة في الوحدة التنظيمية تبين فيها الواجبات والسلطات والمسؤوليات،وأخيرا، تحديد الوظائف الإشرافية والتنفيذية داخل كل وحدة من الوحدات التنظيمية، وإعداد الخريطة التنظيمية* والدليل التنظيمي للمنظمة *.[2]

أما فيما يتعلق بأنواع الهياكل التنظيمية فهناك نوعان وهما:

1- الهياكل التنظيمية الرسمية: والذي تحدد فيه الأعمال والأنشطة وتقسيمها والعلاقات الوظيفية والسلطة والمسؤولية.

2-الهياكل التنظيمية غير الرسمية: وهي عبارة عن خرائط تنظيمية وهمية، تنشأ بطريقة عفوية نتيجة التفاعل الطبيعي بين الأفراد العاملين بالمؤسسة.

*وتوجد مجموعة من الخصائص للهياكل التنظيمية غير الرسمية تميزها عن الهياكل التنظيمية الرسمية وهي كما يلي:

**1-** يتكون التنظيم غير الرسمي بطريقة عفوية غير منظمة من خلال مجموعة من الأشخاص يتجمعون في موقع معين في المؤسسة، أما الهيكل التنظيمي الرسمي فيتكون بطريقة مخطط لها ومدروسة مسبقا.

[1]- محمود سلمان العميان، المرجع السابق، ص 206 - 208 .

[2]- المرجع نفسه، ص 208 .

**2**- تعتبر العلاقات الشخصية أساس الهيكل التنظيمي غير الرسمي بعكس الهيكل التنظيمي الرسمي الذي يتحدد من خلال مبادئ ومعايير مكتوبة.

**3**- تشكل العلاقات الشخصية قوة ضغط على الأشخاص العاملين في المؤسسة من أجل تبني مواقف وإتجاهات معينة قد تتعارض مع القواعد والمعايير التي يحددها الهيكل التنظيمي الرسمي.

**4**- يكون الدافع الرئيسي للأشخاص العاملين في المؤسسة نحو الدخول في الهيكل التنظيمي غير الرسمي هو إشباع حاجاتهم النفسية والإجتماعية، بينما تكون أهداف الأشخاص العاملين في الهيكل التنظيمي الرسمي القيام بالواجبات والمهام الوظيفية.

وبناءا عليه فمن الخطأ إعتبار كل من التنظيم الرسمي وغير الرسمي مدخلين منفصلين داخل المؤسسة، فكلاهما مترابطان، وكل تنظيم رسمي له تنظيمات غير رسمية، وكل تنظيم غير رسمي يمكن أن يتطور ليشكل إلى حد ما تنظيما رسميا، فالتنظيمات غير الرسمية تعرف بأنها " مجموعة العلاقات والنماذج التي تنشأ بين الأفراد بطريقة غير رسمية داخل المنظمة ".[1] أما التنظيم الرسمي فيشير إلى أنماط التفاعل بين القوى العاملة في مؤسسة معينة، وفقا للقواعد واللوائح الرسمية والقوانين المعتمدة، والتي تحدد التسلسل الهرمي وتوزيع المناصب والمهام وتحديد الوظائف.[2]

بالإضافة إلى ما سبق هناك أكثر من نموذج يستخدم في تصنيف الهياكل التنظيمية، ومن هذه النماذج التي تعتبر الأكثر شيوعا هي كالآتي: [3]

أولا – الهيكل التنظيمي الكلاسيكي: ويتألف من ثلاثة أنواع رئيسية وهي:

1- التنظيم التنفيذي: مستنبط من إدارة الجيوش الحديثة، ومبني على السلطة المركزية الموجودة في أعلى قمة المؤسسة. ويمتاز بالوضوح والبساطة والمسؤولية محددة، وتسير السلطة من الأعلى إلى الأسفل، وإعتماد التنظيم على إطاعة الأوامر والتعليمات الصادرة من الرؤساء إلى المرؤوسين. إلا أنه يهمل مبدأ التخصص (أي عدم الفصل بين الوظائف الإدارية والفنية)، ومنح سلطة كاملة التصرف في المسائل المتعلقة بنطاق إختصاص الرؤساء الإداريين، وتحمل الإداريين مسؤوليات تزيد

---

[1]- المرجع نفسه، ص 209 - 211 .

[2]- فاروق مداس، التنظيم وعلاقات العمل، دار الإخوة مدني، 2002، ص 62 - 63.

*الخريطة التنظيمية: هي رسم بياني توضيحي يبين الدوائر والأقسام الرئيسية في المنظمة وخطوط السلطة والمسؤولية والعلاقات الرسمية فيها .

*الدليل التنظيمي: يمثل كافة المعلومات المتعلقة بالمنظمة مثلا هويتها ، طبيعة نشاطها أو أهدافها العامة، الأنظمة الفرعية المختلفة التي تحكم نشاطها والعاملين فيها، عدد العاملين ومهامهم وتخصصاتهم، واللجان الرئيسية والفرعية الدائمة فيها ....

[3]- محمود سلمان العميان، المرجع السابق، ص 211 - 217 .

عن طاقاتهم لأنهم يتولون المسائل الإدارية والفنية، وكذلك صعوبة تحديد الإدارات والأقسام وتحقيق التعاون والتنسيق بين الإدارات المختلفة.

2- التنظيم الوظيفي: يركز على الوظائف والأنشطة الرئيسية حيث يركز على التخصص داخل الأقسام والإدارات الوظيفية بإستخدام الخبراء والمختصين، وتحقيق التعاون والتنسيق بين الأفراد والرؤساء في الأقسام المختلفة والحصول على معلومات، وكذلك سهولة الرقابة والإشراف على الأعمال و تمكين الرئيس الإداري من الحصول على مساعدة إدارية وفنية.

وبالرغم من هذه المزايا، فقد وجهت لهذا التنظيم إنتقادات منها: صعوبة فرض النظام في المستويات الدنيا من التنظيم، وتداخل نطاق إشراف الفنيين والتنفيذيين.

3- التنظيم التنفيذي الإستشاري: يعتمد على مبدأ التخصص، وتكون السلطة محددة، والقدرة على إتخاذ القرارات بفعالية، ويتميز بالسلطة الإدارية والخبرة الفنية. أما ما يؤخذ عليه فهو: تداخل السلطة التنفيذية وإضطراب في تتابعها، وظهور الصراع، صعوبة تحديد مجال السلطة.

ثانيا- الهيكل التنظيمي العضوي أو المصفوفة التنظيمية: حيث تقسم المؤسسة إلى عدة دوائر تعكس الوظائف الرئيسية، كما تقوم الإدارة العليا بإنشاء إدارات أخرى بعدد المشاريع التي تقوم بتنفيذها المؤسسة، ويعين كل مشروع مديرا خاصا يستعين بأفراد وخبراء متخصصين من أقسام المؤسسة الرئيسية، ويكون كل عضو في هذا الفريق خاضعا لأمر رئيس الوحدة الإدارية، وكذلك إلى مدير المشروع في آن واحد. ويمتاز بسرعة الإستجابة للمتطلبات البيئية، والإستخدام الأمثل للموارد البشرية والمادية المتواجدة في الوحدات التنظيمية، وكذلك تنويع الخبرة للعاملين في المؤسسة نتيجة مشاركتهم في الكثير من المشاريع، توفير الوقت والتكلفة، توفر الخبرة الفنية في الوقت والمكان المناسب، ويعتبر فعالا في تنفيذ المشاريع المعقدة، يسهل عملية الرقابة على الأداء والنتائج. ولكن ما يؤخذ عليه هو: إحتمال إثارة التناقضات بين العاملين لتعدد مصادر الأوامر والخروج عن مبدأ وحدة الأمر، مما يؤدي إلى الإحباط وإنخفاض الروح المعنوية. وبين( **LAWRENEE – DAVIS**) الحالات التي تتطلب إستخدام المصفوفة التنظيمية وهي: وجود ضغوط خارجية تهدف إلى التركيز على الخبرة الفنية والناتج معا، والحاجة لمعالجة المعلومات، وضغوط العمل كثيرة. كما أن إستخدامه يحتاج إلى موارد مالية كبيرة، إذ أن تكلفته عالية بسبب الحاجة إلى مهارات وقدرات وكفاءات إدارية متميزة، ويستغرق وقتا طويلا لتحقيق النتائج المرغوب فيها.

ثالثا- الهيكل التنظيمي الشبكي: يتمثل في مجموعة صغيرة من المديرين التنفيذيين يتركز عملهم في الإشراف على الأعمال وتنسيق العلاقات مع المؤسسات الأخرى التي تقوم بالإنتاج والمبيعات والتسويق والنقل أو أي أعمال أخرى للشبكة التنظيمية. ومن مزاياه: إمكانية إستخدام أي موارد خارجية قد تحتاج إليها المؤسسة من مواد خام وعمالة رخيصة

تتوافر خارج البلاد، وإستخدام خبراء فنيين متخصصين في تحسين الجودة. وما يؤخذ عليه: عدم وجود رقابة مباشرة، و يزيد من درجة المخاطرة على أعمال المؤسسة.

رابعا- تنظيم الفريق: من خلال هذا الأسلوب تستطيع المؤسسة الإستفادة من كافة التخصصات الموجودة لديها، وقد تكون فرق العمل دائمة على مستويات مختلفة أو مؤقتة يوكل إليها مهام محددة في وقت معين. ومن مزاياه: أنه يخفف من الحواجز التقليدية بين الوحدات المختلفة في المؤسسة، ويقوي الروح المعنوية للعاملين من خلال مشاركتهم في إتخاذ القرار، و يتيح للأفراد في كل وحدة تنظيمية معرفة مشاكل الوحدات التنظيمية الأخرى، والتكيف مع الظروف البيئية المتغيرة. ولكن ما يؤخذ عليه: ظهور الصراع والولاء المزدوج بين مديري وحداتهم ومتطلبات عمل الفريق، ويحتاج إلى وقت طويل للإجتماعات والتنسيق بين أوقات أفراد الفريق، ويتطلب اللامركزية.[1]

وعلى هذا الأساس يتم إختيار شكل الهيكل التنظيمي بطريقة مدروسة وفقا لأهداف المؤسسة وظروفها،وفيما يلي أهم الأشكال الشائعة في التقسيم:

**1- التقسيم البسيط:** يتكون من مستويين إداريين فقط، يشغل المدير العام مستوى الإدارة العليا. ومن بين مزاياه: أنه يناسب المؤسسات صغيرة الحجم ومتخصصة بإنتاج منتوج وحيد، ويتم التنسيق بواسطة الإشراف المباشر، وبساطة التنظيم التقني، وكذلك سهولة إتخاذ القرار ومركزية السلطة. أما ما يؤخذ عليه: خضوعه لإرادة فرد واحد، وصعوبة تغييره.[2]

**2- التقسيم الوظيفي:** وهو الأكثر إستعمالا وشيوعا ويسمى أيضا بشكل (**U**) أي بالنسبة إلى (**Units**)[3] ومن خلاله يتم تقسيم المؤسسة إلى عدد من الوحدات التنظيمية، بحيث تكون كل وحدة تنظيمية مختصة في أداء مهام وواجبات محددة. ويمتاز بأنه قائم على مبدأ التخصص في العمل من حيث نوعيته وطبيعته وبالتالي زيادة الكفاءة والفعالية وتحسين التنسيق في أداء الأنشطة المختلفة. ولكن ما يؤخذ عليه: صعوبة التنسيق في حالة تعدد المنتجات والمناطق الجغرافية للمؤسسة.

**3- التقسيم حسب مراحل العمل:** تقسم أنشطة المنظمة حسب تسلسل مراحل العمل. ومن بين مزاياه: الإستفادة من التخصص وسهولة عملية الإشراف. وما يؤخذ عليه: هو صعوبة التنسيق بين الإدارات المختلفة.

**4- التقسيم حسب الموقع الجغرافي:** تقسيم الأنشطة وفقا للمناطق الجغرافية التي يعمل فيها. ويمتاز بسرعة إتخاذ القرار، وسهولة التنسيق بين جميع العمليات والأنشطة في المنطقة الواحدة، وتنمية قدرات المديرين والإستفادة من توفر الأيدي

---

[1]- المرجع نفسه، ص 217 - 221.

[2]- عبد الحميد بن الشيخ الحسين، تحليل المنظمات، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر ، 2004 ، 2005 ، ص 53 ، 54.

[3]- صبحي جبر العتيبي، تطور الفكر والأنشطة الإدارية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط 01، 2002، ص 123 .

العاملة والمواد التي من شأنها تخفيض التكاليف. ولكن ما يؤخذ عليه: هو صعوبة التنسيق بين المواقع الجغرافية المختلفة، وسوء إستخدام الصلاحيات الممنوحة للمديرين مما يؤثر سلبا على السياسة العامة للمؤسسة.

**5- التقسيم حسب نوع السلعة أو الخدمة:** يتم تقسيم نشاطات المنظمة حسب السلع أو الخدمات التي تنتجها أو تقدمها. ومن بين مزاياه: الإستفادة الكاملة من تقسيم العمل والتخصص في الأداء، والتنسيق بين العمليات التي تؤدي لكل سلعة أو خدمة على حدة. ولكن ما يؤخذ عليه: هو صعوبة التنسيق بين الأقسام المختلفة وخاصة الأنشطة المتشابهة، وإيجاد الكفاءات للإدارات والوظائف المختلفة.

**6- التقسيم حسب مراحل العمل:** يتم تقسيم نشاطات المؤسسة حسب تسلسل مراحل العمل. ويمتاز بالتخصص والتركيز على عملية معينة، بالإضافة إلى عملية الإشراف. ولكن ما يؤخذ عليه: هو صعوبة التنسيق بين مراحل العمليات المختلفة.

**7- التقسيم حسب نوع العملاء:** يتم تقسيم نشاطات المؤسسة حسب العملاء الذين يتم التعامل معهم. ويمتاز بالتنسيق بين العملاء ودعم الخدمات المقدمة لهم. ولكن ما يؤخذ عليه: هو عدم وجود سياسات موحدة للتعامل مع العملاء، وعدم التوازن في الجهود الإنتاجية للوحدات المتعاملة مع المجموعات المتنوعة للعملاء.

**8- التقسيم الزمني أو التقسيم على أساس وقت العمل:** يتم التقسيم في الوحدات التنظيمية على أساس الورديات بحيث تنتج كل وردية الوحدات المطلوبة منها في الوقت المحدد. ويمتاز بإستغلال الطاقة الإنتاجية للموارد المتاحة، والقدرة على التكيف ومواجهة التغير في الطلب على السلع والخدمات وقياس نتائج كل وردية ومراقبتها وإنجاز طلبات العملاء في الوقت المحدد. ولكن ما يؤخذ عليه: هو صعوبة التنسيق بين عمل الورديات المتابعة وإرتفاع تكاليف العمل.[1]

**9- التقسيم المركب:** تعتمد المؤسسة على مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية في تقسيم نشاطاتها وأهمها: مدى سهولة الإشراف والتنسيق والرقابة، وتوافر الإمكانيات المادية والبشرية للمؤسسة، ونوع التكنولوجيا المستخدمة وكذلك طبيعة المنتجات والعلاقات الداخلية والخارجية، والطبيعة الفنية للأنشطة.[2]

**10- التقسيم على الأسس العملية:** يتم تجميع النشاطات في المؤسسة وفقا للعمليات الفنية التي تتم تأديتها. ومن ميزة هذا الأسلوب الكفاءة الإدارية والإقتصادية التي يتم الحصول عليها كنتيجة لوضع كل الآلات الخاصة بعملية معينة مع بعضها البعض.[3]

---

[1]- محمود سلمان العميان، المرجع السابق ، ص 222 - 228.

[2]- المرجع نفسه، ص 228 - 229.

[3]- جمال الدين لعويسات، مبادئ الإدارة، الجزائر، 2005، ص 81 .

ثانيا- مدخل ميداني للهيكل التنظيمي للمؤسسة المينائية بسكيكدة - E P S -:

تعتبر المؤسسة المينائية بسكيكدة وليدة المرسوم رقم 82/184 المؤرخ في 14 أوت 1982، ومن أهم المؤسسات المينائية الوطنية، تم تحويلها إلى شركة مساهمة ويقدر رأسمالها بـ:800.000.000 دج مقسمة وموزعة بنسب مختلفة على صناديق المساهمة، حيث وصلت نسبة الخدمات إلى 40% بإعتبارها مؤسسة خدمية من الدرجة الأولى، ونسبة 30% للصناعات المختلفة وأيضا30% بالنسبة للإعلام الآلي والمواصلات.

كما أن الوضعية الجغرافية لميناء سكيكدة ساهم في تنمية الإقتصاد الوطني حيث يعالج قرابة 25% من المبادلات التجارية الجزائرية عن طريق البحر ومسح كافة المناطق الجنوبية الشرقية للبلاد، حيث يشمل ولايات جزائرية وهي: قالمة، قسنطينة، أم البواقي، باتنة، ميلة، بسكرة، ورقلة والوادي. وحتى نهاية 1839 كان الميناء عبارة عن مرفأ صغير بني من أعمدة من الحديد الصلب حيث لا تستطيع السفن القيام بعملية التفريغ مباشرة على الأرصفة بل تفريغ حمولتها على رمال شاطئ ( سطورة )، وفي سنة 1860 أعاد بناء الميناء قرب المدينة "PHILIPPVILLE".

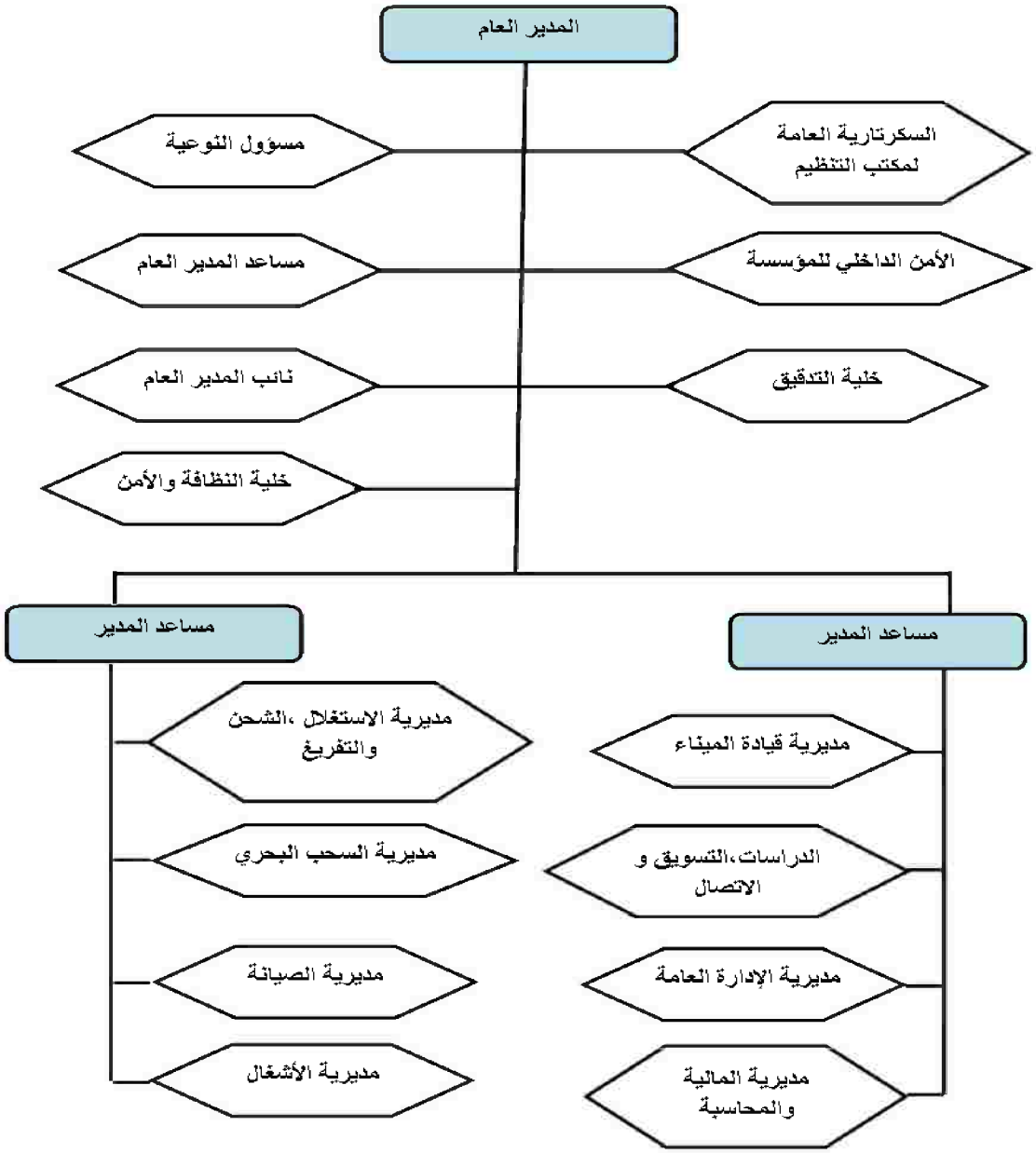
كذلك حققت خلال 2003 حصيلة جد إيجابية بتسجيلها لأكثر من 30 مليون طن من النشاط، كما أنه ولأول مرة فاق نشاط الحاويات ال 40% مقارنة مع النتائج المسجلة خلال سنة 2002، وقد إحتل المرتبة الثانية فيما يخص نشاط الحاويات بعد ميناء الجزائر العاصمة.

وكذا تسعى المؤسسة المينائية بسكيكدة لتحقيق الأهداف التالية: تقديم الخدمات للعملاء في ظروف حسنة وتكاليف أقل وهذا من أجل إكتساب أكبر عدد ممكن من المتعاملين. والمساهمة في تحريك آلة الإقتصاد الوطني بشكل فعال والسعي على تعظيم الأرباح حتى يتسنى لها متابعة نشاطها وكذلك المساهمة في الإستثمارات الوطنية مستقبلا وتنويع وتحسين الخدمات المقدمة. وإستغلال وتثمين الموارد البشرية، المادية، والمالية التي تتوفر عليها المؤسسة من أجل تلبية رغبات ومتطلبات العمل الداخلي والخارجي.

ومن بين أهم نشاطاتها الأساسية هي: العمل على فتح أبوابها لإستقبال البضائع وإرسالها عبر البحر الأبيض المتوسط وتقديم الخدمات للمؤسسات التي لها علاقة بالنقل البحري، ومكلفة بعملية الإيراد وتصدير البضائع ومختلف الموارد وتوزيعها على النواحي الشرقية للبلاد بالتعاون مع هيئات مختلفة كالجمارك والشرطة. وكذلك تفعيل الإستثمارات، حيث تجاوزت قيمتها 200 مليار سنتيم حيث تم إقتناء 03 ساحبات ورافعة بـ 104 طن و03 معدات متخصصة في مراقبة التلوث البحري، كما ساهمت تلك الإمكانيات بعودة الشركة الفرنسية للنقل البحري بفتحها لخط بحري بين سكيكدة ومرسيليا مما يعوض إفتقار الولاية للمطار.

وإنطلاقا من التقديم الخاص بالمؤسسة المينائية بسكيكدة ، فالشكل التالي يوضح هيكلها التنظيمي المتمثل في المديرية العامة "Direction Générale " وهي كالتالي:[1]

**الشكل رقم (02)– يبين الهيكل التنظيمي للمديرية العامة للمؤسسة المينائية بسكيكدة:**




**المصدر– (الإدارة العامة للمؤسسة المينائية بسكيكدة.**

[1]- مقابلة أجريت مع بعض العاملين بالمؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – يوم 22 / 04 / 2009 على الساعة التاسعة والنصف صباحا .

– **المديرية العامة:** هي العمود الفقري للمؤسسة من الناحية الإدارية والتسييرية، وإختصار (**D. G**) تضم (**37**) عاملا منهم (**29**) دائمون، و(**08**) متعاقدون (حسب إحصائيات سنة 2009). ومن المهام المنوطة بهذه المديرية:

– تنسيق ومراقبة جميع أعمال المؤسسة.

– تحديد الوضع العام للمؤسسة.

– التوجيه والإرشاد فيما يخص الوضع الإداري والتسييري والقانوني للمؤسسة.

● وتتكون مما يلي:

– **السكرتارية العامة لمكتب التنظيم:** مسؤولة عن البريد الوارد والصادر وتنظيم العمل والمواعيد.

– **مسؤول النوعية:** لديه السلطة لحفظ نظام تسيير النوعية.

– **الأمن الداخلي للمؤسسة:** توفير الأمن داخل ميدان العمل خصوصا أن المؤسسة تحتل موقعا إستراتيجيا قريبا من القاعدة البترولية الكيميائية لسوناطراك.

– **خلية التدقيق:** تسهر على الرقابة والتدقيق في الحسابات المالية الخاصة بالنشاط الإقتصادي للمؤسسة.

– **مساعد المدير العام:** تحضير الملفات الخاصة بالمدير العام.

– **خلية النظافة والأمن:** تنظيف ميدان العمل، والحفاظ على أمن العملاء، العمال، والزبائن.

– **نائب المدير العام:** له صلاحيات المدير العام في حالة غيابه.

**تقرير الدراسة :**

نظرا لحجم المؤسسة الكبير من حيث هيكلها التنظيمي المتكون من **مديرية عامة** تضم (**08**) مديريات فرعية مقسمة بدورها إلى أقسام ومصالح وفروع أو مجموعات متماشية مع أهداف وأدوار وأنشطة كل مطلب إداري أو تجاري أو تنظيمي.

وبما أن المؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – هي من المؤسسات الناجحة على المستوى الوطني والمتوسطي وذات الطابع الخدماتي والمقبلة على حيازة شهادة **I S O** ( **9014** ) **للبيئة** بعد حصولها على **I S O** (**9001**) **للخدمات**، فمن المؤكد أنها تضع في أولوياتها تحقيق نجاعة وكفاءة تحقق لها التميز في المكانة بين المؤسسات، والميزة التنافسية التي أصبحت من أهداف المؤسسات الناجحة.

والجدير بالذكر، عند تحليلنا للهيكل التنظيمي للمؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – أنه يمتاز بالتنظيم في هيكلة مختلف أنشطة ومهام المؤسسة، حيث لاحظنا أن الرئيس المدير العام ( **P D G** ) يترأس قمة المؤسسة ويحيط به

مساعدين هما: المدير المساعد الأول والمدير المساعد الثاني بحيث أن الأول يشرف على (**04**) مديريات ذات طابع إداري، والثاني يشرف كذلك على (**04**) مديريات ذات طابع تجاري، وضمن كل مديرية من هذه المديريات التي يترأسها أشخاص ذوي خبرة ومهارة تتطلبها سياسة المؤسسة التي ترفع شعار"**Notre challenge c'est la qualité**" أي **"التحدي بالنسبة إلينا هو النوعية "**، إضافة إلى رؤساء أقسام و مصالح وفروع أو مجموعات، وهذه الأخيرة التي يتطلب أداء مهمتها فردا واحد مستقل من دون تداخل في المهام أو الأدوار، فهي محددة مسبقا.

وإستنادا إلى ما تناولناه نظريا وما لمسناه ميدانيا فإنه يمكننا أن نصنف الهيكل التنظيمي للمؤسسة المينائية بسكيكدة E – P S – على أنه **الهيكل التنظيمي العضوي أو ما يعرف بالمصفوفة التنظيمية.**

ومن بين مزاياه أنه: يناسب المؤسسات كبيرة الحجم، ويعتمد على الكفاءة المهنية والنجاعة والتخصص، كما يعتبر فعالا في تنفيذ المشاريع المعقدة، ويتصف بالمرونة سواء لمصممي الهيكل أو حتى الهيكل في حد ذاته ( بمعنى التغيير والتعديل حسب متطلبات الإستراتيجية ).

وكذلك توفير الوقت والتكلفة، ويسهل عملية الرقابة على الأداء والنتائج. ولكن ما يؤخذ على هذا النوع هو: إحتدام الصراعات على المسؤولية والصلاحيات وتوزيع الموارد ... مما يؤدي إلى الإحباط وإنخفاض الروح المعنوية. وهذا ما لمسناه في المؤسسة المينائية بسكيكدة – E P S – من خلال عدم رضا بعض العمال بالمؤسسة عن المناصب التي وظفوا فيها.

**قائمة المراجع:**


1. جمال الدين لعويسات، **مبادئ الإدارة**، الجزائر، 2005 .
2. حسين حريم، **مبادئ الإدارة الحديثة ( النظريات – العمليات الإدارية – وظائف المنظمة )**، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2006 .
3. صبحي جبر العتيبي، **تطور الفكر والأنشطة الإدارية**، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط 01، 2002 .
4. عبد الحميد بن الشيخ الحسين، **تحليل المنظمات**، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2004- 2005.
5. عبد العزيز صالح بن حبتور، **الإدارة الإستراتيجية ( إدارة جديدة في عالم متغير )**، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط 01، 2004 .
6. فاروق مداس، **التنظيم وعلاقات العمل**، دار الإخوة مدني، 2002 .
7. محمد قاسم القريوتي، **نظرية المنظمة والتنظيم**، عمان، ط 02، 2006 .
8. محمود سلمان العميان، **السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال**، دار وائل للنشر، الأردن، ط 03، 2005 .
9. موسى اللوزي، **التنظيم وإجراءات العمل**، دار وائل للنشر، الأردن، ط01، 2002 .
10. ناصر دادي عدون، **إقتصاد المؤسسة**، دار المحمدية للنشر والتوزيع، 1998.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# المنهج القرآني وثقافة الحوار الحضاري في الحضارة الإسلامية

الأستاذ وجدان فريق عناد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد. العراق.

**الملخص:**

نجحت الحضارة الإسلامية في استيعاب الأجناس والحضارات المتنوعة التي انضوت تحت لوائها، فحملت بذلك الصبغة العالمية والإنسانية، وهي حضارة قادرة على النهوض والعودة إلى مجدها متى ما عاد المسلمون إلى الالتزام بالمنهج القرآني، الذي ستكون أبرز نتائجه ابتعاد العالم الإسلامي عن التيارات المتطرفة.

**الكلمات الافتتاحية** :- المنهج القرآني ، الحضارة الإسلامية ، الحوار الحضاري

**Abstract:**

## The Qur'anic Approach and the Culture of Civilizational Dialogue in the Islamic Civilization

The Islamic civilization succeeded in bringing together the peoples and civilizations that entered its political rule. It was a human civilization and it is able to rise when Muslims return to the Qur'an, which will lead the Islamic world away from extremist currents.

**مقدمة:**

الحضارة الإسلامية إحدى الحضارات التي تركت بصمات واضحة في تاريخ البشرية ، وهي محط عناية الباحثين والمفكرين في الحضارة الغربية ، ولم يأتي ذلك من فراغ ، لأنهم يرون أن تلك الحضارة تحمل في مقومات نشأتها بذور الانبعاث من جديد ، لأن الدين الإسلامي هو الباعث لتكوينها وازدهارها ، ولأن القرآن الكريم رسم منهج حياة متكاملة، متى ما سار عليه المسلمون فأنه كفيل بأن يجعل منهم قوة لأنه سيحقق الاستقلال السياسي الذي يحررهم من الهيمنة الغربية الاقتصادية والعسكرية، عندها سيكون للمجتمع الإسلامي مكان الصدارة في العالم .

والحضارة العربية الإسلامية من أهم الحضارات التي تمكنت من مد جسور الحوار بين الحضارات التي انطوت تحت لوائها، لأنها تؤمن أن الحوار بين الحضارات والأقوام والشعوب معناه البحث عن المشتركات بين خلائق الله كافة ، من أجل التعايش السلمي الذي يحقق الأمان والتطور والتعاون ، لأنه نابع من الإيمان بالمنهج القرآني ، وان الاختلاف بين البشر في الأفكار والمعتقدات والأجناس والألوان , هو أمر كائن بإرادة الله سبحانه ، وبالتالي لابد من التعامل معه كونه حدث طبيعي لا يدعو إلا إلى التنافر والتناحر بين البشر .

ومن هنا كانت الحضارة الإسلامية حضارة مميزة في إعطاء الباحثين دروس عملية عن المبادئ والأسس العملية لإيجاد حوار فعال ومثمر فيه خير البشرية جمعاء .

والبحث سيتناول بالتفصيل ووفقا للمنهج العلمي التاريخي المحاور التالية:- أولاً :- الحوار في اللغة والاصطلاح .

ثانيا: المنهج القرآني وسمات الحضارة الإسلامية ( الحوار، الانسانية والعالمية )

ثالثا:- المنهج القرآني وريادة العالم الإسلامي للحوار الحضاري

رابعا:- رؤية مستقبلية عن الحوار الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية:

## أولاً :- الحوار في اللغة والاصطلاح

في معاجم اللغة العربية وردت كلمة الحوار ومصدرها الحور بمعنى الرجوع في الشيء واليه، والحور هو التردد بالذات أو الفكر بمعنى التردد بين جهتين ، والتحوير هو الترجيع ، والمحور للعود الذي تدور عليه البكرة ، لأنه يمكنه أن يديرها إلى أي اتجاه، والتحاور هو التجاوب بين متحدثين [1] .

فالحوار يعني " المحادثة بين شخصين ، يتحدث أحدهما ويجيبه الثاني ، أو يرد عليه ويراجعه، إما على أساس المساءلة والإجابة ، وإما على أساس إبداء الرأي من جهة ، ومراجعته من طرف آخر " [2] .

---

[1] - محمد الكتاني ، ثقافة الحوار في الإسلام ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ، 2007، ص12- 15؛ ينظر كذلك : ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711هـ). لسان العرب ، دار صادر ، بيروت، 1955 ، مادة حور؛ الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت502هـ) ، المفردات في غريب القران ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، لبنان ؛ محمد شكري الآلوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، مطبعة المنيرية، القاهرة ، 1351هـ ،3 / 15، 155- 156.

[2] - محمد الكتاني، ثقافة الحوار في الإسلام ، ص12.

وهناك مجموعة من الألفاظ لها صلة بالحوار منها :-

الجدل :- في اللغة القوة والإحكام والشدة في الامتناع ، فهو بذلك يعني الحوار بقوة وشدة في المنازعة ، والإحكام والتشديد على الخصم بغير هوادة ، ويكون مبني على الخصومة والتعصب للرأي، أثناء تبادل الأفكار ، وعرض الدلائل بقبولها أو إنكارها[1].

المناظرة :- هو التقابل والتوازن والتماثل والنظر العقلي ، وهي صورة للحوار بمعنى تبادل وجهات النظر وصولاً إلى الصواب والحق ، ومن شروطه أن يكون المتحاورين مؤهلين ومتكافئين علماً ومعرفة وخبرة في الموضوع [2] .

المحاجة والحجاج : - تعني المنازعة في الرأي عن طريق عرض الحجج ، أي البراهين المعتمدة ، ومنه الاحتجاج وهوة تفنيد الرأي المخالف بالدليل ، والمحاجة تستعمل في الحق والباطل ، فهي لا تذم لذاتها ولكن حسب استعمالها [3].

المناقشة :- هو الاستقصاء في الحساب حتى لا يترك شيء ، فالمناقشة تعني المحادثة والحوار المفتوح الهادف إلى تبرير حكم واستخلاص نتيجة ، أو التأكد من أمر [4] .

ومن هذه المعاني لمصطلح الحوار والألفاظ المتصلة به يمكن أن نقول أن الحوار في الوقت الحاضر يعني " انفتاح الشخص أو الجماعة أو الأمة والشعب أو الهيأة السياسية أو غيرها على آراء المخالف ، شخصا كان أو جماعة أو هيأة سياسية أو ديناً أو حضارة ، بمعنى دخول هذه الأطراف في نقاش وتداول للآراء بقصد التقريب بين المواقف ، ووضع حد للنزاع أو القطيعة بينها"[5].

## ثانياً : المنهج القرآني وسمات الحضارة الإسلامية ( الحوار والانسانية والعالمية )

عند البحث في المجتمعات المكونة للحضارة الإسلامية نجد أنها امتازت بالتكامل والقوة وتمكنت من العبور على كل الأزمات —فعلى سبيل المثال كان أي من الخطر الصليبي والخطر المغولي كفيلا بإزالة عالم الإسلام ، ذلك بسبب قوة العقيدة الإسلامية وعمق جذورها في النفوس لأن سماحة الإسلام والحرص على تجسيد المنهج القرآني جعله يتصف بالتكامل في النظرية والواقع , فالمسلمون نظموا علاقاتهم وأنفسهم على المنهج القرآني في أخلاقهم وتعاملهم وفق مبدأ المروءة الإسلامية ، وكان القرآن هو الرابط الذي يجمعهم ويوحد شملهم ، وهو القانون الذي يحكمهم فكان الوازع الديني أقوى اثر في حياتهم من أي مؤثر آخر، وبفضل ذلك صار المجتمع الإسلامي يمتاز بالقوة والوحدة فكونوا قوة سياسية واجتماعية تمكنت أن تسود العالم .

---

[1] - المرجع نفسه ، ص19.

[2] - المرجع نفسه، ص16.

[3] - المرجع نفسه ، ص18-19.

[4] - المرجع نفسه، ص16-17.

[5] - المرجع نفسه ، ص27.

لقد قامت دعوة الإسلام في جانبها الاجتماعي على مساواة الناس بغض النظر عن الدين والجنس والثروة والجاه والوضع الاجتماعي ، فالمجتمع الإسلامي ليس فيه طبقات متحاجزة أو متمايزة ، حتى عندما كانت دولة الإسلام في أوج عظمتها واتساعها ، فقد محا الإسلام الطبقات فلم يعد موجود في إيران المرازبة أو الاصبهبذين وانتهى نفوذ البراهمة في الهند ، حتى في الفترات التي عظم فيها نفوذ الخلفاء وأهل بيتهم ورجال دولتهم فهؤلاء ملكوا وسادوا الدولة وتصرفوا في الأموال ، ولكنهم لم يسودوا المجتمع كما هو الحال في المجتمعات الإقطاعية الأوروبية .

كان جميع المسلمين يقفون أمام قاض واحد ، بينما في أوروبا كان الأشراف لهم محاكم خاصة بهم ، لأن الإسلام حارب الكبرياء والغرور والاستعلاء والارتفاع عن الناس ، وقرر مبدأ المساواة بين البشر، فلا فرق بينهم إلا بالتقوى .

ومن تلك الروح الإسلامية ارتفع أبناء الشعوب التي اندمجت مع الحضارة العربية الإسلامية بفضل التقوى والعلم انطلاقا من قوله تعالى " يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير"[1] ، دون النظر إلى الجنس أو اللون أو الثروة أو الجاه أو الوضع الاجتماعي ، بحيث يمكننا القول أن المجتمع الإسلامي تكون تكويناً سليماً وصحيحاً ، فالمجتمعات التي قامت على الإسلام لم تعرف الفوارق بين الأجناس والألوان ، لأن القرآن الكريم تبنى الدعوة إلى الحوار الإنساني البناء ، فالقاعدة العامة هي عندما خاطب الله تعالى البشر بقوله : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " [2]. وفي الحديث النبوي الشريف " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى " .

وهذه دعوة صريحة من القرآن الكريم في كيفية التعامل مع الشعوب الأخرى ، فالإسلام يدعو إلى احترام الأقوام الأخرى وعدم التعامل معهم بالتعالي عليهم والغرور [3].

" قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ "[4] .

فهو خطاب عالمي يتجاوز المنطقة التي ظهر فيها الإسلام ، ويتجاوز العرق البشري الذي انتمى إليه نبي الإسلام ، بالتصريح بكونه رحمة للعالمين ، وأنه خطاب للناس جميعا ، ويبدو ذلك من قوله تعالى " يا أيها الناس " " يا بني أدم "...الخ[5].

فالإسلام يرى العالم كله لله ، وأن الله تعالى سخر العالم كله للبشر لقول القرآن الكريم : " وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "[6] .

---

[1]- سورة المجادلة ، اية 11.

[2] - سورة الحجرات ، آية 13 .

[3] - محمد العربي الخطابي ، من أجل حوار بين الحضارات ، مجلة المناهل، العدد العاشر، السنة الرابعة ، 1397 هـ/ 1977م ، ص 39-40 .

[4]- سورة أل عمران ، آية :64 ؛ ينظر : الطبرسي ، المصدر السابق ، 2/ 454.

[5]- علي عبد الحليم محمود ، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،المملكة العربية السعودية ، 1981، ص393.

[6] - سورة الجاثية ، آية 13 ؛ ينظر :- الطبرسي ، المصدر السابق ، 73/9 ؛ حميد مجيد هدو ، آية الله المحقق كمال الحيدري سيرته منهجه آثاره ، ج2 ،

ومن ذلك المنطلق الذي أساسه منهج القرآن في كيفية التعامل مع الشعوب والأقوام الأخرى، استطاعت الحضارة العربية الإسلامية في نشأتها وأوج ازدهارها الإفادة من حضارة تلك الشعوب، فعرفت تلك الحضارة ثراءً فكريا وروحياً لم يكن له مثي [1].

فالقرآن يدعو المسلمين إلى نشر الدعوة الإسلامية وإيصال كلمة الحق إلى جميع الناس، ويدعوهم إلى إقامة المحبة والدعوة بالحكمة ويرفض التقليد في العقيدة والإكراه في الاعتناق، ويدعو إلى الانفتاح والتفاعل مع الآخر بغض النظر عن العقيدة والجنس واللون واللغة ، بعيداً عن الاستعلاء القومي ومحاولة إلغاء الآخر وإذابته وتجريده من خصوصياته ونهب خيراته وثرواته، إنما القرآن يأمر المسلمين بالرحمة وإخراج الناس من الظلم، وأساس الدعوة لابد أن تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن وقال تعالى : "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِين [2]" ؛ قال سبحانه وتعالى : " لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ " [3] .

والاعتماد على البراهين والأدلة العقلية ، متبعين اليسر واللين ويرفض الإكراه والتعنيف والتجريح [4] . كما أن الدين الإسلامي وبناء على المنهج القرآني يأمر المسلمين بالحوار والاعتراف بالآخر ، والبحث عن المشتركات بين الأقوام والحضارات المختلفة ، من اجل أن يكون التعايش السلمي، الذي ستكون نتائجه انتشار الأمان والسلام والتعاون في العالم اجمع .

كما انه في الوقت نفسه يأمر المسلمين بالابتعاد عن تقديم التنازلات عن المبادئ والثوابت في العقيدة والفكر ، فالمنهج القرآني يدعو إلى الحوار بالحسنى، ولكن لا يدعو إلى التنازل والقبول بآراء الآخرين المتناقضة مع عقيدتهم ومنهجهم القرآني . قال تعالى : " وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ " [5]؛ قال تعالى :" وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ".[6]

فالقرآن الكريم بعبارة أخرى هو من أرسى التعايش السلمي بين البشر بعد أن أقر أن الاختلاف بينهم هو أمر طبيعي، وبما أن هؤلاء البشر ينتمون إلى حضارات ذات ثقافات متنوعة، فالمنهج القرآني يؤمن بالحوار الحضاري بين

---

مؤسسة الهدى ، 2011، ص981 .

[1] – محمد العربي الخطابي ، من اجل حوار بين الحضارات ، ص 40 ؛ حميد حمد السعدون ، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل النشر، عمان ، 2002، ص136.

[2] – سورة النحل ، آية 125 .

[3] – سورة البقرة ،آية 256 .

[4] –غازي سعيد سليمان، المنهج الإسلامي في التعايش السلمي مع غير المسلمين، مطبعة هيئة إدارة واستثمار الوقف السني، بغداد، 2009، ص 73-74.
وجدان فريق عناد، القرآن الكريم طريقنا لتجاوز العجز الحضاري، مجلة المصباح، العدد العاشر، 2012 ، ص234.

[5] – سورة العنكبوت ،آية 46 .

[6] – سورة آل عمران ، آية 85 .

الحضارات ، وهذا هو السر الذي مكن الحضارة الإسلامية من أن تكون حضارة مبدعة وبناءة قدمت للبشرية الكثير من الانجازات، لأنها احترمت الاختلاف الذي كان بين الأجناس والأقوام، وأفادت من عطائهم الحضاري الذي انصهر في بودقة الحضارة الإسلامية [1] .

قال تعالى : " أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون"[2] ، وقال سبحانه وتعالى : " ومن يتول الله ورسوله والذين أمنوا ، فإن حزب الله هم الغالبون " [3] . وضح المنهج القرآني للمسلمين أن الاختلاف بين البشر في اللغة واللون هو إرادة ربانية ، فلابد أن يكون ذلك جزء من إيمانهم ، وان ذلك الاختلاف يجب أن يكون دافعاً لهم للعمل بما يرضي الله سبحانه ، قال تعالى " وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِلْعَالِمِينَ" [4]؛ وقال تعالى : " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" [5] .

## ثالثا:– المنهج القرآني وريادة العالم الإسلامي للحوار الحضاري

إن الحوار الذي يأمرنا المنهج القرآني بالتمسك به أساسه التعارف الذي تأمرنا فيه الآية الكريمة " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " [6] .

لأنه السبيل لحل مشاكل العصر التي تهدد البشرية بالفناء، لأن الدين الإسلامي يفتح للإنسانية نوافذ عديدة لتجنيبها ما يسيء إلى كيانها ووجودها، فالدين الإسلامي سباق لما يعرف اليوم بالحقوق التضامنية، وهي الحقوق التي تكون مقترنة بالواجبات، فالذي له الحق في البيئة النظيفة من واجبه الحفاظ على البيئة . كما أنّ المطالِب بالسلام لا ينبغي له إزهاق الأرواح [7]. كما أن المنهج القرآني وضح جانب مهم في أسلوب إدارة الحوار حتى يكون مثمراً وبناءً منها : أن تكون البداية مع اللغة المحترمة في دعوة الآخر للحوار، وان تكون مواضيع الحوار الأولى تنطلق من المشتركات عند الطرفين ليتعرف كل طرف على ما عند الآخر بما يخلق الروابط للتقارب ويحقق الاستمرار في الحوار ، وصولا إلى المواضيع المختلف عليها ، وكان المنهج القرآني واضح للمسلمين أن يكون ذلك بالموعظة الحسنة والبراهين العقلية [8] .

---

[1]- وجدان فريق عناد ، القران الكريم ، ص233.

[2]- سورة الأحزاب ، آية 396.

[3]- سورة المائدة ، آية 56.

[4] - سورة الروم ، آية 22.

[5]- سورة المائدة ، آية 48.

[6]- سورة الحجرات ، آية 13.

[7] - احمد عبادي ، محاضرة حول الحوار بين الحضارات مقاربة تصنيفية واقتراحات منطقية ، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، الخميس 25محرم 1435هـ/ 28نونبر2013 م .

[8]- علي عبد الحليم محمود ، الغزو الفكري ، ص393.

فيقول سبحانه وتعالى : " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ " [1].

يؤكد المنهج القرآني أن التقارب والتعارف مع الآخرين لابد أن تكون الغاية منه هو التعاون على ما فيه خير البشرية والإنسانية ، فيقول تعالى : " لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ " [2].

ومن ذلك يمكن القول أن المنهج القرآني كان واضحاً في تعريف المسلمين بأن الاختلاف بين البشر هو أمر الهي ، لذلك لابد أن يؤمنوا به وأن يتبعوا المنهج القرآني الذي أمرهم فيه الله تعالى من حيث الأسلوب والغاية[3] ، ومن اجل أن يكون للعالم الإسلامي مكانه الواضح اليوم بين حضارات الأمم والشعوب ، فلابد أن يأخذ بنظر الاعتبار أبرز مجالات الحوار مع الآخر في الوقت الحاضر [4] :-

المجال الوظيفي ومن خلاله يكون من السهل معرفة نقاط القوة والضعف في الآخر من أجل توظيفها في الحوار .

المجال الدعوي والتبشيري من أجل أن يستوعب حضارة الآخر في منظومته العقائدية .

المجال الأكاديمي ويتطلب ذلك أن تعني الجامعات بالدراسات التي فيها تطبيق لمبادئ الحوار ، من حيث التفكيك والاستثمار الزمني والاستكشاف ...الخ ، في أي حوار بين الحضارات لتكون نتائجه بناءه على ارض الواقع .

التوليف ويتم ذلك بالبحث عن مواطن التوافق لكي تحل محل النزاعات.

التعارف الذي ينطلق من مبدأ آني افتقر إلى الآخر، ويحتاج ذلك إلى إنشاء مؤسسات للقيام بهذا التعارف الذي يدعونا إليه القرآن الكريم في قوله تعالى "يأيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا"[5].

الكتابة : وهو مجال تقع مسؤولية النهوض فيه على الكتاب والمؤسسات بحيث يجب أن يكون ما يكتب يعبر عن إشكاليات حيّة.

الإنترنت : ينبغي تعميره برصيد من المعلومات، لاسيما وأننا حاليا لا نستهلك إلا 2٪ من المنتج الوطني، بينما 98 ٪ نأخذها أو تأتينا من الخارج .

المتابعة والتصحيح : وهما عمليتان تسهمان في الارتقاء بالأعمال إلى مستويات عالية من الجودة .

السياحة : ركن لابد من العناية به في مجال الحوار ، من خلال تنظيمها بحيث تتيح للسائح أن يدخل إلى أعماق تاريخ البلد فيعود إلى بلده وهو يحمل صورة عن حقيقة روح الحضارة الإسلامية .

---

[1] – سورة ال عمران ، اية 64.

[2] – سورة الممتحنة ، آية 8.

[3] علي عبد الحليم محمود ، الغزو الفكري، ص394- 394.

[4] – أحمد عبادي، محاضرة حول الحوار بين الحضارات .

[5] – سورة الحجرات ، اية 13.

الصوت والصورة : وهي وسائل الإعلام التي يقع على عاتقها النفوذ إلى أعماق القضايا المطروحة وان تساهم في نشر ثقافة الحوار بين المجتمعات .

الإفادة من اللقاءات والتبادل الحسي والرقمي.

العناية بالسياسة الخارجية من ذلك عمل السفارات والقنصليات، في تسهيل عمليتي التبادل والتنسيق مع الآخر، وتصبح المحافل الدولية فرصة لذلك.

التكامل في حل المشاكل والخروج بنتائج تخدم البشرية عملا بالمنهج القرآني.

الترجمة : استثمار هذا المجال للحوار الحضاري، وانتقاء واختيار نصوص تكون لها إضافة نوعية .

**رابعا:– رؤية مستقبلية عن الحوار الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية:**

عني المفكرون والفلاسفة الغربيون بالبحث في تاريخ الحضارات الإنسانية، والسمات والخصائص التي تميزت بها عن بعضها ، والمصير الذي آلت إليه كل حضارة، وكان مبعث هذا العناية الخوف على الحضارة الغربية من أن يكون مصيرها الزوال، فظهرت نظريات عديدة منها :– نظرية حوار الحضارات لروجيه غارودي الذي دعا المفكرين والسياسيين الذين يعيشون في كنف الحضارة الغربية إلى الإفادة من الحضارة العربية الإسلامية، أراد أن يقدم أنموذج وعبرة للحضارة الغربية عن تمكن تلك الحضارة من جعل الحوار هو أسلوب التواصل بين الحضارات التي انطوت تحت لوائها ، وعن مساهمتها في التقدم الإنساني [1] .

إن الحوار بين الحضارات يهدف إلى البحث عن المشتركات بين الحضارات الإنسانية، وكان القرآن الكريم قد سبق المفكر الفرنسي روجيه غارودي بأربعة عشر قرناً تقريباً في الدعوة إلى ذلك حينما خاطب الله تعالى الناس بقرآنه الكريم " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "، وهذه دعوة صريحة من القرآن الكريم في كيفية التعامل مع الآخر في الثقافات والحضارات الأخرى، وبفضل ذلك عرفت الحضارة العربية الإسلامية ثراءً فكرياً وروحياً لم يكن له مثيل . كما عززت الشعائر الإسلامية ذلك في اتجاهها نحو نشر ثقافة الحوار لتجنب كل ما قد يؤدي إلى التنافر والصدام بين البشرية ، فعلى سبيل المثال القبلة التي إليها يتوجه المسلم في صلاته اليومية، هي قبلة غير متناهية، وهي قبلة تكاملية، فالطواف حول الكعبة يعطي الناظر إليها عبرة أن الحقيقة لها أكثر من زاوية [2] .

ومن هنا كان نجاح الحضارة العربية الإسلامية في استيعاب الأجناس والحضارات المتنوعة فحملت الصبغة العالمية والإنسانية، وهي حضارة قادرة على النهوض والعودة إلى مجدها متى ما عاد المسلمون إلى الالتزام بالمنهج القرآني، الذي ستكون أبرز نتائجه ابتعاد العالم الإسلامي عن التيارات الإسلامية المتطرفة [3] .

---

[1] – وجدان فريق عناد ، الحوار الحضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية اختلاف الغاية والمنهج ، جريدة المشرق ، 2013/9/2 .

[2] – المرجع نفسه .

[3] – المرجع نفسه .

لقد أدرك روجيه غارودي ذلك السر من خلال دراسته ومن باب التعصب والخوف على حضارته من الضعف والانهيار بحث في التاريخ عن إجابة لسؤاله كيف يمكن أن تبقى الحضارة الغربية سيدة العالم ؟

وفهم أن الاحترام والتعاون والاعتراف بمبدأ التأثير والتأثر بين الحضارات، والابتعاد عن سياسة التعالي والتكبر والظلم والاعتداء على الآخرين هو الذي يطيل عمر الحضارات.

ولكن هناك اختلاف في الغاية والمنهج ، فيبدو من نظرية روجيه غارودي الانحياز إلى الحضارة الغربية ، والبحث عن السبل المتعددة لضمان بقائها في صدارة العالم، وعدم إعطاء الشعوب الأخرى الفرصة للتقدم والتطور الحضاري خشية من المنافسة ، وهي بذلك سجلت التناقض مع المنهج القرآني الذي آمن بالحوار الحضاري من أجل البشرية والإنسانية جمعاء، بما يكفل لهم التعايش السلمي والتعاون والاحترام بينهم، واستعمال لغة الحوار المبنية على الاعتراف والاحترام للآخر، وخلق روابط الانسجام بين الشعوب والحضارات [1] .

ومن هذا الاختلاف في الغاية والمنهج بين النظريتين ، فمن الصعوبة أن يكون هناك حوار بين الحضارتين، وقد لا يكون، لأن المشكلة ليست في الحضارة الإسلامية لأنها طبقت المنهج القرآني للحوار الحضاري في أوج قوتها السياسية والعلمية. أما نظرية حوار الحضارات الغربية فهي في جوهرها تحمل سمة الانحياز غايتها وهدفها الأول والأخير هو استمرار التفوق الحضاري على الآخرين .

ولكي تتمكن الحضارة الغربية من تحقيق الحوار الحضاري لابد من خطوات عملية انطلاقها يبدأ من احترام الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية والاعتراف بالانجازات الإنسانية والتي بفضلها وصلت الحضارة الغربية إلى ما هي عليه الآن. [2] إننا بذلك ندون دعوة عامة إلى المسلمين من أجل التمسك بذلك المنهج في حياتهم، سواء فيما بينهم أو مع الآخرين الذين يختلفون معهم في العقيدة والفكر، وأن يكون الحوار المبني على الاحترام والأدلة العقلية هو منهجهم، وهو المنهج القرآني الذي أوصى به الدين الإسلامي .

**خاتمة :**

لقد توصل البحث إلى عدد من النتائج منها :-

إن التاريخ الإسلامي فيه الكثير من الصور الرائعة التي منها يمكننا أن نضع القواعد العامة للحوار بين المجتمعات ذات المكونات العرقية والدينية المختلفة . وهذا نابع من تعاليم الدين الإسلامي ، إذ رسم القرآن الكريم منهج حياة واضح للمسلمين ، وأمرهم أن تكون العلاقات الاجتماعي مبنية على الاحترام والتعاون وعلى الأعمال الصالحة بما يخدم كل البشرية.

ومن هنا كان نجاح الحضارة العربية الإسلامية في استيعاب الأجناس والحضارات المتنوعة التي انطوت تحت لوائها، فحملت الصبغة العالمية والإنسانية، وهي حضارة قادرة على النهوض والعودة إلى مجدها متى ما عاد المسلمون إلى الالتزام بالمنهج القرآني، الذي ستكون أبرز نتائجه ابتعاد العالم الإسلامي عن التيارات الإسلامية المتطرفة.

---

[1] – المرجع نفسه .

[2] – المرجع نفسه .

إن الحوار الذي تبنته الحضارة الإسلامية مختلف في الغاية والمنهج عن الحوار الحضاري الذي دعا إليه المفكر الفرنسي روجيه غارودي ، فيبدو من نظريته الانحياز إلى الحضارة الغربية ، والبحث عن السبل المتعددة لضمان بقائها في صدارة العالم، وهي بذلك مختلفة عن المنهج القرآني الذي آمن بالحوار الحضاري من أجل البشرية والإنسانية جمعاء ، بما يكفل لهم التعايش السلمي والتعاون والاحترام بينهم، لذلك من الصعوبة أن يكون هناك حوار بينهما، إلا إذا احترمت واعترفت الحضارة الغربية بالانجازات الإنسانية للحضارة الإسلامية التي بفضلها وصلت إلى ما هي عليه الآن .

**قائمة والمصادر والمراجع:**


1. ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي ( ت774هـ) . تفسير القران العظيم ، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1969.
2. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت 711هـ). لسان العرب، دار صادر ،بيروت، 1955، مادة حور .
3. أحمد العربي الخطابي ، من أجل حوار بين الحضارات ، مجلة المناهل ، العدد العاشر ، السنة الرابعة ، 1397 هـ/ 1977م .
4. احمد عبادي ، محاضرة حول الحوار بين الحضارات مقاربة تصنيفية واقتراحات منطقية ، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، الخميس25محرم 1435هـ/ 28نوفمبر ،2013 م
5. حميد حمد السعدون ، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل النشر، عمان، 2002.
6. حميد مجيد هدو ، آية الله المحقق كمال الحيدري سيرته منهجه آثاره ، ج2 ، مؤسسة الهدى ، 2011.
7. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت502هـ)، المفردات في غريب القران ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، لبنان .
8. الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن (ت القرن السادس الهجري ) . مجمع البيان في تفسير القرآن ، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي ، ج13، دار أحياء التراث العربي ، بيروت ، 1379هـ .
9. علي عبد الحليم محمود ، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،المملكة العربية السعودية ، 1981.
10. غازي سعيد ، المنهج الإسلامي في التعايش السلمي مع غير المسلمين ، مطبعة هيئة إدارة واستثمار الوقف السني ،بغداد ، 2009.
11. محمد الكناني ، ثقافة الحوار في الإسلام ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، 2007.
12. محمد شكري الآلوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، مطبعة المنيرية ، القاهرة، 1351هـ.
13. وجدان فريق عناد ، الحوار الحضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية اختلاف الغاية والمنهج ، جريدة المشرق ، 2/9/ 2013.
14. وجدان فريق عناد القران الكريم طريقنا لتجاوز العجز الحضاري ، مجلة المصباح ، العدد العاشر ، 2012.

مجلة التراث

J-ALT

2017/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# المشاكل البيئية وتأثيرها على السياحة

## "دراسة حالة شاطئ مامايا برومانيا"

الأستاذة ماهر عودة الشمايلة، جامعة الشارقة. الشارقة.

**الملخص:**

تعد السياحة أحد الأنشطة البشرية التي تتأثر بملامح البيئة المحيطة والتي لها دور مهم في توزيع مواقع الاستجمام والترفيه وفي تحديد أنماط ومحاور حركة تدفق السياح نحو المقصد السياحي وتحديد مدة إقامتهم ومواسم زياراتهم ، والسياحة مترابطة بشكل وثيق مع البيئة فهي نشاط حساس بيئيا وفي حال إهمال الجانب البيئي أو التعرض لمشاكل بيئية فإن ذلك سيؤدي إلى عدم تطور هذه الأنشطة وتدهورها، والهدف من الدراسة هو معرفة أهم المشاكل البيئية العالمية الحالية وكيف تؤثر هذه الأخيرة على السياحة، حيث توصلت الدراسة إلى إبراز النتائج السلبية للمشاكل البيئية على السياحة، ولتأكيد ذلك أخذ نموذج شاطئ مامايا برومانيا الذي تعرض لمشكلة التآكل الساحلي وتسبب هذا المشكل في تخفيض القدرة السياحية.

**الكلمات المفتاحية:** السياحة، البيئة، المشاكل البيئية، شاطئ مامايا

**Abstract:**

Tourism is one of the human activities that are influenced by the surrounding environment and have an important role in the distribution of recreation and recreation sites and in determining not only the patterns and axes of the flow of tourists towards the tourist destination, but also the duration of their stay and the seasons of their visits. Tourism, therefore, is closely linked with the environment and exposure to environmental problems that lead to the development of these activities and their deterioration. The aim of the study is to determine the most important current global environmental problems and their impact on tourism. Results reveal the negative consequences of environmental problems on tourism. To validate the results of the study, Mamaia Beach, Romania, has been taken as a sample of the beaches that have faced the problem of coastal erosion, leading to the reduction of tourist capacity.

**Keywords:** Tourism, Environment, Environmental Problems, Mamaya Beach

**مقدمة:**

تقوم اقتصاديات كثيرة من الدول في عالم اليوم على السياحة باعتبارها أحد الأنشطة الاقتصادية التي تتمتع بأهمية بالغة، كونها مصدرا رئيسيا للدخل في عدد كبير من دول العالم، كما يتميز المردود المادي لصناعة السياحة عن غيره، وتستفيد منه مختلف النشاطات سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية أو الفنية أو غيرها من النشاطات الإنسانية .

أدى التطور الصناعي والتطور في قوى الإنتاج وما رافقه من تطور علمي وتكنولوجي، ونمو اقتصادي واجتماعي إلى آثار بيئية مختلفة فالتنقيب عن الموارد الطبيعية واستثمارها بشكل جائر دون الأخذ بعين الاعتبار لنتائجها البيئية تسبب في استنزاف العديد منها كتقليص مساحة الغابات ونضوب حقول ومناجم الثروات المعدنية، والتلوث لعناصر البيئة بأشكاله المختلفة كذلك تدمير التنوع الحيوي، رافق تلك الأفعال آثار مباشرة أو غير مباشرة على الإنسان نفسه وتغيير في أنماط معيشته فعند حدوث خلل ما نتيجة هذه الأعمال في مصفوفة النظام الايكولوجي ينجم عن هذا الخلل أخطار بيئية تضر في مظاهر الحياة كلها على سطح الأرض .

تعتمد معظم الأنشطة السياحية على المشاهدة والاستمتاع بالمناظر الطبيعية والاصطناعية، وأكد برنامج الأمم المتحدة للبيئة على وجود حاجة ضرورية لإنعاش النمو بعد أن أفادت التقارير الواردة من دول عديدة تصف الأوضاع البيئية وأحوال المعيشة فيها بالتدهور، وجاء هذا نتيجة إهمال البيئة وعدم الاكتراث بها، مما أثّر بشكل سلبي في تراجع اقتصاديات تلك الدول وتدهورها خاصة الاقتصاديات التي تعتمد على السياحة بالدرجة الأولى.

**مشكلة الدراسة:**

تتسبب المشاكل البيئية الناجمة عن التطور الصناعي، وكذا الإهمال البيئي إلى إحداث تغييرات في المواقع السياحية، هاته التغييرات تؤدي إلى تراجع الحركة السياحية رغم توفر الإمكانات السياحية الطبيعية والبشرية المناسبة جدا لازدهار السياحة.

فمثلا تسبب إنشاء المراسي ومصدات الأمواج والمنشآت على شاطئ مامايا في إحداث تغييرات كترسب الرمال بفعل تيارات المياه وبالتالي إلى التآكل الساحلي.

لذلك تركز مشكلة الدراسة على إبراز التغييرات السلبية الناجمة عن المشاكل البيئية في المواقع السياحية، مع توضيح إحدى هذه المشاكل ( التآكل الساحلي) في شاطئ مامايا.

**فرضيات الدراسة:**

تقوم الدراسة على اختبار الفرضيات التالية:

- تؤدي المشاكل البيئية إلى إحداث تأثيرات سلبية بالمواقع السياحية.
- تعمل مشكلة التآكل الساحلي بشاطئ مامايا إلى تدهور الحركة السياحية.

**أهداف الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة إلى:

- إبراز أهم المشاكل البيئية العالمية الحالية.
- دراسة تأثير هذه المشاكل على السياحة.

**محاور الدراسة:**

سنعالج مشكلة الدراسة ضمن 4 محاور التالية:

المحور الأول: مفهوم السياحة والبيئة

المحور الثاني: المشاكل البيئية العالمية

المحور الثالث: الآثار الناجمة عن المشاكل البيئية بالمواقع السياحية

المحور الرابع: مشكلة التآكل الساحلي وتأثيرها على شاطئ مامايا برومانيا

**المحور الأول: مفهوم السياحة والبيئة:**

**أولا: مفهوم السياحة:**

تعتبر السياحة من أكثر الصناعات نموا في العالم، فقد أصبحت اليوم من أهم القطاعات في التجارة الدولية، إن السياحة من منظور اقتصادي هي قطاع إنتاجي يلعب دورا مهما في زيادة الدخل القومي وتحسين ميزان المدفوعات، ومصدرا للعملات الصعبة، وفرصة لتشغيل الأيدي العاملة، وهدفاً لتحقيق برامج التنمية.

**1- مفهوم السياحة لغة:**

أ- لفظ السياحة في اللغة الأجنبية:

لقد تزايد عدد الزوار الأجانب الوافدين من بلدان مختلفة لفرنسا في القرن السابع عشر ميلادي، واستدعى الأمر ضرورة تقديم كافة التسهيلات لهم، منها إصدار دليل في عام 1672 من قبل (سان موريس ) بعنوان ( الدليل الأمين للأجانب في الرحلة إلى فرنسا)، وقد تضمن الدليل وصفا لمدينة باريس وأماكن المتعة فيها، وأخيرا تحدث الدليل عن ما اسماه الرحلة القصيرة ( تشمل الجزء الجنوبي الغربي من فرنسا والرحلة الطويلة التي تشمل إضافة إلى الجنوب العربي، الجنوب الشرقي ومنطقة (بورجوني)، وفي القرن الثامن عشر تطور استخدام مصطلح الرحلة الكبيرة إلى السياحة الكبيرة .[1]

أما في اللغة الانجليزية فاصل كلمة السياحة TOURISM من TOUR والتي تعني رحلة، وأطلقت على طلاب العلم الانجليز في أوروبا كلمة السياح TOURIST في القرن الثامن عشر، وانتشرت هذه الكلمة من الفرنسية إلى اللغات الأخرى واستعملت للسياحة والسائح، أي التحرك في رحلة لغرض المنفعة أو الترفيه أو الصحة و ليس لاكتساب الأموال أو الإقامة الدائمة في الدول المضيفة .[2]

[1] - نعيم الظاهر و سراب الياس ، مبادئ السياحة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2001 ، ص: 28.

[2] - مسعود مصطفى الكتاني، علم السياحة و المتنزهات، دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، بغداد، 1990، ص: 121 .

ب- لفظ السياحة في اللغة العربية:

على الرغم من كون لفظة السياحة لفظة حديثة في اللغات اللاتينية إلا أنها كانت معروفة في اللغة العربية، فلفظة السياحة في اللغة العربية تعني الضرب في الأرض والتنقل من مكان لآخر وساح الماء يسيح سيحا وسيحانا إذا جرى على وجه الأرض، ويقال للرجل: ساح في الأرض يسيح سيحا إذا ذهب.[1]

وقد ورد في القرآن الكريم ذكر لفظ السياحة في أكثر من موضع ففي سورة التوبة ورد قوله تعالى " براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين، فسيحوا في الأرض أربعة أشهر وأعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين "[2]، وكلمة فسيحوا معناها سيروا في الأرض أيها المشركون سير السائحين آمنين مدة أربعة أشهر لا يتعرض لكم خلالها احد، وفي السورة نفسها ورد " التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ".[3] والسائحون تعني الصائمون استنادا لقول رسول الله ( صلى الله عليه وسلم ) " سياحة أمتي الصوم "، ويقول المفسرون هم المسافرون للجهاد أو لطلب العلم.

وفي سورة التحريم ورد قوله تعالى: " عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ..... "[4].

والسائحات تعني الصائمات وسمي الصائم سائحا لأنه يسيح في النهار بلا زاد، وقال بعض المفسرين إن معناها المهاجرات . يضاف إلى ذلك أن من فرائض الإسلام حج البيت لمن استطاع إليه سبيلا، وهذا ما يدخل اليوم في باب السياحة الدينية.

وقد وردت السياحة في الاصطلاح الشرعي بمعان متعددة، وهي الصيام والجهاد والأمان والسير في الأرض، أو للاعتبار والتفكر أو لتحقيق مطلب شرعي من حج وزيارة وطلب علم ونحوه .[5]

وهكذا نرى أن اللفظات القريبة من لفظة السياحة عند العرب لم يكن يقصد بها السفر بهدف المتعة والترويح عن النفس ومن ذلك نستنتج أن لفظة السياحة دخلت إلى اللغة العربية مؤخرا مقتبسة من اللغات الأخرى .

2- مفهوم السياحة اصطلاحا:

للسياحة أكثر من تعريف وكل منها يختلف عن الآخر بقدر اختلاف الزاوية التي ينظر منها الباحث إلى السياحة، فبعضهم يتأثر بالسياحة بوصفها ظاهرة اجتماعية وآخرون يرونها ظاهرة اقتصادية ومنهم من يركز على دورها في تنمية العلاقات الدولية أو يرونها عاملا من عوامل العلاقات الإنسانية أو الثقافية ....الخ . ولكن كل هذه

---

[1] - علي بن احمد الأحمد، حراسة السياحة، الكتيبات الإسلامية، ص:08، www.ktibat.com

[2] - سورة التوبة، رقمها 09، مدنية، الآية رقم 02.

[3] - سورة التوبة، نفس المرجع، الآية 112.

[4] - سورة التحريم، رقمها 66، مدنية، الآية رقم 05.

[5] - عبد الله ابن إبراهيم بن صالح الخضيري، " رسالة الإسلام: السياحة في الإسلام "، الملتقى الفقهي بحوث ودراسات، 16 جوان 2008. www.fiqhforum.com/articles.aspx?cid=2&acid:146&acid:111

التعريفات تتكامل لتعطي في النهاية تعريفا واسعا وشاملا للسياحة وعليه نستعرض أهم التعريفات التي وردت فنذكر منها ما يلي:

أ- تعريف المختصين والباحثين:

– تعريف الألماني[1] جوير فرولر:" GUYER .FREULLER " (1905): يرى السياحة بأنها " ظاهرة طبيعية من ظواهر العصر الحديث والغاية منها الحصول على الاستجمام وتغيير البيئة التي يعيش فيها الإنسان، واكتساب الوعي الثقافي وتذوق جمال المشاهد الطبيعية والاستمتاع بجمالها ".

– تعريف ايدموند بكاد "Edmond Picard " (1910 ) وهو أستاذ بجامعة بروكسل نشر مقالا تحت عنوان "صناعة المسافر " وصف فيه مهمة السياحة و دورها كصناعة بقوله " أن المهمة التي تقوم بها السياحة والمدى الواسع التي تعمل فيه كل فروعها لا يتضح فقط من وجهة نظر أولئك السائحين ولكن من الوجهة المالية، أي من جهة الأموال الوفيرة التي ينفقها السائح وينتفع بها أولئك الذين ينتقل إليهم السائح ويتجول في بلدانهم وتكون الفائدة مباشرة لصناعة الفنادق وغير مباشرة عن طريق المصارف التي ينفقها السائح لإشباع رغباته سواء من اجل التعليم أو المتعة.[2]

– تعريف السويسري جلاكسمان "Glucksman " (1935): عرف السياحة على أنها " مجموعة من العلاقات المتبادلة التي تنشا بين الشخص الذي يتواجد بصفة مؤقتة في مكان ما وبين الأشخاص الذين يقيمون في هذا المكان "،[3] حيث ركز هذا التعريف فقط على العلاقات الإنسانية التي تنشا بين السائح والسكان الأصليين.

– تعريف كولدن " Colden" (1939): " يقصد بالسياحة أي نوع من الحركة التي بمقتضاها يقيمون – الأفراد– لأي غرض في مكان خارج بلادهم بشرط عدم اعتبار هذه الإقامة لأغراض الكسب الدائم والمؤقت .[4]

– تعريف هونكر" Hunziker " وكرافت " Kraft "(1943): " السياحة هي المجموع الكلي للعلاقات والظواهر الطبيعية التي تنتج من إقامة السائحين، وان هذه الإقامة لا تؤدي إلى إقامة دائمة وممارسة أي نوع من العمل سواء كان عملا دائما أو عملا مؤقتا".[5]

– تعريف روبرت لنكارد" Robert Lanquard " عرف السياحة كما يلي: " السياحة عبارة عن مجموع الأنشطة البشرية التي تتعلق بالسفر، وصناعة تهدف إلى حاجات إشباع السائح ".[6]

ب- تعريف الهيئات الدولية:

---

[1]- Graham Dan, The Sociology of tourism : European origins and development , London : Emerald group Publishing , 2009, p : 89.

[2] – محمد مرسي الحريري، جغرافيا السياحة الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة، مصر، 1991، ص: 18 .

[3] – ماهر عبد العزيز توفيق ، صناعة السياحة ، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص: 23 .

[4] – احمد الجلاد، التنمية والإعلام السياحي المستدام، عالم الكتب، القاهرة، 2003، ص: 50 .

[5] – مثنى طه الحوري وإسماعيل محمد الدباغ، مبادئ السفر والسياحة، مؤسسة النشر والتوزيع، الأردن، 2001، ص: 41 .

[6]- Robert Lanquard, Le tourisme International , serie que sais je ? Paris , PUF , 1980 ,p 12 .

– تعريف الأكاديمية الدولية للسياحة: تعتبر الأكاديمية الدولية للسياحة أن " السياحة هي تعبير يطلق على رحلات الترفيه، أو هي مجموعة الأنشطة الإنسانية المعبأة لتحقيق هذا النوع من الرحلات، وهي صناعة تتعاون مع سد حاجيات السائح .[1]

– تعريف المنظمة العالمية للسياحة[2]: تعني السياحة بالنسبة للمنظمة العالمية للسياحة " الأنشطة التي يقوم بها الأفراد، خلال أسفارهم وإقامتهم في أماكن موجودة خارج محيطهم الاعتيادي لمدة متتالية لا تتعدى سنة بغرض الترفيه أو الأعمال أو لأي سبب آخر .

من خلال ما تم ذكره من تعاريف مختلفة للظاهرة السياحية، يمكن أن نستخلص أن السياحة نشاط إنساني ينتج عنه الاتصال بين الأشخاص الذين يزورون مكان ما والسكان الأصليين لهذا المكان، فالسياحة هي عامل مساعد على الاتصال والتواصل الثقافي والحضاري بين الشعوب، هنا يظهر البعد الاجتماعي و الثقافي للظاهرة السياحية التي تساهم في عملية التنمية.[3]

**ثانيا: مفهوم البيئة**

يعد مصطلح البيئة من المصطلحات النادرة التي لها صيت شائع في شتى حقول المعرفة، إذ لا يقتصر استعماله في علم معين بل يشمل سائر العلوم، إذ بات من المفاهيم المتداولة عند الحديث عن البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والصناعية والعمرانية ... الخ.

1– التعريف اللغوي للبيئة: من أجل استيفاء تعاريف لغوية للبيئة مع تعدد لغات العالم، ركزنا بعد اللغة العربية على لغات أخرى لها أبعاد علمية وتاريخية.

أ– مفهوم البيئة في اللغة العربية:[4]

يمتد الأصل اللغوي لمفرد البيئة في العربية إلى (بوأ )، الذي أخذ من الماضي (باء) حيث قال ابن منظور في معجمه الشهير " لسان العرب"، " باء إلى الشيء " يبوء بوءا، أي رجع ، وبوأ – بتضعيف الواو – أي سدد، و ( تبوأ ) بمعنى نزل وأقام. وذكر المعجم السابق معنيين قريبين من بعضهما البعض لكلمة تبوأ: الأول بمعنى إصلاح المكان و تهيئته للمبيت فيه، إما المعنى الثاني هو النزول والإقامة.

[1] – سهيل الحمدان، الإدارة الحديثة للمؤسسات السياحية والفندقية، دار الرضا للنشر، سوريا، 2001، ص: 57 .

[2] - Pierre Py , le tourisme :un phénomène économique, Ed, la documentation Française , Paris , 1996 , p : 14 .

[3] - Maria Gorettida Costa Tavares , " Tourisme : Developpement Durable et Environnement : interfaces théorique et méthodologiques entre la geographie brésilienne et française , rapport de stage sur le tourisme development durable et Environement , Paris , 2006 , p:04 .

[4] – لعمى احمد و شنيني عبد الرحيم، بين متطلبات التنمية الاقتصادية و الانفاق البيئي، الملتقى الدولي الثاني حول الأداء المتميز للمنظمات والحكومات، الطبعة الثانية: نمو المؤسسات الاقتصادية بين تحقيق الأداء المالي و تحديات الأداء البيئي، جامعة ورقلة، 22-23 نوفمبر 2011، ص: 1032.

وفي القرآن الكريم نجد مفردة تبوءا بمعنى اتخذا ضمن الآية 87 من سورة يونس " أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا " ومن خلال اللغة العربية يتجلى لنا معنى البيئة على انه " النزول والإقامة في المكان وتهيئته سواء كان المكان هو المنزل، الموضع، أو الوطن ."

ب- مفهوم البيئة في اللغة الفرنسية:

كلمة البيئة من الألفاظ الدخيلة في اللغة الأجنبية، فلم تعرفها المعاجم الفرنسية[1] إلا بعد عقد مؤتمر ستوكهولم، وادخل ضمن مفردات معجم اللغة الفرنسية (le grand larousse) عام 1972 ويراد به مجموعة العناصر الطبيعية والصناعية اللازمة لحياة الإنسان.

ج - مفهوم البيئة في اللغة الانجليزية :[2]

فالمصطلح ( Environnement ) يشار إليه على انه المحيط الذي يحيط بالكائن الحي، كما انه مجموعة العوامل التي تؤثر على نمو وتطور الكائن الحي، كما أن المصطلح ( Habitat) يطلق على الاستيطان أو المكان الطبيعي للكائن الحي. وعموما فان تلك المصطلحات تختلف استنادا للاستخدام، فعلى سبيل المثال يطلق مصطلح(Microbial ecology )على بيئة الكائنات الحية الدقيقة والمصطلح (Ecology ) على فرع من فروع علم الحياة والذي يعبر عن العلاقة بين الكائنات الحية و بيئاتها.

2- التعريف الاصطلاحي للبيئة:

تعرف البيئة بانتا "كل ما يحيط بالإنسان من ظواهر حية وغير حية وليس للإنسان أي أثر في وجودها، وتتمثل هذه الظواهر والمعطيات البيئية في البيئة والتضاريس والمناخ والتربة والنباتات والحيوانات ولاشك أن البيئة الطبيعية هذه تختلف من منطقة إلى أخرى تبعا لنوعية المعطيات المكونة لها"[3].

ويعرفها الباحث ريكاردوس مؤسس جمعية أصدقاء الطبيعة على أنها " مجموعة العوامل الطبيعية المحيطة التي تؤثر على الكائن الحي أو التي تحدد نظام حياة مجموعة من الكائنات الحية المتواجدة في مكان ما وتؤلف وحدة ايكولوجية مترابطة".[4]

ولقد أعطى مؤتمر ستوكهولم 1972 فهما متسعا للبيئة بحيث أصبحت تدل على أكثر من مجرد عناصر طبيعية (ماء،هواء ،تربة ،معادن، مصادر للطاقة، نباتات وحيوانات) بل هي رصيد الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته.[5] وحسب ذات المؤتمر فقد تم تقسيم البيئة إلى ثلاثة عناصر وهي[6]:

---

[1] - عارف صالح مخلف، الادارة البيئية " الحماية الادارية للبيئة "، دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص: 31.

[2] - عبد الوهاب رجب هاشم بن صادق، جرائم البيئة وسبل المواجهة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الطبعة الأولى، 2006، ص: 11 .

[3] - راتب سعود: الإنسان و البيئة، دار الحامد للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2003، ص: 18.

[4] - كمال رزيق، دور الدولة في حماية البيئة، مجلة الباحث، العدد الخامس، دورية أكاديمية محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية،جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2007، ص: 96.

[5] - رشيد الحمد محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، سلسلة عالم المعرفة ،إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص: 24.

[6] - عبد المجيد قدي ومنور أوسرير ومحمد حمو، الإقتصاد البيئي، دار الخلدونية للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص ص: 36-37.

البيئة الطبيعية: وتتكون من أربعة نظم مترابطة وهي: الغلاف الجوي، الغلاف المائي، اليابسة، والمحيط الجوي، بما تشمله هذه الأنظمة من ماء وهواء وتربة ومعادن، ومصادر للطاقة بالإضافة إلى النباتات والحيوانات، وهذه جميعها تمثل الموارد التي أتاحها الله سبحانه وتعالى للإنسان كي يحصل منها على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى.

البيئة البيولوجية: وتشمل الإنسان الفرد وأسرته ومجتمعه، وكذلك الكائنات الحية في المحيط الجوي، وتعد البيئة البيولوجية جزءا من البيئة الطبيعية.

ج- البيئة الاجتماعية: ويقصد بها ذلك الإطار من العلاقات الذي يحدد ماهية علاقة حياة الإنسان مع غيره، ذلك الإطار من العلاقات الذي هو أساس في تنظيم أي جماعة من الجماعات سواء بين أفرادها بعضهم ببعض في بيئة ما، أو بين جماعات متباينة أو متشابهة.

**المحور الثاني: المشاكل البيئية**

**أولا: تعريف المشكلة البيئية وأسبابها**

تعني المشكلة البيئية بحدوث اختلال في توازن النظام البيئي، ويحدث اختلال توازن النظام البيئي عندما يتم التأثير على أحد مكوناته أو أكثر، فتتأثر بقية المكونات وتتبدل العلاقات القائمة بينها، فيصبح غير قادر على الحفاظ على توازنه السابق، [1] ويمكن القول أيضا أن المشاكل البيئية مثل حرائق الغابات، حرائق المراعي، اشتعال الغاز والنفط، الضوضاء، الإشعاعات الضارة، زيادة كبيرة جدا في عدد سكان العالم، العمران، التصحر، استنزاف الأوزون، تلوث الهواء والماء والتربة، استنزاف الموارد الطبيعية، نفايات كثيرة يضاف إلى ذلك الكثير من الملوثات كل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار البيئة.

يعود منشأ المشكلات البيئية إلى أسباب طبيعية أو بشرية:

الأسباب الطبيعية: فقد ينشأ الاختلال في توازن النظم البيئية نتيجة لتغير بعض الظروف الطبيعية كالحرارة أو الإمطار أو الجفاف مما يؤدي إلى تبدل المناخ كما إن الفيضانات المدمرة أو حرائق الغابات تؤدي إلى هجرة العديد من الكائنات الحية أو انقراضها أو قد ينشأ اختلال توازن النظم البيئية بسبب إنشاء مصنع كيمياويات أو بسبب الحروب.

المشكلات البيئية الناتجة عن النشاطات البشرية:

الإنسان كائن متميز في البيئة، وهو أكثر الكائنات تأثيرا فيها، وقد كان للتطور العلمي والتقني والنمو الاجتماعي والاقتصادي أثره على النظم البيئية، حيث أدت أنشطة الإنسان الواعية أو غير الواعية في شتى المجالات (العمران،الزراعة ،الصناعة ،التعدين ...) إلى الإخلال بتوازن الكثير من النظم البيئية، فالتوازن البيئي يرتبط بشكل كبير بسلوك الإنسان الصحيح نحو مكونات البيئة، وان التقنية لا خوف منها على توازن البيئة إذا أحسن استخدامها، وقد تسهم إعادة تدوير المواد باستخدام التقنية في تخفيف أزمات البيئة.

**ثانيا: المشاكل البيئية العالمية**

لعل أهم المشاكل البيئية التي يعاني منها العالم هي:

1- ارتفاع حرارة الأرض: "إن ظاهرة الاحتباس الحراري (GLOBAL WARNING ) تعني تركيز غاز $CO_2$ في الغلاف الجوي، ونسبته في الهواء تقدر ب 300 جزء بالمليون في الهواء الجاف وهذا الغاز يزداد تركيزه بصورة مستمرة، والخطر يكمن في أنه " يؤدي إلى الإقلال من انتشار الحرارة في جو الكرة الأرضية إلى الفضاء الخارجي بفعل تأثير البيت الزجاجي، مما يسبب ارتفاع معدلات درجات الحرارة على سطح المعمورة.[1]

و"يتوقع بعض العلماء أن من آثار هذه الغازات أن ترتفع درجة حرارة العالم بحلول منتصف القرن القادم بين درجتين و 5 درجات مئوية، وهذا الارتفاع المتوقع في درجة الحرارة سيخلف حالة من الفوضى البيئية المدمرة بما في ذلك ذوبان القمم الجليدية، وارتفاع مستويات البحار، وتوسع المحيطات واندثار آلاف الجزر، وتهديد المدن والموانئ والمنشآت الساحلية، كذلك سيؤدي إلى تعرض مناطق للجفاف ومناطق أخرى في العالم إلى فيضانات وسيول بما يؤدي إلى اختفاء مساحات واسعة من الأرض الزراعية، كما سوف يترتب على هذه التغيرات البيئية آثار اقتصادية واجتماعية بالغة الأهمية، قد تتمثل في انخفاض الإنتاج الزراعي والحيواني العالمي، وتتمثل أيضا في تشريد أعداد هائلة من السكان وخلق عشرات الملايين من اللاجئين البيئيين الجدد في العالم، والذين يلجؤون إلى أماكن أخرى من العالم تكون آمنة بيئيا.

2- تآكل طبقة الأوزون: الأوزون هو عبارة عن طبقة من غاز عديم اللون والرائحة تحيط بالغلاف الجوي للأرض وتحميها من أشعة الشمس فوق البنفسجية، وعنصر الأوزون موجود في طبقات الجو بدرجات تركيز تختلف باختلاف المسافة عن سطح الأرض، وعندما تزداد درجة تركيز الغازات الصناعية بالقرب من سطح الأرض فان ذلك سيؤدي إلى تدمير تلك الطبقة الرقيقة من الأوزون،[2] فتسرب غاز فلوريد الكربون إلى الغلاف الجوي المنبعث من الطائرات النفاثة وصواريخ الفضاء والتفجيرات النووية بالإضافة إلى أنشطة أخرى يمارسها سكان الأرض يؤدي إلي نقص تركيز الأوزون، من أهم المضار المترتبة عن هذه المشكلة أضرار تصيب الإنسان كالإصابة بسرطان الجلد، الإصابة بمرض المياه البيضاء في العيون، حدوث تلف في الحامض النووي D.N.A المركز في نوبات الجلد الموجودة تحت البشرة الخارجية، ( هذا الحامض هو المسؤول عن نقل الصفات الوراثية)، حدوث أمراض متعددة في الجهاز التنفسي، والنزلات الصدرية والأزمات الصدرية وضعف جهاز المناعة عند الإنسان، ونرى أن الحيوانات هي الأخرى لم تنجو من الأذى، وإن كانت الكبيرة منها التي تمتاز بوجود الشعر أو الصوف أو الريش أقل ضررا بالإصابة بسرطان الجلد من الحيوانات الصغيرة ولكنها في حالة تأثرها بكمية إشعاع مرتفعة تصاب بأمراض العيون والجلد عدا التغيرات الجينية التي تحدث طفرات عديدة، لما وجد قدر كبير من الأشعة فوق البنفسجية يؤثر على الثروة السمكية.

---

[1] - راتب سعود، مرجع سابق ، ص:55.

[2] - محمدي فوزي أبو السعود، رمضان محمد مقلد، احمد رمضان نعمة الله و إيمان ناصف عطية، اقتصاديات الموارد والبيئة، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص:352.

3- تدمير الغابات الاستوائية: تغطي الأشجار ثلث مساحة الكرة الأرضية وهي تساعد في اعتدال المناخ وتحمي إمدادات المياه وتتغذى عليها ملايين الأنواع بالإضافة إلى منافع أخرى، لكن هذه الغابات تتعرض إلى هجمة بشرية شرسة، فقد اجتثت نصف الغابات المشرفة على مجمعات المياه التي يعتمد عليها نصف سكان العالم، وخلال أربعين سنة خلت اجتثت حوالي 50 % من الغابات الاستوائية لغايات الوقود وتجارة الأخشاب وإيجاد المراعي كما أن هناك 250 مليون مزارع يقطعون الغابات الاستوائية أو يحرقونها لإيجاد مزارع لها.[1]

4- مشكلة التلوث: أن من أخطر المشكلات البيئية التي تواجه البشرية اليوم هو التلوث الذي يمثل " الأضرار التي تلحق النظام البيئي وتنتقص من قدرته على توفير حياة صحية من الناحية البدنية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية للإنسان".[2]

هناك عدة صور للتلوث نذكر منها:[3]

أ- تلوث الهواء: هو إدخال مباشر أو غير مباشر لأية مادة إلى الغلاف الجوي بالكمية التي تؤثر على نوعية الغلاف الجوي وتركيبته، بحيث ينجم عن ذلك آثار ضارة على الإنسان والبيئة والأنظمة البيئية والموارد الطبيعية، وعلى إمكان الانتفاع من البيئة وعناصرها بوجه عام".

ب- تلوث المياه: وهو" وجود الملوثات والعناصر غير المرغوب فيها في المياه بكميات ونسب كبيرة، أو بشكل يعيق استعمال المياه للأغراض المختلفة كالشرب والري والتبريد وغيرها."

ج - تلوث التربة الزراعية: يعرف تلوث الأراضي الزراعية بأنه":الفساد الذي يصيب الأراضي الزراعية فيغير من صفاتها وخواصها الطبيعية أو الكيميائية أو الحيوية، أو يغير من تركيبها بشكل يجعلها تؤثر سلبا - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - على من يعيش فوق سطحها من إنسان وحيوان ونبات."

د - تلوث الغذاء: ويمكن تعريف تلوث الغذاء بأنه":فساد الأغذية وتلفها بسبب احتوائها على جراثيم و فيروسات أو مواد كيميائية (أو مشعة)، أو تعرضها لإحدى هذه المواد، بما يؤدى إلى حدوث تغير في تركيبها أو خواصها، بما يؤدى إلى الإضرار بمن يتناول هذه الأغذية.

هـ - التلوث بالضوضاء(التلوث الضوضائي): يعرف التلوث الضوضائي بأنه:تلك الضوضاء التي زادت حدتها وشدتها، وخرجت عن المألوف والطبيعي، وذلك إلى الحد الذي يسبب الأذى والضرر للإنسان والحيوان والنبات وكل مكونات البيئة."

5- استنزاف موارد البيئة: تكمن مشكلة الاستنزاف في أن ما يستخرج ويستهلك في إحدى الفترات يتاح في فترة أخرى،[4]ولقد أدى تزايد عدد السكان في العالم وبالتحديد في دول العالم النامي في سعي الإنسان للحفاظ

---

[1] - محمد الصيرفي، السياحة والبيئة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2007، ص:322.

[2] - رمضان محمد مقلد واحمد رمضان نعمة الله وعفاف عبد العزيز عايد، اقتصاديات الموارد والبيئة، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2004، ص:365.

[3] - حسن احمد شحاتة، البيئة والتلوث والمواجهة " دراسة تحليلية "، ص ص: 19- 20. www.Kotobarabia.com

[4] - أنطوني فيشر، ترجمة عبد المنعم إبراهيم عبد المنعم، احمد يوسف عبد الخير، سرور علي إبراهيم سرور وخالد بن عبد الله بن مقرن آل سعود، اقتصاديات الموارد والبيئة، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2002، ص:42.

على حياته فقد اتجه إلى استنفاد واستنزاف ما في البيئة من مواد وطاقات، وبخاصة استنزاف الموارد البيئية غير المتجددة، وقد تنبهت معظم المجتمعات البشرية والهيئات الدولية والمحلية والحكومية والأهلية والمحافل العلمية البيئية إلى خطورة، مشكلة الانفجار السكاني واستنزاف الثروات البيئية بطريقة عشوائية غير منظمة .[1]

6- التصحر: يشير التصحر إلى تآكل طبقة التربة المنتجة وتعرضها لعوامل التعرية، وانخفاض محتوى الخصوبة العضوي فيها، وتدهور طاقة التربة على الاحتفاظ بالماء ويؤدي كل هذا إلى انخفاض إنتاجية الأرض بدرجة كبيرة.[2] ويفقد العالم بمعدل 28 مليون هكتار سنويا لتصبح صحراء أو أراضي ذات إنتاجية حضرية و تشكل التربة التي يمكن استعمالها في للزراعة بدون قيود 11% فقط بالعالم بينما الباقي يعتبر تربة ذات قيود على الزراعة بسبب الجفاف والضغط المعدني والمياه الزائدة .... الخ.[3]

7- تدهور المناطق الساحلية: يعيش 60 % من سكان العالم أي حوالي 3 مليارات نسمة على الشواطئ أو على مسافات لا تبعد أكثر من مائة كيلومتر من السواحل البحرية وتتأثر هذه المناطق بمحولات الأنهار ومياه الصرف الصحية من الأراضي البعيدة والمياه المنزلية والصناعية والنفايات الصلبة وملوثات البواخر والبقع النفطية ونمو الطحالب المفرط الذي يستنفذ الأوكسجين من الماء ويخنق الحياة البحرية، كما تستنزف الموارد البحرية بالصيد الجائر.[4]

**المحور الثالث: الآثار الناجمة عن المشاكل البيئية بالمواقع السياحية:**

**أولا: مشكلة التلوث وتأثيرها على السياحة:**

تعد مشكلة التلوث من أكبر المشاكل التي تؤثر على السياحة، وتتمثل أهم الآثار السلبية للتلوث على المغريات السياحية فيمايلي :[5]

1- التلوث يؤثر على تزاوج الطيور: تمثل الطيور- بجميع أنواعها– احد المغريات السياحية المهمة، ومما لاشك فيه أن تلوث البيئة يؤثر على حياة جميع الكائنات الحية، ومنها الطيور، وذلك من خلال الهواء الملوث والغذاء الملوث، والذي يؤدي إلى هلاكها أو مرضها، ففي دراسة أجريت بجامعة "توركو" في فنلندا على 500 عش لهذه العصافير الجميلة، تبين أن تلوث الهواء يؤثر على ألوان ريشها ويجعله باهتا، مما يقلل فرص تزاوجها وتكاثرها. حيث يعد ريش العصفور بألوانه الزاهية من عناصر جذب الإناث لإتمام عملية التزاوج والتكاثر، وقد لاحظ العلماء أن وجود هذه العصافير بالقرب من مصنع لسبك المعادن، وتعرضها إلى أكاسيد الكبريت، وجزيئات صادرة عن انصهار المعادن الثقيلة، مثل: الرصاص والزنك والنيكل ، قد أدى إلى قلة كثافة وانطفاء بريق الريش الذي يغطي منطقة الصدر لدى صغار العصافير، ولاحظ العلماء أن تعداد صغار العصافير الملونة يقل بصورة كبيرة في المناطق التي تحتوي على نسب عالية من التلوث.

---

[1] – راتب سعود، مرجع سابق، ص:47.

[2] – عبد القادر محمد عبد القادر عطية، اتجاهات حديثة في التنمية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص:183.

[3] – محمد الصيرفي ، مرجع سابق، ص:321.

[4] – نفس المرجع السابق، ص:320.

[5] – حسن احمد شحاتة، التلوث البيئي وإعاقة السياحة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص ص:120 – 128.

2- التلوث يدمر الشعب المرجانية: تعد الشعب المرجانية من أهم المغريات السياحية التي تجذب السائحين إلى مناطق معينة، فالبحر الأحمر مثلا يعد من المجاري المائية الغنية بالشعب المرجانية النادرة ذات الألوان الجميلة، والتي تكسب مياه ذلك البحر اللون الأحمر، وهي من أهم مناطق الجذب السياحي، حيث يستمتع السائحون بالغوص في المياه ومشاهدة هذه الشعب المرجانية ذات الألوان الجذابة الجميلة، لكن التلوث أفسدها فقد أوضح تقرير لإحدى الجماعات العالمية المهتمة بالبيئة أن خمس الشعب المرجانية قد دمرت بالفعل وأن 50% من الكم المتبقي مهدد بالتلف على المدى الطويل، وذلك بسبب الارتفاع المستمر لمستوى البحر، والذي يرجع العلماء أسبابه لظاهرة الاحتباس الحراري، كما أن هناك العديد من سلالات الأسماك التي تعتمد على الشعب المرجانية سواء لتامين الغذاء أو للحماية، وبذلك فان تدمير الشعاب يعني تهديد هذه السلالات بالانقراض.

3- التلوث يصيب الشواطئ: تعتبر الشواطئ من أماكن الترفيه والاستمتاع، لكن التلوث نال منها، فقد كشف تحقيق أجري سنة 1988 في أربع دول من دول البحر الأبيض المتوسط (اسبانيا، فرنسا ،اليونان وايطاليا) أن هناك شاطئ من بين كل أربعة شواطئ غير صالح للاستحمام من شدة تلوث المياه، كما ثبت أن شاطئ "بوندي" بمدينة سيدني باستراليا، والذي يعد ثالث الشواطئ بها في أهميته السياحية، غير صالح للاستعمال لمدة يومين من كل خمسة أيام بسبب مخلفات الصرف الصحي، وقد اثر ذلك سلبا عن السياحة بتلك المدينة، حيث انخفض إيراد السياحة بنسبة 35%، ونشاهد اليوم ظاهرة التلوث بمخلفات البترول في كل مكان فهي تلوث مياه كثير من الشواطئ، وتلوث رمالها في المدن الساحلية، وقد تختلط بعض هذه المخلفات البترولية السوداء بالرمال الناعمة فتفسد جمالها، وتلوث كل من يخاطر بالاستحمام في هذه المياه، أو حتى يفكر في مجرد الاستلقاء على هذه الرمال.

4- " النحر" يأكل الشواطئ ": في تحذير عالمي وجهته البحرية الانجليزية للدول المطلة على حوض البحر المتوسط من خلال تقرير جاء فيه أن مركز التموج بالبحر المتوسط تحرك في اتجاه الجنوب، مما يعني تعرض بعض المدن لأخطار تآكل شواطئها، وبالتالي تعرضها للغرق، ولقد أحصى العلماء بعض المناطق التي يمكن أن تتأثر بهذا الارتفاع في مستوى المياه، فوجدوا أنها نحو (700) مدينة ساحلية، ولقد قدرت الولايات المتحدة أن إنقاذ شواطئها سيلزمه إنفاق حوالي (300) مليار دولار تقريبا.

5- الأمطار الحمضية وآثارها السلبية: تعد الأمطار الحمضية أحد الآثار السلبية الناتجة عن تلوث الهواء الجوي بأكاسيد الكبريت(SOX) وأكاسيد النيتروجين(NOX)التي تتصاعد إلى الهواء الجوي لتشكل مع بخار الماء حمض الكبريت($H_2SO_4$) وحمض النيتريك($HNO_3$) وملح كبريتات النشادر$(NH_4)_2SO_4$ تذوب في ماء المطر، الذي يسقط على الأرض على هيئة "الأمطار الحمضية " التي أصبحت من أكبر المشكل التي يعاني منها العالم، ففي لندن يلاحظ تفتت بعض أحجار "برج لندن " وكنيسة "وستمنستر آبي" كما يشاهد ذلك بشكل واضح في كنيسة "سانت بول"، التي أقيمت عام 1765، وقد بلغ عمق التآكل في بعض أحجارها الجيرية نحو بوصة كاملة، نتيجة التفاعل بين هذه الأحجار وغاز ثاني أكسيد الكبريت($SO_2$) وحمض الكبريت($H_2SO_4$) المحمل بهما ضباب لندن الشهير، بالإضافة إلى الأمطار الحمضية التي تسقط على مدينة " لندن" من حين لآخر، أما في السويد نجد نحو

20000 من بحيراتها البالغ عددها 90000 بحيرة قد تأثرت بدرجات متفاوتة بالحموضة وأن حوالي 4000 بحيرة منها نقصت فيها الثروة السمكية أو اختفت كليا.[1]

**ثانيا: مشاكل بيئية أخرى وتأثيرها على السياحة**

1- ظاهرة تغير المناخ (الاحتباس الحراري): أن ارتفاع درجة الحرارة الناتج عن زيادة كمية تركيز غاز $CO_2$ في الجو يؤدي إلى ذوبان الجليد، ففي أوائل التسعينات عل سبيل المثال لوحظ على مدى عدة سنوات متعاقبة ندرة الجليد في أوروبا مما اثر عكسيا على منتجعات التزحلق Skiresorts، ولاشك أن ارتفاع درجة حرارة الكون كان لها اثر على سمك طبقة الجليد مما اثر عكسيا على تلك الرياضة وأدى إلى قصر موسم التزحلق وسبب خسائر للمنتجعات المتخصصة في رياضة التزحلق على الجليد، [2] كما أن ذوبان الجليد الموجود عند القطبين يزيد من احتمالات حدوث فيضانات مدمرة قد تأتي على عديد من المدن وتدمرها، وينتج عن هذه الظاهرة ازدياد البخار من مياه البحار والمحيطات والمسطحات المائية بصفة عامة، مما يؤدي إلى زيادة الأمطار في بعض المناطق وقلتها في مناطق أخرى، وهذا يعني أن " حزام المطر" الموجود حاليا سيتحرك، وتصبح بعض المناطق الخضرة شبه قاحلة أو قاحلة وبالعكس، وبالتالي يؤثر كل ما سبق على المناطق السياحية الموجودة. ويمكن القول أن الخريطة السياحية بأكملها قابلة للتغيير خلال القرن الحادي والعشرون ميلادي ، فهناك مدن سياحية سوف تندثر، وهناك شواطئ سوف تختفي، وهناك حدائق وغابات سوف تتحول إلى صحاري، وبالعكس.

2- طبقة الأوزون: يمكن أن يؤثر ثقب الأوزون على أنشطة السياحة ووقت الفراغ ، نحن نعلم أن طبقة الأوزون هي طبقة من الغاز حول الأرض من مميزاتها أنها تمتص الأشعة فوق البنفسجية للشمس وتمنع وصولها إلى سطح الأرض علما بان هذه الأشعة تسبب بعض الأمراض مثل سرطان الجلد، وقد تسبب غاز الفريون أو ما يعرف ب CFCS أي غاز الكلورو فلور كربون المنبعث من علب السبراي والثلاجات في وجود ثقب طبقة الأوزون يسمح بوصول كميات كبيرة من الأشعة فوق البنفسجية للأرض، من المتوقع إذن أن يؤثر هذا الخطر على الطلب السياحة التي يكون دافعها الاستجمام وقضاء الإجازات حول الشواطئ والاستمتاع بكمامات الشمس.[3]

3- معاول الهدم: تعد الآثار التاريخية (المساجد، والمعابد، والوكالات، والمسلات، والطواحين) ثروة قومية لا تقدر بمال، فهي شاهد حي على عصر من عصور التاريخ التي بزغت وازدهرت في فترة ما، فنجد أن هناك أفراد وهيئات وجمعيات تهتم بموضوع الآثار التاريخية والتراث الإنساني، نظرا لما تحققه هذه الآثار من نهضة سياحية تسهم بقدر كبير في تحقيق التنمية الاقتصادية، ولكن هناك عوامل بيئية تنتج عن إهمال الإنسان، ويمكن أن نسميها" معاول الهدم"، هذه "المعاول" أتت على الكثير من الآثار التاريخية المهمة في الفترة الأخيرة. ويمكن تحديد المياه الجوفية،

[1] - مزباني نور الدين وقحام وهيبة، التوعية البيئية ودورها في تحقيق التنمية المستدامة، الملتقى الوطني الخامس حول اقتصاد البيئة وأثره على التنمية المستدامة، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة، يومي 11 و12 نوفمبر 2008، ص:03.

[2] - محمد البنا، اقتصاديات السياحة والفندقة، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2009، ص:355.

[3] - نفس المرجع السابق، ص:357.

والقمامة، والحرائق، كأكثر معاول الهدم في عصرنا الحديث، إضافة إلى الإهمال الذي أصبح سائدا في كل مناحي حياتنا.[1]

**المحور الرابع: مشكلة التآكل الساحلي وتأثيرها على شاطئ مامايا برومانيا:**

**أولا: وصف المنطقة ( مامايا ):**

يعرف ساحل البحر الأسود الروماني برماله الناعمة الدقيقة وشواطئه الآمنة بسيطة الانحدار، وتتسم مياه البحر الأسود بقلة الملوحة مقارنة بالبحار الداخلية الأخرى (17% فقط).

تتميز هذه المنطقة بعدم وجود مد وتيارات، يكون البحر في أغلب أيام فصل الصيف هادئا، ويتصف المناخ عند الارتفاعات المتوسطة والمنخفضة بأنه معتدل يميل إلى الجفاف، ويحدد هذا فصلا طويلا يمتد من ماي إلى أكتوبر. يمكن مشاهدة منظر خلاب للغروب من الجانب الشرقي من الساحل الذي يظل منيرا لفترة طويلة جدا تصل إلى 14 ساعة في اليوم في قلب فصل الصيف.

تعتبر مامايا وجهة مناسبة جدا للعائلات نظرا لشاطئها الآمن الذي يمتد بطول 8 كم، وتحده أشجار الكمثرى البرية والمعروف برماله الناعمة الرقيقة.

تعود تسمية مامايا وفقا للأسطورة، خلقت الآلهة مامايا للم شمل الأميرة المخطوفة مع ابنتها التي ظلت محبوسة على الشاطئ تبكي وتقول مامايا! مامايا!. هذا المنتجع هو أقدم المنتجعات الرومانية على البحر الأسود، أقيم عام 1906 على لسان ضيق من اليابسة بين بحيرة سيولغيول (واحدة من أكبر بحيرات المياه العذبة في رومانيا) والبحر الأسود، ويقع على بعد 5 كم شمالي كونستانتا.

يكتظ شاطئ مامايا بأعلى تركيزات الأنشطة السياحية وشهد تآكلا شديدا .

**الشكل رقم (01): يوضح موقع شاطئ مامايا**

[1] – حسن احمد شحاتة، قضايا بيئية، دار النشر الالكتروني، ص:44، www.kotobarabia.com

**المصدر**: http://www.coastlearn.org/eg/casestudies_mamaia.html شوهد يوم 2018/01/30 على الساعة 21:21.

**ثانيا: أسباب التآكل الساحلي وتأثيره على شاطئ مامايا**

أدى إنشاء المصانع الهيدروليكية الفنية على الدانوب وروافده إلى حدوث انخفاض شديد من حمل الرسوبيات للدانوب، مما ترتب عنه عواقب سلبية على توازن الرسوبيات الساحلية، بالإضافة إلى ذلك تعارضت المصانع الهيدروليكية الفنية والأشغال في المرفأ مع انسياب التيار، وهو ما ترتب عليه حدوث انخفاض في الرسوبيات الساحلية وتسبب في حدوث تآكل حاد، وخاصة على شاطئ مامايا، ولقد أنشئت أنواع مختلفة من أشغال الحماية الهيدروليكية الفنية في الجزء الجنوبي من الساحل التي تعرضت لأكبر تأثير من التآكل.

يمثل التآكل الساحلي مشكلة خاصة في مامايا نظرا لمد حاجز الأمواج في مرفأ ميديا (طوله 5 كم) والذي يعمل كحاجز أمام التيارات الجارية من الشمال إلى الجنوب، وهذا الحاجز يؤدي إلى انحراف مسار الرسوبيات الناتجة عن المد حيث تنساب بعيدا عن الشاطئ في الاتجاه الجنوب الشرقي، ومن ثم تحول شاطئ مامايا إلى خليج يفتقر تقريبا إلى الرسوبيات الواردة بشكل كلي، وهناك انخفاض عام في الوارد من الرسوبيات في المنطقة الساحلية بعد إقامة السدود على نهر الدانوب، مما أضاف إلى تفاقم التآكل.

في شتاء عام 1988، دمر الجزء الجنوبي من الشاطئ بشكل هائل بسبب التآكل، وتراجع الخط الساحلي إلى 59 متر في الفترة بين 1966-1988، وتم تآكل 88900 متر مربع من سطح الشاطئ، كان من المطلوب اتخاذ تدابير حماية عاجلة لشاطئ مامايا (6 مصدات أمواج وتغذية صناعية)، وبعد تنفيذ الحماية الساحلية،

تراجع الخط الشاطئي إلى 35 متر فقط وفي منطقة صغيرة، وتم تسجيل تراكم بلغت أقصى قيمة له 15 مترا في الفترة بين 1978 و1995.[1]

**الشكل رقم (02): يوضح الفرق في الجزء الجنوبي من شاطئ مامايا قبل إنشاء مرفأ ميديا وبعده**

الجزء الجنوبي من شاطئ مامايا عام 1961 قبل إنشاء مرفأ ميديا الجزء الجنوبي من شاطئ مامايا عام 1986 – بعد ذلك

**المصدر**: http://www.coastlearn.org/eg/casestudies_mamaia.html شوهد يوم 2018 /01/30 على الساعة 21:21.

[1] - http://www.coastlearn.org/eg/casestudies_mamaia.html/01/30 شوهد يوم 2018 على الساعة 21:21.

**ثالثا: آثار الحماية الساحلية**

يزداد معدل استخدام تغذية الشاطئ باعتباره خيارا إداريا "لينا" وأكثر قابلية، وذلك مقارنة بإقامة حواجز الأمواج والمصدات "الأكثر صلابة" والمصممة هندسيا.

تشتمل مزايا تغذية الشاطئ كخيار إداري ضمن ما تشتمل على النتائج الجمالية الإيجابية التي عادة ما ترفع من القيمة الترفيهية وتقلل من إمكانية التسبب في حدوث التآكل عكس اتجاه التدفق، وتم تطبيق تغذية الشاطئ في مامايا لإعادة شحن الشاطئ المتآكل بمادة رملية مناسبة، ولكن للأسف تبين أن المادة الرملية التي استخدمت كانت ناعمة للغاية ولم يمكن العثور على مادة تضاهي الأصل تماما، وتضمنت المبادئ التوجيهية على مبدأ وجوب أن تتوافق المادة المستخدمة في التزويد من حيث الشكل والحجم مع المادة الموجودة في الشاطئ المحلي، وفي حالة شاطئ مامايا أهمل هذا العنصر، وثمة مبدأ آخر هام وجوهري تم أيضا إغفاله هو ضرورة تجنب المتناقضات عندما تكون المادة الشاطئية رقيقة للغاية (مثلا من بحيرة سيوتغيول)، لأن هذا يسبب عكارة في المكان ومشاكل في احتباس المياه.

تمثلت النتائج في تحسين معدلات التآكل التي كانت أعلى من العادي في بيئة من هذا النوع، كما أن آثار حواجز الأمواج إيجابية إلى حد ما، تبدد طاقة الأمواج، وتقلل قوة الأمواج. ونتيجة لذلك، نجد أن الجزء الجنوبي من شاطئ مامايا محمي بشكل جزئي من التآكل، وتلك الأماكن فقط الواقعة في ظل حواجز الأمواج هي التي تمكن الشاطئ من العودة إلى نصابه، وتكشف ملامح ما تحت سطح البحر في المياه الضحلة في المنطقة المحمية في شاطئ مامايا حدوث تحسن في مستويات التساوي العمقي (-1 إلى -4) في اتجاه البحر في نهاية الحواجز.

أما الجوانب السلبية التي يمكن ذكرها فيما يتعلق بمصدات الأمواج هي:

- منظر غير جمالي لمصدات الأمواج.
- انهيار الأطراف في مصدات الأمواج بفعل التآكل.
- حدوث تغيرات في اتجاه التيار يستحث تآكل الشاطئ فيما بين المصدات.
- امتداد عملية التآكل لتصل إلى منطقة الشاطئ غير المحمية.

وتمثلت الآثار غير المرغوب فيها في:

- حدوث تغيرات هامة في ملامح الشواطئ.
- انخفاض نقل الرسوبيات.
- جودة مياه الاستحمام في فصل الصيف.
- هجرة الكائنات رباعية الأرجل بين مصدات الأمواج.

**الشكل رقم (03): يوضح مصدات الأمواج بشاطئ مامايا**

**المصدر**: http://www.coastlearn.org/eg/casestudies_mamaia.html شوهد يوم 01/30/ 2018 على الساعة 21:21.

**رابعا: خطر حدوث التآكل الساحلي**

يعود السبب في الخطر المحتمل بحدوث التآكل في شاطئ مامايا إلى حقيقة أنه عبارة عن شريط رملي ضيق معرض للقوى الهيدرو ديناميكية ويفتقر إلى ورود الرسوبيات، وتم تنفيذ تدابير حماية ساحلية في ظل حقبة النظام الشيوعي عندما تأثرت مامايا تأثرا كبيرا بالتآكل، تدمرت البنية الأساسية والأنشطة السياحية، واختفى جزء كبير من الشاطئ، كما اختفى أيضا التريض على الشاطئ، وإذا استمرت عملية التآكل بنفس الوتيرة ولم يتخذ أي إجراء مناسب لحماية الشواطئ، فمن المحتمل أن يواجه الشاطئ والمنتجع خطر الدمار في حالة هبوب عاصفة قوية في المستقبل.

**خامسا: تأثير التآكل الساحلي على القدرة السياحية بشاطئ مامايا**

يتمتع منتجع مامايا بأكبر قدرة سياحية بطول ساحل البحر الأسود الروماني، حيث يوجد به 26474 سرير في 61 فندق (1 نجمة – 5 نجوم)، وترتبط به بحيرة سيوتغيول والبحر الأسود شمال كونستانتا، أنشئ هذا المنتجع عام 1906 عندما تم بناء أول مبنى استحمامي، ازدهر هذا المنتجع بعد عام 1919 مع إنشاء الكازينو والفيلات التي تفوح منها رائحة الثراء والترف والتي أصبحت مقر إقامة الملك فرديناند.

وفي المرحلة الثانية في بداية الستينيات، أنشئت أول فنادق، وأصبح المنتجع الجديد مشهوراً في الجزء الجنوبي الشرقي في أوروبا بسبب شاطئه ذي الرمال الناعمة.

ويوضح هذا الجدول تدفقات السياح بالنسبة لكل المنتجعات البحرية من الجزء الجنوبي للساحل الروماني، بما في ذلك مامايا في الفترة ( 1997 -2001)، حيث يلاحظ تراجع إجمالي السياح بعد سنة 1999، وهذا راجع إلى مشكل التآكل الساحلي بشاطئ مامايا:

**جدول رقم (01) تدفقات السياح بالجزء الجنوبي للساحل الروماني (1997– 2001)**

| تدفقات السياح | 19 97 | 19 98 | 19 99 | 20 00 | 20 01 |
|---|---|---|---|---|---|
| السياح الأجانب | 72 452 | 61 998 | 48 275 | 43 817 | 58 025 |
| السياح المحليون | 78 2084 | 84 4056 | 72 0648 | 71 3927 | 68 7479 |
| إجمالي السياح | 85 4536 | 90 6054 | 76 8923 | 75 7789 | 74 5504 |

**المصدر**: http://www.coastlearn.org/eg/casestudies_mamaia.html شوهد يوم 01/30/ 2018 على الساعة 21:21.

**خاتمة:**

تنطوي السياحة على إبراز المعالم الجمالية للبيئة فكلما كانت البيئة نظيفة وصحية ازدهرت السياحة وانتعش الاقتصاد، أما إذا كان هناك مشاكل بيئية فان السياحة تتأثر جدا بالمشاكل البيئية المختلفة، حيث تعاني المناطق التي بها مشاكل بيئية من تناقص في الأعداد ونوعية السياح، وهو ما يؤدي بالتالي إلى تناقص الفوائد الاقتصادية للمجتمعات المحلية.

تؤدي الأعمال التنموية إلى إحداث أثر على الوسط الساحلي والبحري يتموقع أساسا في الشواطئ التي تتميز بدرجة كبيرة من التعمير وتمركز للأنشطة، وتتمثل الأضرار بالبيئة في هذه المناطق في فساد نوعية المياه والرواسب البحرية وتراجع التنوع البيولوجي وتزايد حدة انجراف الشواطئ، الاحتلال الفوضوي وغير الانتقائي للشواطئ وسوء استغلال الموارد الصيدية .

شهد سطح شاطئ مامايا الممتد على ساحل بطول 1.5 كم تقلص بنسبة 65% تقريبا في الفترة من 1966- 1988، وبلغت المساحة المخصصة لكل سائح 4 قدم مربع، ويعني هذا القدر من الفاقد في الشاطئ حدوث انخفاض في إجمالي القدرة السياحية بحوالي 11000 سائح خلال الـ 22 سنة القادمة.

خلصت دراستنا إلى تقديم التوصيات التالية من أجل خلق بيئة ساحلية بشاطئ مامايا جذابة ومستقرة وآمنة، تحتوي على مياه نظيفة وعلى موائل ساحلية صحية، من الضروري تنمية السياحة الساحلية المستدامة ذات إدارة جيدة، وتعتبر إدارة المناطق الساحلية المتكاملة من أفضل الأساليب لتحقيق هذا الهدف وذلك من خلال:

- ضمان نظافة المياه والهواء مع الحفاظ على النظم البيئية في حالة جيدة.
- خلق بيئة ترفيهية آمنة من خلال إدارة المخاطر الساحلية مثل التآكل والعواصف والفيضانات، توفير مستويات مناسبة من الأمان لمن يركبون المراكب ومن يسبحون وغيرهم من مستخدمي المياه.
- بذل الجهود الرامية من أجل استعادة القيمة الترفيهية والجذابة للشواطئ.
- ممارسة سياسات لحماية الحياة البرية والبيئات المحيطة.

مجلة التراث

J-ALT

2017/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# القول المختار في تفسير قوله تعالى ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾

الأستاذ أحمد بن فارس السلوم قسم الدراسات الإسلامية كلية الآداب، جامعة الملك فيصل.

**الملخص:**

يتناول هذا البحث تفسير آية من كتاب الله، وهي قوله عز وجل في الآية الثامنة من سورة النمل في قصة مناجاة موسى عليه السلام: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ ﴾، وإنما اخترت هذه الآية لأنها من مشكل التفسير، حيث كثر اختلاف العلماء فيها، وتعددت أقوالهم، ولذا فهي نموذج لما يجب أن يكون عليه الباحث في اختلاف المفسرين في التفسير، ويهدف هذا البحث إلى كشف الإشكال عن الآية، وبيان الراجح فيها، لما لذلك من أثر في العقيدة والتفسير، وقد جاء في عدة مباحث بينت فيها بالتحليل مفردات الآية الكريمة، ثم ختمت ذلك بمصادر البحث.

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنَّ العلوم المتعلقة بالقرآن هي أشرف العلوم، وهي تنقسم إلى قسمين، قسم يتعلق به من حيث الألفاظ، وقسم يتعلق به من حيث المعنى، ومن العلوم التي تتعلق به من حيث المعنى هو علم التفسير.

وقد اعتنى العلماء بالتفسير، ورووه عن أهله، ودونوا فيه الكتب، ووضعوا له القواعد، وصنفوا قسما منه تحت عنوان: مشكل التفسير، وقد ألفوا فيه مؤلفات على حيالها، ولا شك أن مشكل التفسير من الأهمية بمكان، فهو من دقيق العلم الذي قال فيه الشافعي رحمه الله: من تعلم علمًا فليدقِّق فيه، لئلا يضيع دقيق العلم[1].

وهذا البحث من دقيق علم التفسير، وقد عنونته بـ: القول المختار في تفسير قوله تعالى ﴿**أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ**﴾[النمل:8]، حيث إن هذه الآية من مشكل القرآن، وقد اختلف العلماء في تأويلها على أقوال كثيرة، فجاء هذا البحث يهدف كشف الإشكال عن هذه الاية، وبيان المعنى الصحيح لها، بما تقتضيه أصول التفسير وقواعده.

وتكمن أهمية هذا البحث في كون هذه الآية مما اختلف تفسير المتقدمين والمتأخرين لها، وكثرة فيها الأقوال، حتى إن القارئ ليتحير من كثرتها، في حين إن بعض المفسرين تجاوزها دون تفسير، فعُدَّتْ هذه الآية من فَوات التفاسير عند بعضهم.

واقتضت طبيعة البحث أنْ أجعله في مقدمة وأربعة مباحث:

المبحث الأول: المعنى الإجمالي للآية.

المبحث الثاني: معنى البركة.

المبحث الثالث: هل كانت نارا أم نورا.

المبحث الرابع: معنى من في النار.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي النقدي، فاستقرأت أقوال المفسرين، من مصادرها الأصلية، ثم عرضت هذه الأقوال على قوانين النقد المذكورة في كتب علوم القرآن وأصول التفسير.

واللهَ أسأل أن يلهمني الرشد والصواب، وأن يوفقني لما يحب ويرضى، والله ولي التوفيق..

**المبحث الأول: المعنى الإجمالي للآية**

ذكر القرآن الكريم قصة موسى عليه السلام في مواضع كثيرة، إلا أن قصة ابتداء الوحي إليه جاءت مجملة في سورة النازعات، ومبيّنة في سور طه والنمل والقصص.

فقال تعالى في سورة النازعات[16]: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.

[1] رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى 377/1.

وقال في سورة طه [9-12] ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ (9) إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (10) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.

وقال في سورة النمل [7-9] ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (7) فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (8) يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

وقال في سورة القصص [29-30] ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (29) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

فدل مجموع هذه الآيات أن موسى عليه السلام لما خاف من فرعون وقومه خرج إلى مدين فمكث هناك عشر سنين، وهو الأجل الذي قضاه عند الرجل الصالح في مدين، كما ثبت في الصحيح عن سعيد بن جبير، قال: سألني يهودي من أهل الحيرة أي الأجلين قضى موسى، قلت: لا أدري، حتى أقدم على حبر العرب فأسأله، فقدمت، فسألت ابن عباس، فقال: «قضى أكثرهما، وأطيبهما إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال فعل»[1] ، فلما انقضى الأجل سار بأهله وما معه من مال يريد قومه، فقد رُويَ عن أنس بن مالك أنه قال: لما دعا نبيّ الله موسى صاحبه إلى الأجل الذي كان بينهما، قال له صاحبه: كلّ شاة ولدت على غير لونها فلك ولد، فعمد، فرفع حيالا على الماء، فلما رأت الحيال، فزعت، فجالت جولة فولدن كلهنّ بُلقًا، إلا شاة واحدة، فذهب بأولادهنّ ذلك العام[2].

قال ابن كثير: "قالوا: كان موسى قد اشتاق إلى بلاده وأهله، فعزم على زيارتهم في خفية من فرعون وقومه، فتحمل بأهله وما كان معه من الغنم التي وهبها له صهره، فسلك بهم في ليلة مطيرة مظلمة باردة، فنزل منزلا فجعل كلما أورى زنده لا يضيء شيئا، فتعجب من ذلك، فبينما هو كذلك إذ آنس من جانب الطور نارًا أي: رأى نارًا تضيء له على بعد، فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا أي: حتى أذهب إليها، لعلي آتيكم منها بخبر، وذلك لأنه قد أضل الطريق، أو جذوة من النار أي: قطعة منها لعلكم تتدفؤون بها من البرد[3].

وكان ذلك لما بلغ موسى عليه السلام الوادي المقدس طوى، فهناك أحس بالنار في شق الوادي عند الطور عن يمينه[4]، فلما أتاها موسى عليه السلام ناداه الله من عند الشجرة التي كانت هناك.

---

[1] صحيح البخاري 2684، وفي لفظ عند الطبري في التفسير 568/19: قضى موسى آخر الأجلين.

[2] جامع البيان للطبري 570/19.

[3] تفسير القرآن العظيم لابن كثير 234/6.

[4] كما قال مجاهد، ورواه عنه ابن جرير 572/19.

"قال الله تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن﴾ أي: من جانب الوادي مما يلي الجبل عن يمينه من ناحية الغرب، كما قال تعالى ﴿وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر﴾ ، فهذا مما يرشد إلى أن موسى قصد النار إلى جهة القبلة، والجبل الغربي عن يمينه، والنار وجدها تضطرم في شجرة خضراء[1] في لحف الجبل مما يلي الوادي، فوقف باهتا في أمرها، فناداه ربه: ﴿من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة﴾"[2].

وقد ذكرت الآيات الكريمات أوائل هذه المناجاة بين موسى وربه، ففي سورة طه قال له: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.

وقال في سورة النمل ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (8) يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾.

وقال في سورة القصص قال: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

فإن قيل أي ذلك كان؟ فالجواب: أنَّ الآيات بمجموعها ذكرت ما قاله الله عز وجل له وناداه به، وزادت بعضها على بعض فجاءت بمجموعها مجموع ما ناداه به، وهذه إحدى فوائد تعدد القصص في القرآن، ثم أفاضت السور الثلاث بباقي المناجاة العظيمة التي نبئ فيها موسى عليه السلام وأرسل إلى فرعون ومن معه.

وقد اختصت سورة النمل عند ذكر هذه المناجاة الكريمة: بذكر البركة لمن في النار ولمن حولها، فقال الله عز وجل ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (8) يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾.

وقد وقع في هذه الآية اختلاف كثير بين أهل العلم، ولم يقع اختلاف في تفسير آيات مناجاة موسى وربه كما وقع في هذه الآية، وذلك في موضعين: الأول: معرفة من في النار، والثاني من حولها.

وهذا ما سنبحثه في المباحث التالية.

---

[1] وقد اختلف العلماء في تحديد ماهية هذه الشجرة، والقرآن الكريم والسنة النبوية طويا ذكر نوعها، إذ لم يكن في تحديد النوع فائدة، ولكن بعض العلماء اجتهد في تحديد نوعها معتمدا على بعض الروايات الإسرائيلية، فقيل شجرة عوسج وقيل عليق وقيل سمرة، انظر اختلافهم في ذلك في تفسير الطبري 573/19، 248/7، والثعلبي وابن كثير 234/6.

ولعل أصح ما ذكر في ذلك ما رواه الطبري عن ابن مسعود قال: رأيت الشجرة التي نودي منها موسى عليه السلام، شجرة عَنّاء خضراء ترفّ أه قال ابن كثير: إسناده مقارب أه(234/6).

[2] تفسير ابن كثير 234/6.

**المبحث الثاني: معنى البركة.**

أوَّل المناجاة وردت في سورة النمل بقوله: بورك.. وهو فعلٌ مبني لما لم يسمَّ فاعله.

وأصل البرْك صدْر البعير، يقال: برك البعير: ألقى بركه، واعتبر منه معنى اللزوم فقيل: ابتركوا في الحرب، أي: ثبتوا ولازموا موضع الحرب[1]. قال الإمام ابن فارس: "الباء والراء والكاف أصل واحد، وهو ثبات الشيء، ثم يتفرع فروعا يقارب بعضها بعضا.. قال الخليل: البركة من الزيادة والنماء، والتبريك: أن تدعو بالبركة"[2]. والمبارك: ما فيه ذلك الخير[3]، والعرب تقول: باركك الله وبارك فيك وبارك عليك[4].

وأما البركة في الاصطلاح: فهي ثبوت الخير الإلهي في الشيء[5].

وهذه البركة لا تثبت إلاَّ بدليل شرعي.

ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يُحس، وعلى وجه لا يُحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة: هو مبارك، وفيه بركة، وإلى هذه الزيادة أشير بما روي أنه: «لا ينقص مال من صدقة»[6] لا إلى النقصان المحسوس حسب ما قال بعض الخاسرين، حيث قيل له ذلك، فقال: بيني وبينك الميزان![7].

ولأنَّ البركة من الله عز وجل، قيل: تبارك الله ، وفي معناه أقوال:

الأول: هو تفاعل من البركة، كأن معناه جاء بكل بركة[8]، وقال الحسن: مجيء البركة مِن قبله[9]. قال الثعلبي: معنى هذه الصفة ثبت ودام بما لم يزل ولا زال، وأصل البركة الثبوت يقال : برك الطير على الماء وبرك البعير ، ويقال : تبارك الله، ولا يقال لله مُتبارك أو مُبارك، لأنّه ينتهى في صفاته وأسمائه إلى حيث ورد التوقيف أهـ[10].

الثاني: تعظَّم الله، وهو قول الضحاك.

الثالث: خالق البركة، قاله إبراهيم[11]. وهو وإن كان صحيح المعنى لكنه غريب في التفسير.

قال الماوردي –مفرعا معنى تبارك على معنى البركة- : وفي البركة ثلاثة أقاويل :

---

[1] مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص119.

[2] معجم مقاييس اللغة 230/1.

[3] مفردات الفاظ القران 119.

[4] معاني القرآن للفراء 286/2.

[5] مفردات ألفاظ القرآن 119.

[6] أخرجه مسلم في صحيحه، ولفظه: «ما نقصت صدقة من مال» في باب البر والصلة رقم (2588)

[7] مفردات ألفاظ القرآن 120

[8] الكشف والبيان 122/7، وهو من قول الثعلبي وجعله البغوي من قول ابن عباس، وليس كذلك.

[9] معالم التنزيل 69/6. وقد عد الماوردي في النكت والعيون 130/4 قول الحسن وما قبله قولين مختلفين، وهما في الحقيقة قول واحد.

[10] الكشف والبيان 123/7

[11] النكت والعيون 130/4، ولم يبين من إبراهيم هذا؟

أحدها : العلو، الثاني : الزيادة ، الثالث : العظمة، فيكون تأويله على الوجه الأول : تعالى[1]، وعلى الوجه الثاني تزايد ، وعلى الوجه الثالث : تعاظم أهـ.

واستصحاب المعنى اللغوي يرجح الأول، وهو أن تبارك تفاعل من البركة، والمعنى: مجيء البركة منه سبحانه وتعالى، إلا أن المعاني المذكورة صحيحة كذلك.

وعند النظر في المواضع التي ذُكرت فيها هذه اللفظة الشريفة فإننا نجد أنها ذُكرت في تسعة مواضع، ابتدأ بها الباري آية أو ختم بها آية، في سياق اختصاصه سبحانه وتعالى بالخيرات، وفي كل آية تنبيه على خيرات ليست في غيرها..

نبه على هذا المعنى الراغب الأصفهاني فقال: وقوله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجا﴾ [الفرقان/61] فتنبيه على ما يفيضه علينا من نعمه بواسطة هذه البروج والنيرات المذكورة في هذه الآية، وكل موضع ذكر فيه لفظ "تبارك" فهو تنبيه على اختصاصه تعالى بالخيرات المذكورة مع ذكر "تبارك". وقوله تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون/14]، ﴿تبارك الذي نزل الفرقان﴾ [الفرقان/1]، ﴿تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات﴾[الفرقان/10]، ﴿فتبارك الله رب العالمين﴾ [غافر/64]، ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ [الملك/1].

كل ذلك تنبيه على اختصاصه تعالى بالخيرات المذكورة مع ذكر «تبارك» اهـ[2].

وقد وصف القرآن الكريم تسعة أشياء بأنها مُباركة، وهي:

1-الكعبة التي هي قبلة للعالمين، قال تعالى ﴿أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا﴾ [آل عمران/96].

2-القرآن الكريم فقال ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك﴾ [الأنعام/ 92]، ﴿هذا ذكر مبارك أنزلناه﴾ [الأنبياء/50]، وقال: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك﴾ [الأنعام/155]، ﴿وهذا ذكر مبارك أنزلناه﴾[الأنبياء/ 50]، وصفه بذلك "تنبيها على ما يفيض عليه من الخيرات"[3].

3-عيسى عليه السلام قال تعالى: ﴿وجعلني مباركا﴾ [مريم/31] "أي: موضع الخيرات الإلهية"[4].

4-المكان المبارك، وهو "المنْزل الَّذى قُصِد، لا على التعيين"[5] قال تعالى ﴿وقل رب أنزلني منزلا مباركا﴾[المؤمنون/] أي حيث يوجد الخير الإلهي[6].

5-المكان الذي ناجى الله فيه موسى الكليم : ﴿في البقعة المباركة﴾[النمل/8].

6-شجرة الزيتون ، ﴿يوقد من شجرة مباركة﴾[النور/35].

---

[1] وهو اختيار صاحب الجلالين، انظر حاشية الصاوي 150/3، وأبي السعود 200/6.

[2] مفردات ألفاظ القرآن ص120

[3] مفردات ألفاظ القرآن 119.

[4] مفردات ألفاظ القرآن 119

[5] بصائر ذوي التمييز .

[6] مفردات الفاظ القرآن 119.

7- التحية، وهو السّلام شِعَار المسلمين ، ﴿فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة﴾[النور/61].

8- فى ليلة القَدْر التي هي موسم الرّحمة والغفران للعاصين والمذنبين: قال تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾ [الدخان/3].

9- المطر الَّذى به حياة المتنفِّسين، قال تعالى: ﴿ونزلنا من السماء ماء مباركا﴾ [ق/9] .

قال الراغب: فبركة ماء السماء هي ما نبه عليه بقوله: ﴿لم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه﴾ [الزمر/21]، وبقوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض﴾ [المؤمنون/18][1].

فهذه الأشياء وُصفت في القرآن بأنها مباركة، وفي القرآن الكريم خمسة أشياء أخرى بارك الله عليها أو فيها أو حولها:

1-على إبراهيم الخليل وأولاده وآل بيته: ﴿وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ﴾ [الصافات/113]، ﴿رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[هود/73].

2-على نوح وعلى أمم ممن معه: ﴿يا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ﴾الآية[هود/48].

3- في الأَرض: ﴿وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[فصلت/10].

4- الذي في النار التي ناجى منها موسى ليلة طور سينين ومن حولها ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[النمل/8].

5-حول المسجد الأَقصى: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾[الإسراء/1].

فصار مجموع ما ذكر بالبركة في القرآن الكريم أربعة عشر شيئًا.

تنبيه: لا خلاف بين العلماء أن البركة من الله، ولذا لا يصح قول: أبارك لفلان.. حيث يجري هذا على لسان العوام، ومرادهم: أهنيء فلان..، فإن أريد البركة فيقال: بارك الله لفلان.. ونحو ذلك.

[1] مفردات ألفاظ القرآن 119

**المبحث الثالث: هل كانت نارا أم نورًا.**

اختلف علماء التفسير في معنى النار التي بارك الله تعالى بمن فيها، ومع أن ذكر النار في الآية متأخر على ذكر مَن فيها، إلا أنني قدمتُ الحديث عن معنى النار لأن اختلافهم في من في النار مرتبط في تحديد معنى النار.

وللعلماء في هذه النار قولان:

الأول: إنَّ المراد النور، وأنها كانت نورًا لكن عبر بالنار لأنَّ موسى عليه السلام ظنها نارا[1].

وهذا قول محمد بن كعب، قال: في قوله: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ ﴾ نور الرحمن، والنور هو الله ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وهذا القول هو المشهور عن ابن عباس، فقد قال: لم تكن نارًا، إنما كانت نورًا يتوهج، وفي رواية عن ابن عباس: نور رب العالمين"[3].

قال الثعلبي: قالوا: كانت النار نوره عزَّ وجلّ ، وإنّما ذكره بلفظ النّار لأنّ موسى حسبه ناراً ، والعرب تضع أحدهما موضع الآخر أهـ[4].

القول الثاني: أنها كانت نارًا حقيقة، كما سمى الله عز وجل.

فعن سعيد بن جبير، أنه قال: حجاب العزّة، وحجاب المِلكَ، وحجاب السلطان، وحجاب النار، وهي تلك النار التي نودي منها. قال: وحجاب النور، وحجاب الغمام، وحجاب الماء..[5].

والراجح: في هذا أنها كانت نورا لكن ظنَّه موسى عليه السلام نارا، فعبر القرآن على ما ظن موسى عليه السلام، وبهذا جاء التفسير عن ابن عباس وعامة المفسرين، والله أعلم.

**المبحث الرابع: معنى (من في النار)**

هذه الجزء من الآية من المواضع التي أشكلت على كثير من المفسرين، وقد سلكوا فيها مسالك شتى كما سنذكره عنهم، واختلفوا في تفسيرها على عدة أقوال، وترك بعض المفسرين الكلام عليها، كابن كثير رحمه الله، فإنه فسر ما قبلها وما بعدها، وترك هذا الموضع دون بيان، وقال: فوقف موسى متعجبا مما رأى، فنودي ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ ﴾، قال ابن عباس: أي قدس أهـ ولم يذكر معنى من الذي في النار.

هذا، وقد اختلف المفسرون في هذه الآية إلى أقوال كثيرة، وسأذكرها، ثم أبين حقيقتها:

1-القول الأول: ﴿ مَن فِي النَّارِ ﴾ عنى جلَّ جلاله بذلك نفسه، وهو الذي كان في النار، لكن على معنى أن النار نوره. وهو يروى عن ابن عباس، وله عنه طريقان:

---

[1] زاد المسير 353/3.

[2] رواه ابن جرير في تفسيره 429/19.

[3] تفسير ابن كثير .

[4] الكشف والبيان 189/6، ونقله البغوي في تفسيره.

[5] رواه ابن جرير في تفسيره 429/19.

الطريق الأولى: من رواية عطية العوفي عنه، ولفظه: " فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ " يَعْنِي نَفْسَهُ، قَالَ:"كَانَ نُورُ رَبِّ الْعَالَمِينَ فِي الشَّجَرَةِ وَمِنْ حَوْلِهَا"، رواه ابن جرير وابن أبي حاتم [1].

وعطية العوفي وأبناؤه الرواة عنه ضعفاء، وهذه نسخة في التفسير يرويها عطية عن ابن عباس وهي نسخة ضعيفة.[2].

الطريق الثانية عن ابن عباس: يرويها مُعَاوِيَةُ بْنُ هِشَامٍ ويحيى بن آدم، ثنا شَرِيكٌ، عَنْ عَطَاء بن السائب، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: " فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ " ، قَالَ:"اللَّهُ فِي النُّورِ، وَنُودِيَ مِنَ النُّورِ" رواه ابن جرير وابن أبي حاتم[3]".

فهذا الإسناد قواه الذهبي في "العلو"[4]، وقال: إنه صالح[5].

---

[1] رواه أحمد في السنة 582، وابن جرير ، 428/19، وابن أبي حاتم.

[2] ويخرج منها ابن جرير وابن أبي حاتم كثيرا، من طريق محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطية العوفي فيما كتب إلي، حدثني أبي، حدثني عمي الحسين، عن أبيه، عن جده عطية العوفي عن ابن عباس. أما ابن جرير فقد سمع من محمد هذا، وأما ابن أبي حاتم فقد روى عنه مكاتبة، ولابن جرير أسانيد أخرى عن عطية، هذا أشهرها. وعلى ضعف عطية فقد كان يدلس تدليسا خبيثا، قال الإمام أحمد: بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير، وكان يكنى بأبي سعيد فيقول: قال أبو سعيد.قال الذهبي: يعنى يوهم أنه الخدرى (ميزان الاعتدال 80/3).

[3] رواه ابن أبي حاتم، ورواه عبدالله بن أحمد بن حنبل في السنة (582)، ومن طريقه النجاد في الرد على خلق القرآن 68: من طريق يحيى بن آدم عن شريك، ولفظه: ان بورك من في النار قال الله ومن حولها قال الملائكة أهـ

[4] العلو للذهبي (87/1).

[5] وفي هذا نظر من جهتين: الأولى: ضعف رجاله، فإنَّ شريك بن عبدالله النخعي سيء الحفظ، وقد تفرد به فيما وقفت عليه. وشريك ولي القضاء سنة 150 بواسط، فاشتغل به، فقلَّ ضبطه وكثر غلطه، ولذلك كان قديم حديثه خيرا من حديثه، فمن سمع منه قبل المائة وخمسين فهو أمثل. قال ابن حبان (الثقات 444/6): ولى القضاء بواسط سنة خمسين ومائة ثم ولى الكوفة بعد ذلك ومات بالكوفة سنة سبع أو ثمان وسبعين ومائة وكان في آخر أمره يخطىء فيما يروى تغير عليه حفظه فسماع المتقدمين عنه الذين سمعوا منه بواسط ليس فيه تخليط مثل يزيد بن هارون وإسحاق الأزرق وسماع المتأخرين عنه بالكوفة فيه أوهام كثيرة أهـ. قال الفلاس: كان يحيى لا يحدث عن شريك وكان عبد الرحمن بن مهدى يحدث عنه. وروى ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (367/4) أنه قيل: ليحيى بن سعيد: يقولون إنما خلط شريك بآخرة، فقال ما زال مخلطا. وقال: سألت أبي عن شريك وأبي الأحوص أيهما أحب إليك قال شريك أحب الى شريك صدوق، وهو أحب الى من أبي الأحوص وقد كان له أغاليط. وسألت أبا زرعة عن شريك يحتج بحديثه؟ قال: كان كثير الحديث صاحب وهم يغلط أحيانا، فقال له فضل الصائغ: إن شريكا حدث بواسط بأحاديث بواطيل، فقال أبو زرعة: لا تقل بواطيل أهـ. وهذا الحديث لم أر عند مخرجيه من طريق أهل واسط، إنما رواه عنه الكوفيون، أمثال معاوية بن هشام الكوفي.

وشيخ شريك فيه: هو عطاء بن السائب، وهو مختلط، بل هو من أشهرهم، ورواية شريك عنه بعد الاختلاط.

فقد قال ابن حجر رحمه الله: في التهذيب: فيحصل لنا من مجموع كلامهم أن سفيان الثوري وشعبة وزهيرا وزائدة وحماد بن زيد وأيوب عنه صحيح ومن عداهم يتوقف فيه الا حماد بن سلمة فاختلف قولهم والظاهر أنه سمع منه مرتين مرة مع أيوب كما يومي إليه كلام الدارقطني ومرة بعد ذلك لما دخل إليهم البصرة وسمع منه مع جرير وذويه والله أعلم أهـ.

والثانية: المخالفة. فقد خولف فيه معاوية بن هشام، فرواه الحماني عن شريك بإسناده فجعله من قول سعيد مقطوعا عليه، أخرجه ابن ابي حاتم، وهكذا أخرجه ابن جرير من طريق ورقاء عن عطاء بن السائب عنه قوله رواه ابن جرير (428/19)، وابن ابي حاتم ولفظه: "نَادَاهُ وَهُوَ فِي النُّورِ" أهـ.ومعاوية بن هشام فيه ضعف، قال الذهبي في الكاشف: ثقة ، و كان بصيرا بعلم شريك ، قال ابن معين : صالح ، و ليس بذاك ، وقال ابن حجر في التقريب: صدوق له أو هام. والذي خالفه هو يحيى بن عبدالحميد بن عبدالرحمن الحماني، كوفي حافظ، لكن اتهم بسرقة الحديث..والله أعلم.

وهذا التفسير هو قول أبي صخر، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه قال: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ ، قَالَ: إِنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَى شَاطِئِ الْوَادِي يَرْعَى غَنَمَهُ، فَلَمَّا رَأَتِ الْغَنَمُ النَّارَ نَفَرَتْ، فَقَامَ مُوسَى فَصَاحَ بِهَا، فَاجْتَمَعَتْ، ثُمَّ نَفَرَتِ الثَّانِيَةَ، ثُمَّ قَامَ فَصَاحَ بِهَا فَاجْتَمَعَتْ، ثُمَّ نَفَرَتِ، الثَّالِثَةَ، فَلَمَّا قَامَ أَبْصَرَ النَّارَ فَسَارَ إِلَيْهَا فَلَمَّا أَتَاهَا ﴿نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ ، قَالَ:"إِنَّهَا لَمْ تَكُنْ نَارًا وَلَكِنَّهُ كَانَ نُورَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ الَّذِي كَانَ فِي ذَلِكَ النُّورِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ النُّورُ مِنْهُ وَمُوسَى حَوْلَهُ".

وقال به عكرمة، ولفظه: ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾، قَالَ: "كَانَ اللَّهُ فِي نُورِهِ".

وهو قول الزجَّاج فإنه قال: جاء في التفسير أن من في النار هاهنا نور الله عز وجل ومن حولها الملائكة وقيل نور الله[1].

وقد استنكر بعضهم هذا القول، لأنَّه فهم منه معنى فاسداً في زعمه، وهو أنَّ الله عز وجل يحل في الأشياء، تعالى الله عن ذلك، لأنَّ "في" تفيد الظرفية، قال السيوطي: "في" حرف جر له معان، أشهرها الظرفية مكانا أو زمانا أهـ[2].

وقال المبرد: "في" معناها ما استوعاه الوعاء، نحو قولك: الناس في مكان كذا وفلان في الدار[3].

فظنوا على هذا أنَّ هذا التفسير يفيد حلول الله عز وجل في النار، وأن النار صارت ظرفا له، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فردوا هذا القول، وسلكوا في رده مسالك:

الأول: إهماله وعدم الاعتبار به، فلا يذكرونه في تفاسيرهم.

الثاني: إنكاره، قال الرازي: والمعنى تبارك من في النور، وذلك هو الله سبحانه ومن حولها يعني الملائكة وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وإن كنا نقطع بأن هذه الرواية موضوعة مختلقة[4].

الثالث: تأويله، وسيأتي طرف من أقوال المؤلين.

ولذا قال الثعلبي: وتأويل هذا القول أنّه كان فيها لا على معنى تمكُّن الأجسام، لكن على معنى أنّه نادى موسى منها، وأسمعه كلامه من جهتها وأظهر له ربوبيته من ناحيتها، وهو كما روي أنّه مكتوب في التوراة : جاء الله عزّ وجلّ من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران ، فمجيئه عزَّ وجلّ من سيناء بعثته موسى منها ، ومن ساعير بعثته المسيح بها ، واستعلانه من جبال فاران بعثه المصطفى صلى الله عليه وسلم وفاران مكة ، وقالوا : كانت النار نوره عزَّ وجلّ ، وإنّما ذكره بلفظ النّار لأنّ موسى حسبه ناراً ، والعرب تضع أحدهما موضع الآخر أهـ[5].

هذا وقد رد هذا القول الشنقيطي وقال: وهذا القول بعيد من ظاهر القرآن، ولا ينبغي أن يطلق على الله أنه في النار التي في الشجرة، سواء قلنا: إنها نار أو نور، سبحانه جل وعلا عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله!

---

[1] معاني القرآن 109/4.

[2] الاتقان في علوم القرآن 166/1.

والظرفية هي حلول الشيء غيره، حقيقة نحو الماء في الكوز، أو مجازا نحو النجاة في الصدق (التعريفات للجرجاني 186).

[3] المقتضب 45/1.

[4] مفاتيح الغيب 544/24.

[5] الكشف والبيان 189/6، ونقله البغوي في تفسيره.

ثم ذكر بعض التأويلات فردها، وختم بقوله: إنه أصاب في تنزيهه لله عن تلك العبارات، ولم يصب فيما ذكر من التأويل اهـ.

قلت: تنزيه الله عز وجل لا يكون بالتأويل للآيات من غير بينات، فإنه ما اضطر للتأويل إلا لأنه فهم منه معانٍ فاسدة، تقتضيها حالة التشبيه بالمحسوس، فقاس على المخلوقين فأوَّل، والحق أن هذا القول المروي عن بعض السلف لا يفهم منه ولا يفيد أن الله عز وجل حلَّ في النار، وذلك لأمرين:

الأول: أن النار هي نوره سبحانه وتعالى، وقالوا: إنما سماها نارا لأنَّ موسى ظنها نارا، فلم يكن سبحانه قد حلَّ في النار، تعالى الله عن ذلك، إنما كان ذلك نوره، ويدل على هذا المعنى حديث:

عمرو بن مرة عن أبي عبيدة عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه، حجابه النور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره» ثم قرأ أبو عبيدة ﴿أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. هكذا رواه المسعودي عن عمرو بن مرة[1].

وفي لفظ له: «حجابه النار»[2].

لكن رواه غير المسعودي من الثقات كالأعمش فلم يذكر قراءة أبي عبيدة للآية، وهو من هذا الوجه مخرج في صحيح مسلم[3].

وقوله: سبحات وجهه أي نور وجهه[4].

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ : يُقَالُ السُّبْحَةُ : إِنَّهَا جَلالُ وَجْهِهِ وَنُورُهُ ، وَمِنْهُ قِيلَ : سُبْحَانَ اللهِ إِنَّمَا هُوَ تَعْظِيمٌ لَهُ وَتَنْزِيهٌ [5].

الثاني: أن لهذا شبيه في القرآن والسنة، مثل تجليه سبحانه وتعالى للجبل، ومجيئه يوم القيامة، ونزوله إلى السماء الدنيا، وهذه الآية من هذا القبيل[6].

ولذا قال ابن تيمية: من ظنَّ أن ما يوصف به الرب عز وجل لا يكون إلا مثل ما توصف به أبدان بني آدم، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان، وأصل هذا : أن قربه سبحانه ودنوه من بعض مخلوقاته لا يستلزم أن تخلو ذاته من فوق العرش، بل هو فوق العرش، ويقرب من خلقه كيف شاء، كما قال ذلك من قاله من السلف، وهذا كقربه إلى موسى لما كلمه من الشجرة، قال تعالى : ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم

---

[1] رواه ابن ماجة في السنن (196).

[2] مسند الطيالسي 493، الكشف والبيان 190/7.

[3] صحيح مسلم (463).

وقد رواه عمرو بن عبدالغفار عن الأعمش فذكر فيه قراءة الآية، رواه الطبراني في الأوسط (6025) ولكن عمرا متروك الحديث كما في الجرح والتعديل 246/6.

وقد تابع الأعمش العلاء بن المسيب رواه ابن حبان (266).

[4] كما في تفسير الطبري 329/17.

[5] الأسماء والصفات للبيهقي (672).

[6] انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية 131/1.

بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَاءهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.. ثم ذكر الآثار التي أخرجها ابن أبي حاتم، وقد مر ذكرها[1].

فحاصل هذا القول أنَّ الله عز وجل قرب من موسى وكلمه من هذه البقعة، فرأى موسى نور الله، وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "نورٌ أنى اراه"[2].

وفي الآية معنى آخر لا يتضاد مع ما سبق: وهو أن (في) بمعنى (على) أي: بورك الذي على النار، وهو يفيد إثبات العلو لله عز وجل، وتكون هذه الآية كقوله تعالى ﴿يدُ اللهِ فَوقَ أيْدِيهِمْ﴾.

وهذا المعنى تحتمله لغة العرب، ولا يتناقض مع كونه سبحانه عنى ذاته، لأنه سبحانه عال على خلقه في كل حال، وسبيل هذا القرب سبيل النزول كل ليلة.

و(في) ترد كثيرا في اللغة ويراد بها (على) وهذا كثير في القرآن.

فقد ترجم ابن قتيبة رحمه الله : باب دخول بعض حروف الصفات مكان بعض، في مكان على، قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ أي على جذوع النخل أهـ[3].

قال المبرد: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ أي: على، وقال: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ أي يستمعون عليه ، وقال الشاعر:

هم صلبوا العبدي في جذع نخلة فلا عطست شيبان إلا بأجدعا[4]

وقال المحاسبي في فهم القرآن [5]: قوله أأمنتم من في السماء يعني فوق العرش، والعرش على السماء، لأنَّ من قد كان فوق كل شيء على السماء في السماء، وقد قال مثل ذلك في قوله تعالى ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة/1]يعني على الأرض، لا يريد الدخول في جوفها، وكذلك قوله يتيهون في الأرض يعني على الأرض، لا يريد الدخول في جوفها..اهـ.

فيكون المعنى: بورك من على النار ، وهو سبحانه وتعالى، فهذا الوجه يؤيد كذلك قول من قال إن المراد هو الله عز وجل، ويكون قرب الله عز وجل ومناجاة موسى عليه السلام لا يتنافى مع علوه على عرشه واستوائه عليه.

لكن هذا لا يتجه إلا على القول بأنها نار وليست نورا، مع أن الراجح أن موسى رأى نورا فظنه نارا.

---

[1] شرح حديث النزول 99-101.

[2] رواه مسلم في الصحيح 291.

[3] تاويل مشكل القرآن ص567.

وكذلك ترد على بمعنى في ، انظر تفسير الطبري (317/11) (219/19) في تفسير ﴿ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان﴾﴿إذ وقفوا على النار﴾﴿ليس على الأعمى حرج﴾.

[4] المقتضب 319/2.

[5] ونقله في الحموية الكبرى ص68

2-القول الثاني: "بوركت النار".

وعلى هذا القول فإنَّ من هنا تكون زائدة[1]، وهو مروي عن مجاهد، ونسبه لابن عباس[2]، قال: نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ: بوركت النار.

ومثله قول قتادة: نور الله بورك، أخرجه عبدالرزاق[3].

وهو قول محمد بن كعب، رواه عنه موسى بن عبيدة[4]، قال: النار نور الله جل وعز ومن حولها موسى والملائكة صلى الله عليه و سلم[5]. وهو المعنى الذي ذكره الفراء مستدلا بقراءة أبي[6].

قال الشنقيطي: أي: بوركت النار؛ لأنها نور. وبعده عن ظاهر القرآن واضح كما ترى أه

قلت: ما استبعده الشنقيطي ليس ببعيد، ويدل عليه قراءة أبي بن كعب.

ففي مصحف أبي (بوركت النار ومن حولها) هكذا قال قتادة، فيما رواه عنه عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم، وقال بعدها: أما النار فيزعمون انها نور رب العالمين ومن حولها الملائكة أه

وهذا الاسناد إذا نظر فيه المحدث جزم بانقطاعه، إلا أنَّ قتادة كان يتتبع مصاحف الصحابة وينظر فيها، ويستخرج منها التفسير، وروايته عن المصحف لا عن صاحبه، فهي وجادة مقبولة.

على أنه قد جاء من طريق آخر متصل عند الثعلبي، وهو قوله في سياق الاحتجاج لهذا القول: وقال بعضهم : هذه البركة راجعة إلى النار نفسها .. ودليل هذا التأويل ما أخبرنا — فساق الحديث - ... هُشيم قال: أخبرنا سفيان بن حسين، عن يعلى بن مسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : سمعت أُبيّاً يقرؤها : أن بوركت النار ومن حولها .

وتقدير هذا التفسير أنَّ "من" تأتي في الكلام بمعنى "ما"، كقوله سبحانه ﴿وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ﴾[الحجر:20] وقوله ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ﴾ الآية [النور:45] و "ما" قد تكون صلة في كثير من المواضع كقوله ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ﴾[ص:11] و ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾[المؤمنون:40] فمعنى الآية: بورك في النار وفيمن حولها وهم الملائكة وموسى عليه السلام، فسمّى النار مباركة كما سمّى البقعة مباركة فقال: في البقعة المباركة.[7]

---

[1] كما قال الماوردي في النكت والعيون 195/4، وابن الجوزي في زاد المسير 57/6.

[2] رواه ابن جرير 428/19، وابن أبي حاتم ، وإسناده صحيح لا غبار عليه.

[3] تفسير عبدالرزاق 79/3، وإسناده صحيح.

[4] هو موسى بن عبيدة الربذي ضعيف الحديث، من رجال التهذيب.

[5] معاني القرآن للنحاس 116/5.

[6] معاني القرآن للفراء (251/3)

[7] الكشف والبيان للثعلبي 190/6، ومثله في تفسير القرطبي 158/13.

وقد أنكر النحاس هذه القراءات، وقال: وحكى أبو حاتم أن في قراءة أبي وابن عباس ومجاهد (أن بوركت النار ومن حولها) ومثل هذا لا يوجد بإسناد صحيح، ولو صح لكان على التفسير[1]، نقله القرطبي ثم قال: فتكون البركة راجعة إلى النار ومن حولها الملائكة وموسى أهـ.

قلت: وقول النحاس مردود فقد صح إسناد القراءة، ومن علم حجة على من لا يعلم، وهذا القول المروي عن السلف في مؤداه لا يختلف عن القول الأول، فإنهم فسروا النار بالنور، وهو نور وجهه، والله عز وجل عبر عن ذاته بوجهه الكريم في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:27]، فإذا كان هذا نور وجهه فهو نوره، ومعنى بورك نوره أي بورك هو، فمن أنعم النظر في هذين القولين وجد أن الخلاف بينهما إنما هو خلاف تنوع لا خلاف تضاد، ولذلك روي عن ابن عباس رضي الله عنهما القولان جميعًا.

3-القول الثالث: من في النار هم الملائكة.

وهو قول السدي، رواه ابن أبي حاتم عنه.

قال البغوي: و"من في النار" هم الملائكة، وذلك أن النور الذي رآه موسى كان فيه ملائكة لهم زجل بالتقديس والتسبيح، "من حولها" هو موسى لأنه كان بالقرب منها، ولم يكن فيها. وقيل: "من في النار ومن حولها" جميعًا الملائكة. وقيل: "من في النار" موسى و"من حولها" الملائكة، وموسى وإن لم يكن في النار كان قريبًا منها، كما يقال: بلغ فلان المنزل، إذا قرب منه، وإن لم يبلغه بعد.

وهو الأقرب للصواب عند الشنقيطي، فإنه قال: وأقرب الأقوال في معنى الآية إلى ظاهر القرآن العظيم، قول من قال: إن في النار التي هي نور ملائكة وحولها ملائكة وموسى. وأن معنى ﴿بُورِكَ مَن فِي النَّارِ﴾ ، أي: الملائكة الذين هم في ذلك النور ومن حولها. أي وبورك الملائكة الذين هم حولها، وبورك موسى لأنه حولها معهم .

وساوى في الجلالين بين أن تكون من الأولى لموسى والثانية للملائكة وبين العكس[2].

4-القول الرابع: بورك في مَن طلب النار وهو موسى.

قال الواحدي: من في طلب النار وقصدها والمعنى: بورك فيك يا موسى أهـ وهو قول السمرقندي[3].

قال الثعلبي: وقال آخرون : هذا التبريك عائد إلى موسى والملائكة ، ومجاز الآية : بورك من في طلب النار وقصدها بالقرب منها ، وهذا كما يقال : بلغ فلان البلد إذا قرب منه ، وورد فلان الماء لا يريدون أنّه في وسطه ، ويقال : أعطِ مَن في الدار ، يريدون من هو فيها مقيم أو شريك وإن لم يكن في الوقت في الدار ، ونحوها كثير .

---

[1] اعراب القرآن للنحاس 199/3.

[2] وقال في حاشية الصاوي على الجلالين 187/3 على قوله (من في النار ) أي موسى (ومن حولها) أي الملائكة أو العكس: (قوله من في النار) هو نائب فاعل بورك، وهذه تحية لموسى وتكرمة له، قوله : أو العكس، أي فتفسر من الأولى بالملائكة والثانية بموسى، وعلى هذا التفسير فلا يحتاج لتقدير مضاف... لأن موسى إذ ذاك لم يكن في النار حقيقة بل كان في المكان القريب منها أهـ.

[3] في بحر العلوم (573/2)

ومعنى الآية : بورك فيك يا موسى وفي الملائكة الذين حول النار ، وهذا تحيّة من الله سبحانه لموسى وتكرمة له كما حيّا إبراهيم على ألسنة الملائكة حين دخلوا عليه فقالوا : ﴿رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[هود:73][1] .

واختاره الطاهر بن عاشور، فإنه قال: و ﴿مَنْ فِي النَّارِ﴾ مراد به موسى فإنه لما حل في موضع النور صار محيطا به فتلك الإحاطة تشبه إحاطة الظرف بالمظرف، فعبر عنه بـ ﴿مَنْ فِي النَّارِ﴾ وهو نفسه. والعدول عن ذكره بضمير الخطاب كما هو مقتضى الظاهر، أو باسمه العلم إن أريد العدول عن مقتضى الظاهر، لأن في معنى صلة الموصول إيناساً له وتلطفا كقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي "قم أبا تراب" وكثير التلطف بذكر بعض ما التبس به المتلطف به من أحواله. وهذا الكلام خبر هو بشارة لموسى عليه السلام ببركة النبوة.

ومن حول النار: هو جبريل .. فهذا التبريك تبريك ذوات لا تبريك مكان بدليل ذكر ﴿مَنْ﴾ الموصولة في الموضعين، وهو تبريك الاصطفاء الإلهي بالكرامة[2].

5-القول الخامس: بورك النور الذي في النار.ذكره الماوردي ونسبه لابن عيسى[3].

6-القول السادس: مكان النار ومن حولها، أي البقعة المكانية.

قال الزمخشري: ومعنى "بورك من في النار ومن حولها" بورك من في مكان النار، ومن حول مكانها، ومكانها: البقعة التي حصلت فيها، وهي البقعة المباركة المذكورة في قوله تعالى : ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ﴾ [القصص/30] وتدل عليه قراءة أبي: (تباركت الأرض ومن حولها )، وعنه : ( بوركت النار ) والذي بوركت له البقعة ، وبورك من فيها وحواليها حدوث أمر ديني فيها: وهو تكليم الله موسى، واستنباؤه له، وإظهار المعجزات عليه، ورب خير يتجدد في بعض البقاع فينشر الله بركة ذلك الخير في أقاصيها، ويبث آثار يمنه في أباعدها، فكيف بمثل ذلك الأمر العظيم الذي جرى في تلك البقعة.

وقيل: المراد بالمبارك فيهم: موسى والملائكة الحاضرون، والظاهر أنه عام في كل من كان في تلك الأرض وفي تلك الوادي وحواليهما من أرض الشام، ولقد جعل الله أرض الشام بالبركات موسومة في قوله: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/71] وحقت أن تكون كذلك ، فهي مبعث الأنبياء صلوات الله عليهم ومهبط الوحي إليهم وكفاتهم أحياء وأمواتا .أهـ[4]. وربما عبر بعضهم بالبقعة، كما قال البقاعي: من في النار أي بقعتها أهـ[5] . وافقهم على هذا التأويل ابن جزي ، والبيضاوي[6]، وأبو السعود[7]، دليل هؤلاء: قوله تعالى : ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ﴾ [القصص/30].

فحملوا هذه على تلك، ولا يلزم ذلك، فإن التعبير القرآني بـ"من" يأبى ذلك، وكون البقعة مباركة لا يلزم منه أن تكون هي المرادة في الآية الأخرى، فالبقعة مباركة، ومن في النار مبارك كذلك.

---

[1] الكشف والبيان 190/6.

[2] التحرير والتنوير 226/19.

[3] النكت والعيون 195/4.

[4] الكشاف 355/3.

[5] نظم الدرر 410/5.

[6] أنوار التنزيل وأسرار التأويل (171/2).

[7] إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (374/6).

7-القول السابع: التأويل بالقدرة والسلطان.

ذكره الثعلبي بصيغة التمريض، فقال: وقيل معناه : بورك مَن في النار سلطانه وقدرته وفيمن حولها أهـ[1].فهذا التأويل يكون على حذف المضاف، أي من قدرته وسلطانه في النار [2].

قال أبو حيان: و ﴿مَنْ﴾: المشهور أنها لمن يعلم ، فقال ابن عباس ، وابن جبير ، والحسن وغيرهم : أراد تعالى بمن في النار ذاته ، وعبر بعضهم بعبارات شنيعة مردودة بالنسبة إلى الله تعالى، وإذا ثبت ذلك عن ابن عباس ومن ذُكر أوِّلَ على حذفٍ، أي بورك مَن قدرته وسلطانه في النار أهـ.

قلت: وبعده ظاهر، ولذلك رده الشنقيطي فقال: أنه أصاب في تنزيهه لله عن تلك العبارات، ولم يصب فيما ذكر من التأويل.

8-القول الثامن: بوركت الشجرة التي تتقد فيها النار.

نقله الماوردي ، وقال: الشجرة لأنَّ النار اشتعلت فيها وهي خضراء لا تحترق أهـ[3].

قال الشنقيطي: وبعده عن ظاهر القرآن أيضاً واضح كما ترى. وإطلاق لفظة ﴿مَن﴾ على الشجرة وعلى ما في النار من أمر الله غير مستقيم في لغة العرب التي نزل بها القرآن العظيم .

9-القول التاسع: بورك مَن ناداه مِن النار

وهو تأويل ابن الجوزي لقول من قال من السلف بالقول الأول، فإنه قال: المعنى قدس من في النار وهو الله عز وجل قاله ابن عباس والحسن والمعنى قدس من ناداه من النار لا أن الله عز وجل يحل في شيء أهـ [4].

10- القول العاشر: بورك نور الله.

وهو قول الشوكاني، فإنه قال: وحكي عن الحسن وسعيد بن جبير أن المراد بمن في النار هو الله سبحانه: أي نوره وقيل بورك ما في النار من أمر الله سبحانه الذي جعلها على تلك الصفة[5].

11- القول الحادي عشر: بورك من في جوار النار، وبورك من حولها. وهو قول العكبري[6].

12-القول الثاني عشر: بورك غير العقلاء، فالمراد بمن غير العقلاء وهو النور والأمكنة التي حولها. ذكره السمين مصدرا بقيل[7].

هذا، ويمكن أن نلخص هذه الأقوال في ثلاثة:

---

[1] الكشف والبيان 190/6.

[2] ذكره السمين الحلبي في الدر المصون 241/11، وابن عادل في اللباب 113/15.

[3] النكت والعيون 195/4.

[4] زاد المسير 155/6

[5] فتح القدير 181/4.

[6] التبيان 1004/2.

[7] الدر المصون 241/11.

الأول: أن مَن في النار هو سبحانه، ولم تكن نارا بل كانت نورا، وهذا النور نور وجهه، وهو بعض حجبه، وقد قدمنا معنى ذلك وليس أنه حلَّ في النار، ولا يمكن تصور مثل هذا المعنى الفاسد، ويكون قربه من موسى عليه السلام في هذه الآية كتجليه للجبل، وهذا قول السلف من المفسرين.

الثاني: الملائكة هي التي كانت في النور لها زحل بالتسبيح، وهو قول السُّدِّي من السلف تفرد به.

الثالث: مسالك أهل التأويل، فمنهم من قال: بورك مكان النار وبقعتها، والشجرة، وبورك من في النار سلطانه، إلى آخر تلك الأقوال المذكورة آنفا مع أصحابها.

وهذه الأقوال مردودة بقانون التفسير بالمأثور، فإن تفاسير الصحابة والتابعين على خلافها، والقاعدة أن التفسير إذا جاء عن الصحابة والتابعين لم تجز مخالفته، ولا الخروج عنه، ولذا كان الصحيح القول الأول.

وأما الأقوال الواردة في قوله تعالى ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ فتتلخص في ثلاثة:

أحدها: الملائكة، قاله ابن عباس والحسن، والثاني: موسى والملائكة، قاله محمد بن كعب، والثالث: موسى أهـ[1].

والأقرب أنه موسى عليه السلام، ليكون تحية من الله عز وجل له، وتأنيسا وتكريما، والله أعلم.

**خاتمة:**

اشتمل هذا البحث على تفسير تحليلي لجزء من آية من سورة النمل وهي قوله تعالى ﴿أن بورك من في النار ومن حولها﴾، ويمكن أن ألخص أهم النتائج فيما يلي:

-البركة هي النماء والزيادة، ولا تكون إلاَّ من الله.

-مجموع ما ذكر بالبركة في القرآن الكريم هو أربعة عشر أمرا.

-رأى موسى عليه السلام نارا بعينه وكانت هذه النار نورا في الحقيقة.

-للسلف من المفسرين قولان مؤتلفان في معنى (من في النار) يجمعهما أن الله عز وجل عنى بذلك نفسه، فإن النار نور الله عز وجل، وربما قال بعضهم: نور وجهه، وهو من باب التعبير بالوجه عن الذات.

-تفرد السدي من بين السلف فقال: إن الذي في النار هم الملائكة، ورُدَّ بأنَّ جمهور السلف على خلافه.

-سلك المتأخرون من المفسرين مسلك التأويل لقول السلف ولذا كثر اختلافهم فيها، وكلهم أراد تنزيه الباري سبحانه وتعالى، وكانت بعض تأويلاتهم أقرب من بعض.

-الأرجح أنَّ المراد بمن حول النار هو موسى عليه السلام.

تم والحمد لله رب العالمين.

[1] لخص هذه الأقوال ابن الجوزي في زاد المسير 58/6.

**أهم المراجع:**


1. ابن أبي حاتم: عبدالرحمن بن محمد الرازي (327)، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف بالهند.
2. ابن أبي حاتم: عبدالرحمن بن محمد الرازي (327)، تفسير القرآن العظيم، دار الباز، 1419.
3. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج البغدادي (597)، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي-بيروت.
4. ابن جني: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (392)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ.
5. ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي (774هـ)، دار هجر، مصر القاهرة.
6. أبو حيان: محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية/ بيروت 2000-2001.
7. الآلوسي: شهاب الدين محمود بن عبدالله (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عطية، دار الكتب العلمية، 1415هـ.
8. الطبري: أبو جعفر، محمد بن جرير الآملي (224 - 310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن،المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة.
9. العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (543هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1424 هـ .
10. الفراء: يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (207هـ)، معاني القرآن، المحقق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.
11. القرطبي: محمد بن أحمد القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي، المحقق: البردوني، واطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ.
12. المحاربي: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام ابن عطية الأندلسي (542هـ)، المحرر الوجيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت،1422 هـ
13. النحاس: أحمد بن محمد النحوي، إعراب القرآن، المحقق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت 1421هـ.
14. النحاس: أحمد بن محمد النحوي، معاني القرآن، المحقق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى مكة المكرمة، 1409هـ.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الشباب وإشكالية العزوف عن العمل في ظل متطلبات التنمية الإقتصادية

الأستاذ أحمد عبد الحكيم بن بعطوش والأستاذ مراد رباحي – جامعة باتنة1، الجزائر.

**الملخص:**

تهدف هذه الدراسة الى توضيح القيمة السوسيواقتصادية للعمل باعتباره من أهم المرتكزات التي تقوم عليه تنمية المجتمع في مختلف المجالات، إلا انه نتيجة للتغير الاجتماعي والتحولات التي مست بنية المجتمع الجزائري ومتغيراته الوظيفية، بفعل التطورات التكنولوجية السريعة وكذا التحولات القيمية والثقافية التي ادت الى بزوغ قيمة مفهوم العمل لدى تفكير الشباب، وتغير رؤيتهم لمجال التنمية الاقتصادية المستدامة مما ادى الى ظهور اشكالية عزوف الشباب عن العمل في العديد من القطاعات الحيوية عكس ما تتطلبه عملية التنمية الاقتصادية.

**Résumé :**

Cette étude vise à illustrer la valeur socio-économique du travail comme l'un des piliers les plus importants du développement de la société dans divers domaines, mais à la suite du changement social et des transformations qui ont affecté la structure de la société algérienne et ses variables fonctionnelles, en raison des développements technologiques rapides ainsi que de la valeur et des transformations culturelles qui ont conduit à un affaiblissement valeur du notion de travail dans l'esprit des jeunes, Et changer leur vision pour le domaine du développement économique durable, ce qui a conduit à l'émergence du problème de la réticence des jeunes à travailler Dans de nombreux secteurs vitaux, le contraire de ce que le processus de développement économique exige

**مقدمة:**

تتجه أغلب الدول والمجتمعات باهتمام على تنمية وتوجيه فئة الشباب نحو التعليم والعمل كونهما من عناصر التنمية الاقتصادية، باعتبار أن العمل من عوامل تقدم المجتمع واستقراره وازدهاره، وعلى اساسه تتكون الشخصية السوسيواقتصادية للمجتمع وأفراده وتتجسد القيمة الايجابية للعمل في الحياة الاجتماعية للفرد، ومن نتاجه التخلص من التبعية الاقتصادية والاعتماد على الامكانيات البشرية والثروات الطبيعية المتنوعة .

بينما في المجتمع الجزائري يشكل عزوف الشباب عن العمل المنتج أحد التجليات السلبية التي يعاني منها الفعل الاقتصادي بالجزائر، ذلك أن ابتعاد الشباب عن ممارسة العمل في كيانه الطبيعي في مجالات التنمية كالفلاحة والصناعة والحرف المهنية سيشكل شرخ في القيمة الاجتماعية للعمل وخلل وظيفي في ميكانيزمات وعمليات التنمية الاقتصادية وأزمة انتاج خاصة في ظل التحولات المجتمعية والاقتصادية التي غيرت من حركية العمل واتجاهاته.

ولفهم ديناميات تحولات العمل خلال تفاعله مع الواقع من خلال التنمية الاقتصادية- من الماضي الى الحاضر- حولنا معالجة هذا الموضوع من أربع مستويات: بداية بتناول معرفي لمفهوم العمل وكذا أهميته ومجالاته في المجتمع الجزائري، ثم التطرق الى الشباب لاعتبارها قوة بشرية متفاعلة مع الواقع الاجتماعي وموقعه من التمكين الاجتماعي وصولا الى معالجة مسألة عزوف الشباب عن العمل وأثره على عملية التنمية الاقتصادية.

**أولا- مفهوم العمل:**

تتعدد مفاهيم العمل حسب تعدد التخصصات والمشارب العلمية والاتجاهات الايديولوجية فنجد من يعرفه بأنه "جملة من الأنشطة ذات الأهداف الإجرائية ينفذها الانسان على المادة بواسطة عقله ويده وعبر استخدام الآلة وتسهم تلك المجموعة من الأنشطة المنفذة بدورها في تطوير أوضاع الإنسان " [1]

ويعرفه أيضا على انه: "مجموعة مهام يتطلب تنفيذها بذل جهد فكري ونفسي وعضلي بغرض انتاج سلع أو خدمات معينة لتلبية جملة من الاحتياجات البشرية "[2].

وبهذا نجد أن الاختلاف بين المفهومين من حيث الشمولية فالأول يعتبر العمل مهنة أو وظيفة يتخذها الإنسان مقابل أجر ليحسن مستواه المعيشي ويجعل حياته أفضل لان ذلك الاجر يتيح له تلبية بعض الحاجات أما الثاني فمعناه أشمل وهو يعني العمل المأجور وغير المأجور وبذلك يدخل في معناه أشكال وأنواع أخرى من العمل كالعمل التطوعي والعمل التعاوني والعمل المنزلي التي يتقاضى عليها الانسان أجرا لكنه يغير بها الواقع من حالة الى أحسن منها سواء لصالحه أو لصالح الاخرين .

**ثانيا- أهمية العمل ومجالاته في المجتمع الجزائري:**

إن الركن السوسيولوجي الذي يتناول مجال العمل ومتغيراته يعتمد على أن تحليل العمل واستخلاص قيمه مرتبط بالتصورات والممارسات الفردية والجماعية حوله، لذلك فإن للعمل أهمية كبيرة ومكانة ثابتة في محيط الفرد والمجتمع، فهو غاية إنسانية وواجب اجتماعي في الحياة وهو في نفس الوقت من متغيرات القيم الاجتماعية و الدينية المجتمعية التي تصل إلى مستوى العبادة، لأن العمل ينمي القدرات الذهنية و يفتح المواهب ويدفع عن الإنسان الملل والعجز ويوسع دائرة علاقات العمل ويبني

[1] عائشة التايب، النوع وعلم اجتماع العمل ، منظمة المرأة العربي القاهرة، مصر ،2011 ص 27

[2] نفس المرجع ، ص 19.

العلاقات الاجتماعية وينمي الخبرات لمواجهة المشاكل والصعوبات والأزمات، أين يحفظ كرامة الإنسان ويحقق له الاستقلالية والحرية وتحرره من التبعية، ثم انه يبعد على حد عبارة الفيلسوف الفرنسي فولتير ثلاثة هي – القلق والرذيلة والاحتياج-. وما لها من الآثار المدمرة لهذه الآفات على الذات البشرية، فبالعمل يحقق الإنسان وجوده ويضمن إنسانيته يحقق توازنه النفسي والذهني والجسدي، وبالعمل أيضا يكون المجتمع كبناء اجتماعي يشد بعضه بعضا فيكون محصنا من الأمراض الاجتماعية كالجريمة والمخدرات، ليكون أفراده ضمن عمليات التضامن والتعاون والتكافل الكل يعمل لبناء مستقبل مزدهر، فالمجتمع كالساعة كل قطعة فيها لها عمل ولابد من أداء كل قطعة عملها لينتظم سيرها، ويتضح مظهر هذا الانتظام سير العقارب فإذا دلت على الأوقات بالضبط دلنا ذلك على أداء كل قطعة وظيفتها، و أحسن دليل على ذلك المجتمع الياباني الذي نهض من تحت ركام القنبلة النووية الأمريكية وحقق نهضة بفضل قيم العمل و الكد والاجتهاد ، لذلك فالإنسان مطالب بأن يعمل مهما تأخرت ثمرة العمل ومهما فاته إدراك جزاء عمله ولا توارثت الإنسانية الحياة جيلا بعد جيل ولما جنى اللاحقون ثمرات عمل السابقين.

لذلك فإن العمل كقيمة سوسيواقتصادية يساهم بشكل كبير في النمو الاقتصادي فهو يعتبر عنصر هاما من عناصر الانتاج ومستواه قد يؤثر بشكل مباشر أو انخفاض الطاقة الإنتاجية للاقتصاد والتي تعتبر المحرك الأساسي للنمو، كما أن العلاقة القوية بين العمل والعنصر البشري من جهة ومعدل النمو من جهة أخرى كافية لتشجيع الباحثين على تحليل محدداته وتفسير هذه العلاقة من أجل تبني السياسات الاقتصادية الحكيمة التي ترتكز على المؤشرات الميدانية الحقيقية.

لقد تميز سوق العمل في الجزائر منذ النصف الثاني من الثمانيات إلى غاية عام 1999 بارتفاع كبير في نسبة البطالة وصلت في بعض الأحيان إلى أكثر من 30% بسبب الأزمة الاقتصادية الحادة التي عاشتها البلاد خلال هذه الفترة والتي اتسمت بتراجع كبير في حجم الاستثمارات وانخفاض أسعار النفط مما أدى إلى تقليص فرص العمل المتاحة بدرجة كبيرة في نفس الوقت الذي سجل فيه تزايد أكبر لطالبي العمل إضافة لما ترتب عن الإصلاحات الاقتصادية التي شرعتها الجزائر وشروعها في تطبيق مخطط إعادة الهيكلة الذي كانت أولى نتائجه غلق مئات المؤسسات وتسريح آلاف العمال، كما شهدت نسبة البطالة ارتفاعا كبيرا لاسيما عند أصحاب الشهادات العلمية والشباب تميزت البطالة في السنوات التالية ب:[1] سنة 1995 في حدود 28% وبلغت أكبر نسبة سنة 1999 في حدود 30% حيث أن معدلات البطالة المرتفعة هذه دفعت الحكومة للشروع في إجراءات استثنائية للتخفيف من حدتها وذلك من خلال وضع برامج عديدة لترقية الشغل وإنشاء هياكل متخصصة لتنفيذها وقد ساعد على ذلك عودة الهدوء والأمن والاستقرار إلى كامل التراب.

وبالموازنة مع البرامج التي وضعت للتطبيق في مجال التشغيل فإن الفترة من 1999 إلى 2009 عرفت انتعاشا اقتصاديا معتبرا، حيث تم تجنيد إمكانيات مالية كبيرة سواء عن طريق الاستثمار المباشر للدولة أو بمساهمة الاستثمار الخاص الوطني والأجنبي وكانت لكل هذه المجهودات نتائج إيجابية في مجال التشغيل، كما كانت البداية لإعادة التوازن بين العرض والطلب في سوق العمل ويظهر ذلك جلب من خلال نسبة البطالة التي تراجعت كثيرا حيث كانت في سنة 1999 في حدود 30% أما بالنسبة 2004 في حدود 17.7% وفي سنة 2007 بلغت 21.3% في حين بلغت سنة 2009 10.2% وخلال نفس السنة تم تسجيل 300000 طلب إضافي سنويا من بينهم 120.000 طلب من طرف خريجي التعليم العالي.

[1] – رحيم حسين، حاجي فطيمة: إشكالية البطالة والتشغيل في الجزائر في اطار اتفاقية الشراكة الأورو جزائرية، ، ص-ص 3، 4.

إضافة إلى هذا فإن نسبة البطالة بلغت سنة 2010 حدود 10% وتم تقديرهم ب 1.076.000 بطال، كما بلغ عدد العاملين لنفس السنة ب 99735000 بنسبة 37.6% على المستوى الوطني[1].

أما توزيع العمالة حسب النشاط نجد أن قطاع الخدمات والتجارة شمل أكبر نسبة من العمالة قدرت ب 55.2% تليه قطاع البناء بنسبة 19.4% ثم قطاع الصناعة بنسبة 13.7% وأخير نجد قطاع الزراعة بنسبة 11.7% والجد ولين التالين يبين تطور نسبة البطالة وتوزيع العمالة حسب النشاط والقطاع[2]:

| السنوات | 1995 | 1999 | 2004 | 2007 | 2009 | 2010 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| نسبة البطالة | %28 | %30 | %17.7 | %21.3 | %10.2 | %10 |

**جدول رقم(02) يبين تطور نسبة البطالة من 1995-2010**

يتبين من خلال الجدول والمنحنى البياني السابقين أن سوق العمل في الجزائر عرف ارتفاعا كبيرا في نسبة البطالة خاصة. في سنتي 1995-1999 وذلك، نتيجة لإفرازات الأزمة الاقتصادية والتي تظهر في عملية تسريح العمال، ليشهد في السنوات الأخيرة تراجعا وانخفاضا مستمرا في معدلات البطالة وذلك مع بداية سنة 2004 إلى غاية 2010 ويعود ذلك إلى الإجراءات والتدابير التي اتخذتها الدولة في سبيل القضاء على ظاهرة البطالة وتحقيق التنمية الشاملة للبلاد .

| القطاع | قطاع الخدمات والتجارة | قطاع البناء | قطاع الصناعة | قطاع الزراعة |
|---|---|---|---|---|
| نسبة توزيع العمالة | %55.2 | %19.4 | %13.7 | %11.7 |

**الجدول رقم (3) التالي يبين توزيع العمالة حسب النشاط أو القطاع**

يظهر من خلال الجدول أن نسبة توزيع العمالة تكون جد كبير في قطاع الخدمات والتجارة بنسبة ويعود ذلك للاهتمام الكبير بهذا القطاع إضافة إلى كون هذا القطاع هو أحد وأهم القطاعات التي يقوم عليها الاقتصاد الوطني في حين يقل الاهتمام وارتكاز العمالة في القطاعات الأخرى وخاصة في القطاع الزراعي الذي يحتل المرتبة الأخيرة.

من خلال ما تم التطرق إليه حول سوق العمل في الجزائر فإنه يمتاز بخصائص عديدة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

عجز في اليد العاملة المؤهلة وضعف التطور بالنسبة للحرف

عدم التوافق بين مخرجات التكوين واحتياجات التشغيل.

ضعف الوساطة في سوق الشغل ووجود إختلالات بالنسبة لتقريب العرض من الطلب.

عدم توفر شبكة وطنية لجمع المعلومات حول التشغيل.

انعدام المرونة في المحيط الإداري والمالي والذي يشكل عائق أمام الاستثمار.

صعوبة الحصول على القروض البنكية خاصة بالنسبة للشباب أصحاب المشاريع.

4- نفس المرجع، ص 4

5-رحيم حسين، حاجي فطيمة ، مرجع سابق، ص، 4.

ترجيح النشاط التجارة الذي لا ينشئ مناصب شغل كبيرة على حساب الاستثمار المنتج المولد لمناصب الشغل وترجيح المعالجة الاجتماعية للبطالة لمدة عدة سنوات[1].

لذلك يعد العمل والقيم المتعلقة به واحدة من قيم الحضارة الحديثة ومحركا رئيسيا من محركاتها، وقيمة بارزة من قيم الإسلام فضلا عن كونها مطلبا ملحا من مطالب جودة الإنتاج أو تغطية ورفع مستواه[2].

إن تحقيق الثروة والإنتاج يكون بالعمل الذي يجب أن يغرس في نفوس الناشئة بواسطة مؤسسات التنشئة الاجتماعية بداية من الاسرة ثم المدرسة والمسجد وغيرها، لأن تكوين المهارات العلمية والتقنية لا يكفي وحده بل لابد من تكوين أفراد يحملون قيم تمجيد العمل للتخلص من عدة مشاكل اجتماعية مثل الجريمة والانحراف والطلاق والتفكك الاجتماعي لأن هذه الآفات إنما يدفع إليها الفراغ والعجز على تحقيق الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية لدى الشباب .

لذلك فقد تعددت مجالات العمل في الحياة المعاصرة للمجتمع الجزائري وتوسع كل مجال من هذه المجالات ليحوي فروع عديدة، وذلك ما أتاح فرصا كبيرة يفترض أن تحقق مناصب العمل لأغلب الشباب إلا أن الواقع غير ذلك فرغم تشعب مجالات العمل وكثرتها فهناك مجال الزراعة وهناك مجال الصناعة كما نجد أيضا مجالات أخرى مثل التجارة ، الصحة، التعليم، الإدارة، البناء، الأشغال العمومية، تربية المواشي وغيرها كثيرة إلا أن الشباب المعاصر ينفر من بعض التخصصات ويفضل البعض على البعض الاخر وهذا ما تسبب في اختلال التوازن وضعف الاقتصاد الوطني وارتفاع نسبة البطالة و حسب ما أعلن عنه الديوان الوطني للإحصائيات أن نسبة البطالة بلغت في أواسط الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 16و24 سنة 29,7 %، بالمقابل انخفضت نسبة البطالة لدى حاملي الشهادة الجامعية بشكل طفيف حيث انتقلت من 17,7 % في سبتمبر 2016 الى 17,6 % في 2017 ما يمثل انخفاضا بـ 0.1 %[3]

لذلك فإن الجزائر بحاجة الى الاستثمار في مجالات أساسية للتنمية كالفلاحة والسياحة والصناعة الخفيفة من أجل توفير مناصب الشغل للشباب وتحقيق الاكتفاء الذاتي من الناحية الغذائية والعمل على فتح مجال للتصدير الى الخارج وذلك يتحقق برسم سياسة تقنع الشباب بضرورة وأهمية الاستثمار في مجال الفلاحة كالزراعة وتربية الماشية ومختلف الحيوانات وتنمية مجال الصيد البحري والاهتمام بالثروة السمكية. إضافة الى زيادة وتنمية الوعي بضرورة المشاركة في تطوير الاقتصاد الوطني والابتعاد عن الجمود والفراغ الذي يؤدي إلى الانحراف والآفات الاجتماعية فيصبح الشاب عبئ اجتماعي على المجتمع رغم أنهم القوة المحركة لعجلة التنمية والتحضر.

[1] رحيم حسين، حاجي فطيمة ، مرجع سابق، ص، 4.

[2] ماجد الزبود ، الشباب والقيم في عالم متغير ، دار الشروق ، عمان ، 2005ص37.

[3] عن الاذاعة الجزائريةwww.radio algerie.dz بتاريخ 2017/08/12

**ثالثا :الشباب والواقع الاجتماعي**

**ماهية الشباب:**

تعتبر مرحلة الشباب عند الإنسان هي مرحلة قوة وفتوة وقدرة على الأداء والعطاء وهي فئة من الفئات العمرية لدى الجنسين لها خصائصها وحاجاتها ومتطلباتها ،إلا أن هذا المفهوم يختلف من منطقة إلى أخرى ومن إيديولوجية الى أخرى ومن باحث الى آخر وسوف نركز في تحديد هذا المفهوم على المستوى المجتمعي.

كما تتنوع أيضا المفاهيم العلمية للشباب وذلك بتنوع الاختصاصات والاتجاهات لدى العلماء فمنهم من عرف الشباب على الأساس الزمني والعمري، ومنهم من عرفه على الأساس البيولوجي، ومنهم من عرفه على الاساس النفسي ،ومنهم من عرفه على الاساس الاجتماعي.

**أ/ الاتجاه العمري :**

وهو الذي يعتبر" الشباب مرحلة عمرية تتراوح ما بين (15-30) عاما وهي المرحلة التي يكتمل فيها النمو الجسمي والعقلي على نحو يجعل المرء قادرا على أداء وظائفه المختلفة " [1]

ويتضح أن هذا الاتجاه يركز على العامل الزمني في حياة الانسان وعمره بغض النظر عن كل العوامل الاخرى فكل من بلغ من السن 15عاما وكان سنه أقل من 30سنة فإنه يعتبر شابا ويصنف ضمن فئة الشباب مهما كانت أحواله الأخرى.

**ب/ الاتجاه البيولوجي :**

ويميل أصحاب هذا الاتجاه الى تحديد مرحلة الشباب على أساس اكتمال نمو البناء العضوية والوظيفي للمكونات الأساسية لجسم الإنسان ، سواء كانت عضوية داخلية أو خارجية كالعضلات وما إلى ذلك [2]

ويعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن الشباب لا يتحدد مفهومه بالعمر بل أن الشاب عندهم هو كل من يتمتع بالصحة العافية حتى وإن كان عمر أقل من 15 سنة أو أكثر من 30سنة.

**ج/ الاتجاه النفسي:**

ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الشباب ليس مرحلة عمرية تتحدد بسن معينة ، وإنما حالة نفسية لا علاقة لها بالعمر الزمني فأنت شاب بمقدار ما تشعر بالحيوية والحماس ، والحركة والطموح والأمل في الحياة[3]

ويركز أصحاب هذا الاتجاه على الحالة النفسية للإنسان وسعادته ومرحه في الحياة وبشاشته ولذلك فإنه يقع عندهم صاحب الخمسة وعشرين عاما إذا لم يكن مرحا وحيويا موقع الشيخوخة لأنه تعيس يائس لا يملك القدرة والمبادرة على التغير والانجاز .

---

[1] - ماجد الزبود ، الشباب والقيم في عالم متغير ،مرجع سابق ص.46

10- نفس المرجع، ص45

11- نفس المرجع، ص44

**د/ الاتجاه الاجتماعي :**

يرى هذا الاتجاه أن فترة الشباب تبدأ حينما يحاول بناء المجتمع وتأهيل الشخص لكي يحتل مكانة اجتماعية ،ويؤدي دورا أو أدوار في بنائه ، وتنتهي حينما يتمكن الشخص من احتلال مكانته وأداء دوره في السياق الاجتماعي وفقا لمعايير التفاعل الاجتماعي[1].

ويتضح أن أتباع هذا الاتجاه يركزون على الدور الاجتماعي للشخص ومقدرته على أداء ذلك والتمكين من تحمل المسؤولية الاجتماعية وفقا للمعايير الاجتماعية السائدة .

## 2- احتياجات الشباب:

تختلف احتياجات الشباب من مجتمع إلى آخر ومن بلد إلى آخر، فحاجات الشباب في البلاد المتطورة يختلف عن حاجات الشباب في البلاد النامية وتختلف اهتماماتهم هناك وهناك كما تختلف حاجات الشباب ومتطلباتهم حسب المفاهيم الايديولوجية والدينية ففي المفهوم العلماني نجد بأن حاجات ومتطلبات الشباب لا تخرج عن الماديات والغرائز كالمتطلبات الجسمية من غذاء وملبس وحب الامتلاك وإثبات الرجولة وإشباع الغريزة ، وتكيف مع القيم والعادات الاجتماعية والمنظور العلماني يرى بضرورة توفير هذا الحاجات للشباب دون ضابط أو توجيه وهذا عكس الاسلام الذي يرى أن حاجات الشباب إنما تتمثل بالدرجة الاولى الى التوجيه والتربية الصحيحة والتنشئة السليمة في الاسرة والمدرسة وغيرها من مؤسسات الرعاية الاجتماعية.

لهذا فان المنهج الاسلامي يركز في مسألة تلبية الحاجات لدى الشباب على تعليم القيم والتحكم في الغرائز والملذات والشهوات والخوف من الله سبحانه وتعالى والابتعاد عن الحيوانية، لأن المنهج الإسلامي هو الأمثل في التعامل مع تخوف الشباب من المستقبل، ومن الأهداف الكلية للحياة وذلك بإحالة الشباب إلى إجابات محددة وواضحة، وتزويده بأفكار وغاياتها، وتكليفه بنشاطات وأعمال تتناسب مع تلك الإجابات[2].

فالإسلام يدعو إلى الصبر والتحكم في النفس والرضى بالقضاء والقدر مع تقديم الاسباب لتحسين المعيشة والمشاركة في المصلحة الجماعية بالطرق المشروعة، ويزود ديننا الحنيف الفرد بالجزاء بالجنة إذا صبر على البأساء والضراء فتجد الفرد المسلم والمؤمن الحقيقي لا ينتحر و لا ينحرف بسبب الفقر وضيق العيش بل تجده راضي بما قسمه له الله سبحانه وتعالى ويخدم الناس بنفس مطمئنة ووجه ضاحك مبتسم لا يحقد على أحد ولا يحسد الاخر على ماله أو ملكه، فإذا فهم الشباب الإسلام حق الفهم فان الامن يعم والمحبة والمودة تنتشر فيعم الخير والرخاء .

## 3- أهمية الشباب ودورهم في المجتمع :

الشباب هو القوة المحركة والدافعة لعجلة التنمية والتطور وهو حصن الامة والوطن بما منحهم الله من امتيازات القوة الجسمية والقدرة على العمل والإنتاج والدفاع عن البلاد، لأن الشباب في كل أمة عماد نهضتها وشرايينها التي تقوم عليها وهم

---

[1] ماجد الزبود، مرجع سابق ص 46.

[2] -عثمان سيد أحمد محمد خليل ، الشباب وأوقات الفراغ ، أكاديمية نايف للعلوم الآمنة، الرياض 2001 ص51

رجال المستقبل المنتظر فهم العاملون بما يجب عليهم من واجبات لله رب العالمين ،ثم لأمتهم وبلادهم والذود عنها وعن مقدساتها والتضحية بكل غال ونفيس في سبيل رخائها وسعادتها وعزها وكرامتها، ولا يكون الشباب كذلك إلا إذا تمسكوا بدينهم وأخلاقهم وقيمهم الاجتماعية ، فإذا اتصف الشباب بهذه الصفة السامية حينئذ يحق للأمة أن تعتز وتفتخر بهم[1] .

فالشباب بحاجة الى مرافقة وتوجيه وتنشئة سليمة وفهم صحيح للقيم والأخلاق عموما، والقيم والأخلاق التي تدعوا إلى العمل وجه الخصوص فلا بد من إدراك مفهوم الصبر كقيمة حتى في مجال العمل وماله من أهمية وربطه بالإيمان السليم لغرض التمكن من الوصول الى إنجازات ونتائج إيجابية، إن الحياة البعيدة عن الايمان تدرب شبابنا على سرعة الغضب واليأس وسرعة التدمير على استعمال النتائج واستبطاء جني الثمار على قلة الصبر على العلم وقلة الصبر على العمل وقلة الصبر على العبادة، حيث نرى أن

الشباب يريد أن يصبح مليونيرا في سنة أو سنتين ويريد أن يعين مديرا عاما بشهر أو شهرين ، ويريد أن يقارع عمالقة الجراحة بعد عملية أو عمليتين [2].

فالاستسلام لليأس والغضب يؤدي الى التخلي عن العمل أو إهماله وهذا مالا يدعوا إليه ديننا الحنيف فالشباب ثروة بشرية هامة ولكن لابد من تعليمهم خبرات الكبار وقيم الدين في العمل لضمان الاستمرار والاستقرار في منظمات ومؤسسات العمل وبالتالي تحقيق أهدافها .

لذلك فإن الاهتمام بالمورد الشباني يبدأ من مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والمسجد

ومؤسسات العمل لغرض توريث القيم الجميلة التي تدعوا إلى الإخلاص في العمل وإتقانه والصبر على النتيجة والتفاني في العمل من أجل مصلحة الاخرين فعندما تنتشر هذه الثقافة بين أبنائنا نجد خدمات جيدة في المستشفيات وسلعا تليق بمستوى الإنسان وكرامته في الأسواق والمحلات فينمو المجتمع وتتحقق التنمية.

**رابعا: التمكين الاجتماعي للشباب والتنمية الاقتصادية:**

إن المعادلة التي تحدد للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا هي التي تعطي له كل قيمته بوصفه صانعا للتاريخ وهي التي ينبغي أن يتصحح معناها في أذهاننا، و هذه المعادلة هي التي تحدد سلبية الانسان ولا فعاليته أو إيجابية و فعاليته وهي التي يكتسبها من البيئة الاجتماعية و الثقافية التي تحيط به عبر عمليات التمثيل النفساني وعمليات الإستدماج و الامتصاص للقيم الثقافية.[3]

لذلك فإن توريث القيم الثقافية للشباب يجمعهم على الوحدة والتفاهم و التحصن من الأفكار الدخيلة المضرة التي تؤدي بهم إلى الانحراف و الابتعاد عن الطريق السوي فتنقص فاعليتهم و إيجابيتهم لكن عملية التنشئة على القيم الثقافية تزرع فيهم روح التعاون والأخوة و العمل التطوعي والفاعلية.

لذلك فإن العلاقة التفاعلية التكاملية بين تمكين الشباب من خلال توظيف قدراتهم واستثمار مهاراتهم ومساهمتهم في التنمية الاقتصادية المستدامة ضمن مجال سوسيواقتصادي قائم على ضمان حيازة الثروة وحسن توزيعها وايجاد القوانين والاحكام

---

[1] عبد الله بن جار الله بن ابراهيم آل جار الله ،دور الشباب المسلم في الحياة بدون مكان وسنة نشر ،ص4

[2] الشيخ الطيب محمد الشعال ، سلسلة قضايا الشباب ، دمشق سورية بدون سنة نشر ص36

3 الطاهر سعود ، التخلف و التنمية في فكر مالك ابن نبي ، دار الهدى ، ط1 ، 2006 ، بيروت لبنان ، ص 208

التي يعتمد وتستند اليها عملية الانتاج والحيازة وفق ضوابط اسلامية تؤسس لتنظيم العمل ورفع من مكانة العامل لضمان الانتاج وتشريع قوانين وقواعد توزيع الثروة .

وعليه تتعدد وتتنوع الأسس والقواعد التي تقوم عليها التنمية الاقتصادية في تفاعلها مع قدرات الشباب وامكانياتهم، حيث انها تتكامل فيما بينها من خلال الثروة الطبيعية الباطنة والظاهرة، كالبترول والمعادن والثروة السمكية ومنها كذلك الثروة الغابية، ومن أسس الاقتصاد أيضا توفر المياه والتربة الخصبة والمناخ الملائم، ولكن هذه الأسس لا تكفي لوحدها ما لم تكن هناك أيدي عاملة كفأه وقادرة على تحويلها وتصنيفها، وكذلك ما لم تكن هناك سياسة تنموية قائمة على التخطيط العلمي، وتوظيف التكنولوجيات الحديثة في الانتاج ويؤكد هذه النظرة عالم الاجتماع ابن خلدون إذ يقول "...وذلك لأن الأرض كقاعدة معاشية عديمة القيمة إطلاقا إذا لم تتناولها أيدي البشر بالعمل المستمر والانتاج، فالخصب من هذه الوجهة وفي هذه المناطق التي هي مواطن حضارة تقليدية لا يبقى خصبا إذا تناقصت فيها الأيدي العاملة"[1].

ونفهم من قول ابن خلدون أن الانسان هو الذي يصنع التغيير نحو الافضل وتحسين أحواله وأحوال وطنه بفضل عمله وإبداعه وبذل الجهد وعدم الاستسلام لليأس دون تقديم المبادرة والعمل والجهد.

لذلك فإن عناصر التنمية الاقتصادية وعمليات تمكين الشباب أساسها بيئة اجتماعية ملائمة ومحيط عمل محفز يبدأ من التنشئة الاجتماعية للشاب بكل مؤسساتها تعمل على ترسيخ قيمة حب العمل وتحقيق المنفعة للفرد والغير، وكذلك يحتاج نجاح العمل وإقبال الشباب عليه من خلال تبني الدولة لسياسة تنموية شاملة وتوجيه للطاقة الشبانية وحسن استغلال هذه الطاقة باعتبارها من أهم ركائز التنمية وأسس الاقتصاد الوطني .

وباعتبار أن الخبرة في مجالات الحياة لا تكفي وحدها لدفع عجلة التنمية وخلق الثروة وزيادة الانتاج وتحسين مستوى الاقتصاد، من منطلق أن دعائم الاقتصاد اليوم يقوم على حسن تنظيم المؤسسات ومنظمات الاعمال والشركات الكبرى التي تحتاج الى موارد شبانية قوية قادرة على السهر و أداء الاعمال بيسر وسهولة خاصة الاعمال التي تتطلب قوة السواعد والصبر على السهر والتعب، لذلك فإن " الشباب هم القوة العاملة القادرة على قيادة العملية الانتاجية ،وإحداث التنمية والابتكار والتقدم ومراقبة التغيرات في سوق العمل "[2].

وعليه فإنه على المختصين والخبراء الاجتهاد في الحلول لمشكلات الشباب وتوجيه هذه الفئة لخدمة الوطن وتحسين ظروفه وصرفه عن الصراع وتضارب الأفكار العنصرية والجهوية التي تعطل التنمية، وكذا التركيز على القطاعات الانتاجية التي تحقق الأمن الغذائي كالفلاحة والصناعة ولابد من تشجيع الشباب وإقناعهم بأهمية هذه القطاعات من أجل التخلص من التبعية وتقليص البطالة، فمثلا يمكن توفير العمل للشباب الخرجين في مجال التنمية الزراعية حيث أكدت نتائج الكثير من الدراسات أن القطاع الزراعي يتميز بالقدرة على توفير عمالة كبيرة لا تحتاج إلى درجة عالية من المهارة وأن زيادة النمو في هذا القطاع من خلال التوسع في استصلاح الاراضي الجديدة، والاستخدام الامثل للموارد الزراعية والاهتمام بزيادة إنتاجية المحاصيل الزراعية والاهتمام

[1] -عبد المجيد مزيان ،النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ،وزارة الثقافة الجزائر 2007،ص332.

[2] -خالد الزواوي ، البطالة في الوطن العربي المشكلة والعمل ، مجموعة النيل العربية ،ط1، القاهرة مصر 2004ص49

بالسوق المحلي والتصدير الى الاسواق الخارجية لكل المنتجات الزراعية والحيوانية كل ذلك من شأنه أن يوفر فرص عمل كبيرة للشباب الخرجين[1].

في الجزائر ليست الاشكالية قلة الموارد الطبيعية ولا قلة الأيدي العاملة، ولكن الإشكالية أن هذه الطاقة الشبانية تفتقد إلى الخبرة وتحتاج الى توجيه ومرافقة وتوفير المناخ الاقتصادي والاجتماعي للعمل وتثبيت في نفس كل شاب أهمية العمل وضرورته وتدريبه على العمل والمشاركة في أعمال الاسرة والمحيط المجتمعي وبالتالي تنشئته على حب العمل وتحمل المسؤولية ، لأن الفرق بين جيل الأمس وجيل اليوم في الأدوار الاجتماعية والاقتصادية للأسرة والمجتمع .

**خامسا : عزوف الشباب عن العمل وأثره على التنمية الاقتصادية:**

إن المتقصي لواقع الشباب البطال يلمس لديهم النظرة الضيقة والخاطئة عن موضوع العمل والوظيفة والشغل فهم يفضلون تخصصا معين بذاته عن تخصصات كثيرة، رغم أن الفروع والتخصصات التي يرفض العمل فيها قد تكون أنفع وأنجح بالنسبة إليه من التخصص المرغوب فيه، فتجد بعض الشباب يميل إلى العمل في مجالات الادارة والوظائف البعيدة عن الجهد العضلي ويرفض العمل في الزراعة والصناعة والاشغال العمومية رغم ما تعود به هذه الأعمال الأخيرة من عائد على التنمية المحلية، فتتجسد التنمية الحقيقية بضمان الاكتفاء الغذائي وتحقيق الصناعة المحلية للمواد الاستهلاكية الضرورية وبناء هياكل المؤسسات والمصانع الانتاجية وشق الطرق والجسور لربط التجارة المحلية والخارجية، في إطار تأسيس البنية التحتية والأسس الاقتصادية، لتأتي الفنون والآداب والرياضة والتمثيل كنتاج لقوة البنية التحتية وليس العكس من خلال تشجيع الشباب على العمل في هذه المجالات وتنمية افكارهم، ليقول الاستاذ مالك ابن نبي في هذا الشأن "إن توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي عامة يعني سير الجهود الجماعية في الاتجاه واحد بما في ذلك جهد السائل والراعي، وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح لكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء ".

ويشير هنا مالك بن نبي الى ضرورة ترسيخ حب العمل وتجسيده في الواقع كل يوم وتوحيد الاهداف والغايات من هذه الاعمال وهي بناء هذا الوطن العزيز والسعي في تطويره والارتقاء به وذلك باستغلال كل الفئات الاجتماعية وخاصة الشباب منهم وحسن توجيههم وتنشئتهم لتحقيق تنمية مستدامة.

لأن عزوف فئة الشباب عن العمل لا يكمن في عدم القدرة، فشباب اليوم يحضون برعاية صحية و غذائية أفضل من شباب الأمس ويتمتعون بمستوى تعليمي أفضل من جيل الامس، ولكن رغم ذلك تجد أن الاقبال عن العمل عند جيل الامس أفضل منه عند جيل اليوم خاصة في مجال الزراعة والفلاحة والصناعات اليدوية والأشغال العمومية، ولعل مرد ذلك الى التباين في عمليات التنشئة الاجتماعية خاصة في المحيط الأسري، فالأسرة بالأمس تقوم بتنشئة الأبناء على المشاركة الاجتماعية والاقتصادية منذ المراحل العمرية الأولى فنجد الطفل يشارك أباه وعمه وجده في الزراعة والرعي والسقي وغيرها، وبذلك يمكن الاعتماد عليه وهو صغير .

لكن الحياة اليومية الاجتماعية اليوم بكل متغيراتها التكنولوجية أنتجت جيل يهتم بالدراسة والتعليم والألعاب وابتعادهم عن المسؤولية الاجتماعية بسبب التدليل الزائد والعناية الخاطئة بالأبناء بسبب الاعتقاد أن إبعادهم عن الانخراط في مجالات العمل المختلفة وأفكاره في مراحل التنشئة يحمي صحتهم الجسمية والنفسية، وهنا تكمن الأخطاء في هذه المراحل.

[1] -خالد الزواوي: مرجع سابق، ص183

ومن أسباب عزوف الشباب عن العمل الدور الإعلامي الذي ينعت القدوة فقط في مجال كرة القدم والتمثيل وبالتالي فإن الشباب يقلدون ذلك الممثل واللاعب المشهور ويسعون كلهم الى تحقيق ذلك الوهم الزائف ويرفضون أن يصبحوا رواد في مجال الفلاحة والصناعة، أين تتناقض أحلامهم مع واقعهم وطموحاتهم مع إنجازاتهم فيصبحون عرضة للانحراف والأمراض النفسية والسلوكيات الإجرامية، لتتحول طاقتهم من الايجابية إلى السلبية وبدلا من أن يصبحوا مساهمين في انتاج الثروة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية يصبحون بدلا من ذلك بمثابة عائق لعملية التنمية بسلوكياتهم المنحرفة مخلفين ثقل في المسؤولية وأعباءها على مؤسسات الدولة من أجل التكفل بهم وبآثار سلوكياتهم.

وكذلك من أسباب عزوف الشباب عن العمل هو ميلهم الى مجال تخصصاتهم وهذا مالا يجدونه في الواقع وذلك لصعوبة التوازن بين خريجي الجامعات والمعاهد ومؤسسات التكوين المهني وبين مجالات العمل المتوفرة في سوق الشغل، بحيث لا يجب أن يكون هذا عائقا لدى الشباب ومانعا لهم من اقتحام سوق العمل والتحول الى البطالة، فالشباب اليوم يجب أن يتمتع بالمرونة في مجال الابداع والعمل وتحقيق الذات والمشاركة الاقتصادية والاجتماعية ويقع على المهتمين والخبراء خلق فرص التنافس في العمل بين الشباب .

لقد نشر الموقع الاخباري الجزائري لجريدة الشروق أن نسبة البطالة ارتفعت بالجزائر خلال شهر أفريل من عام 2017 الجاري لتصل إلى نسبة 12.3 %مقارنة بشهر سبتمبر 2016 وبالتالي فإن عدد السكان الجزائريين البطالين هو 1.508 مليون شخص أي مع تسجيل ارتفاع يقدر بـ1.8 % مقارنة بشهر سبتمبر 2016[1].

وهذا يرجع الى قلة فرص العمل بسبب عدم التوافق بين تخصصات الخريجين من المعاهد والجامعات ومراكز التكوين مع سوق العمل ، وكذلك بسبب تفضيل العمل المأجور في الوظائف العمومية والتخلي عن إنشاء مؤسسات فردية وتعاونيات خاصة في مجالات الزراعة والفلاحة والحرف المهنية وبعض الصناعات الخفيفة.

## سادسا– اقتراحات لعلاج مشكلة عزوف الشباب عن العمل :

إن مسألة الشباب واشكالية البطالة تتطلب من الفاعلين في هذا المجال جهدا كبيرا في تحقيق التوازن المفقود بين المتغيرين، فالشباب البطال يجب التكفل به ونحسن رعايته وإيجاد حلول لمشكلاته لتلبية بعض احتياجاته ومطالبه، لأن ذلك سينعكس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي، فالفراغ واليأس يدفعان الى المخدرات والجريمة والسرقة ومختلف الآفات القبيحة وبالتالي، الضرر بالأمن والاقتصادي والاجتماعي ولذلك لابد من اتباع مجموعة من الاقتراحات للخروج بحلول عملية لهذه المشكلة من أهمها :

1)–إجراء بحوث ودراسات عن موضوع الشباب واحتياجاتهم وميولاتهم ومقارنتها بالتوجه العام لأهداف المجتمع.

2)–التقرب من الشباب البطال وفهم مطالبهم واختبار استعداداتهم .

3)–استغلال الاعلام المفضل لدى الشباب والترويج من خلاله لقيم وأهمية والتشجيع على المشاركة في البناء والتنمية في قطاعات الزراعة والصناعة والفلاحة من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي والتصدير نحو الخارج.

4)– بث قيم العمل المنتج من خلال المناهج الدراسية وذلك بتخصيص تدريسها من طرف مختصين اجتماعين أكفاء في أطوار الدراسة الثانوية والجامعية.

[1] Echourouk online.com بتاريخ 2017/08/13 العدد 9226 ص11 .

5)- توعية الأسرة بضرورة إشراك الأطفال وتربيتهم على قيم العمل المنتج بما يتوافق مع قدرتهم الجسمية والعقلية إناثا وذكورا من أجل القدرة على تحمل المسؤولية في المستقبل وبناء مجتمع متماسك ومنتج.

**خاتمة:**

نستنتج مما سبق أن عزوف الشباب عن العمل هو من أكبر المؤثرات على التنمية لاقتصادية المستدامة وذلك بسبب نظرتهم الخاطئة للعمل والوظيفة المفضلة وتنشئتهم في الاسرة على الاتكال واللجوء الى ما هو جاهز، وإمضاء الكثير من الوقت في استعمال الأجهزة الذكية والالعاب الالكترونية ومشاهدة التلفاز دون ضابط أو رادع كما نخلص بأن التنشئة الاجتماعية والواقع والمحيط الاجتماعي له دوره وأثره على التنمية والاقتصاد، وبالتالي وجب النظر في هذا الواقع من خلال محاولة تحسينه ومرافقته والاهتمام بفئة الشباب ورعايتها وتوعيتها وحسن توجيهها كي يتم استغلالها فيما هو مفيد لتصبح قوة فاعلة في تنمية المجتمع و إزهار البلاد.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الرحلة الحجازية في العهد العثماني (1518-1830) مصدر أساسي للكشف عن الحدث التاريخي الإجتماعي

## -الآفات الاجتماعية نموذجا-

الأستاذة لبصير سعاد. المدرسة العليا للأساتذة، قسم التاريخ والجغرافيا.

**الملخص:**

يعتبر الخطاب الرحلي من الجزائر إلى الحجاز في العهد العثماني وثيقة تاريخية ومصدرا هاما لوصف الثقافات الانسانية، حيث يقدم الرحالة أخبار شاهدها وبحث في كنفها، ومنها الأخبار الاجتماعية، لما يقف عند ماهية الظاهرة الاجتماعية وإكساب مفاهيمها صيغة تاريخية.

**Abstract:**

The journey's speech (or Traveller reviews) from Algeria to Hejaz in the Ottoman period is considered as a historical document and an important source for describing human cultures. In which the traveller presents news that he has witnessed and searched, including social news, where he insists on the social phenomenon and gives its concepts a historical formula.

**مقدمة:**

تعد الرحلة الحجازية من أهم أنواع الرحلات وأقدمها لدى العرب والمسلمين، إذ هي رحلة حجية نسبة إلى هدفها الرئيسي، ورحلة حجازية باعتبار المكان المقصود وهو بلاد الحجاز، فهي رحلة دين لأداء فريضة الحج ,ورحلة دنيا من خلال الانتقال إلى بلاد المشرق وباعتبار أهدافها وأسبابها وسياقاتها العلمية.

خصوصيتها لما يحولها الرحالة من تجربة الى نص حيث تجمع بين الجانب الروحي والديني الذي يمثل الدائرة المرتبطة بالمشاعر المقدسة وفضاءاتها المعرفية والثقافية، تطبق فيها مفاهيم وآليات الكتابة الأدبية للمشاهدات ورؤى الرحالة المعاصر لكل التطورات والتحديات التي حصلت خلال رحلته، حتى أصبح هذا الخطاب يقدم صورة متكاملة للظاهرة الأدبية، إلا أن ماهيته وموضوعاته ومناهجه تجعله وثيقة هامة تكشف عن بعض التفاصيل التي تساعد المؤرخ في بناء صورة متكاملة حول بعض مظاهر الحياة الواقعية ورسم ملامحها في فترة زمنية معينة , خاصة وأن الرحالة غالبا ما يستلهم التاريخ في كتابة ويوظف معطيات تاريخية.

من هذا المعطى كان اختيارنا لموضوع "الرحلة الحجازية في العهد العثماني (1518-1830)، مصدر أساسي للكشف عن الحدث التاريخي الاجتماعي –الآفات الاجتماعية نموذجا-، وذلك من خلال التعامل مع هذا الخطاب كمصدر تاريخي يزودنا برصيد معرفي شمولي.

وقد كان الاهتمام بهذا الموضوع رغم ذلك الزخم المعرفي الذي حفلت به الرحلة لرصد بعض الآفات الاجتماعية في بلاد المغرب والمشرق كسلوكات اجتماعية تثير الحدث التاريخي.

وتهدف هذه الدراسة إلى:

إبراز دور الخطاب الرحلي إلى الحجاز في الكشف عن بعض مجالات الحياة الاجتماعية.

التعرف على بعض الآفات الاجتماعية السائدة في تلك الفترة.

استنطاق الخطاب الرحلي الأدبي وإبراز سياقاته التاريخية من خلال الآفات الاجتماعية، وتحقيقا لهذه الأهداف اعتمدنا مقاربة تحليلية وظيفية تاريخية من خلال تحديد السياقات التي وردت فيها الآفات الاجتماعية على النمط التالي:

## 1-السياق التاريخي للآفات الاجتماعية ضمن الخطاب الرحلي:

تعيش المجتمعات في إطار منظومة من القواعد والقيم والتقاليد التي يسلم بها، ويعدها إطارا مرجعيا لعمليات التفاعل التي تحدث بين أفرادها، إذ أن المجتمع هو بناء من الأفراد الذين تحكمهم حدود التكافل والتضامن واللغة والهوية الثقافية، يعيشون معا في شكل منظم ضمن جماعات منظمة ومتعاونة، تتبادل المصالح فيما بينها وتتعايش سلميا على تطوير ثقافتهم ووعيهم المشترك الذي يطبع المجتمع وأفراده بصفات مشتركة تمثل البنية الأساسية في جميع الميادين[1].

حيت تحيا الأفراد ضمن مجتمعاتها، وتسعى جاهدة لتحقيق سعادتها، التي ربطها الفلاسفة القدماء بالأخلاق الحميدة والأعمال الخيرة والالتزام بالقوانين والأعراف والعادات والتقاليد السائدة في ذلك المجتمع، وعليه يقول أفلاطون{ " XEأفلاطون "} (أي كائن لا يبلغ غايته ولا يحقق سعادته وخيره الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على أحسن وجه ,هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وهو شرطها الأساسي...)[2]، وباعتماد قراءة رصينة لدى الفلاسفة المسلمون يبرز هذا التوجه فنجد الفارابي ينادي بإقامة (مدينة فاضلة تتمتع بمقومات مثالية سواء كانت عقلانية أم أخلاقية كأحد الحلول الرئيسية لعلاج حياد الحكم والفوضى الاجتماعية...)[3]، التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية لما ابتعدت عن تعاليم الدين، فتنتج عنه آفات اجتماعية متعددة الأشكال ،كما القرآن والسنة نجدها تحفل بالحث على مكارم الأخلاق وفضائلها من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4].

وعليه أصبح الجانب الأخلاقي من الثوابت الفاعلة في المجتمعات ،و كذا من المحددات التاريخية له باعتبار انها احداث واقعية مرتبطة بزمان ومكان واطراف حقيقية فاعلة لها ، وهو ما تم الكشف عنه من خلال الخطاب الرحلي الحجازي من الجزائر{" XE الجزائر "} خلال العهد العثماني، لما ساهم في تشكيل صورة واضحة عن بعض الآفات الاجتماعية التي تلعب دورا هاما في اختلال التوازن الاجتماعي.

إن ارتياد مجال الآفات الاجتماعية في المجتمعات العربية خلال العهد العثماني ضمن الرحلة الحجازية بمعناه الواسع والمتشعب، يؤدي حتما إلى اعتماد مقاربات مندمجة ومتداخلة تحول الاهتمام من دراسة هذه الآفات كأحداث اجتماعية إلى البحث في البنية التاريخية، أي الاهتمام بهذه الظاهرة من زاوية الآليات الاجتماعية ومقاربتها أنثروبولوجيا ضمن تأويل ما تخلفه من آثار في الواقع والفكر والتمثيل.

وذلك رغم صعوبة تمييز فرع معرفي للآفات الاجتماعية ،الا أنها تحمل في طياتها مفهوم للتاريخ يلوح كمادة مصهورة ضمنيا يتموضع بين عدة نقاط التقاء الفردي والجماعي الزمن الطويل واليومي، اللاوعي والإرادي، البنيوي والظرفي، المهمش

---

[1] بيار يؤثث وميشال إيزار: معجم الإثنولوجيا، تر,مصباح الصمد,مجد للنشر و التوزيع ,2006-1427، ص 817.

[2] مرحبا محمد عبد الرحمان: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر{" XE الجزائر "}، 1983، ص 207.

[3] موزة أحمد راشد{" XE راشد "} العيار: القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والعربي في عصر العولمة، ط1، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2008، ص 151.

[4] القرآن الكريم: سورة النحل، الآية 90.

والعام، واعتبارا من ذلك يتم تناول الآفات الاجتماعية كسلوكات جادة أو هامشية تثير الحدث التاريخي وتكشف عن كنهه، وقد ورد هذا المضمار ضمن الخطاب الرحلي الحجازي على النحو التالي :

**1-1-استباحة حرمات الله ومناهيه:**

حيث اغتبط الرحالة من الجزائر{" XE الجزائر "} من قبح الصفات والأخلاق التي وجدوا عليها المجتمعات التي زاروها أو تلك التي انتشرت في أوطانهم، والتي صدرت عن بعض الفئات الاجتماعية من الخاصة أو العامة، من ذلك ما أشار إليه الرحالة الجزائري ابن عمار{" XE ابن عمار "} لما شاهد اختلاط النساء بالرجال بمنى وعرفات والمطاف وكذا ليلة المولد، فنقل مستنكرا عن الشيخ ابن حجرأن " الاختلاط المحرم ليس داخلا في حقيقة العبادة...يجب على الخلق كافة إذا استطاعواتجنبه..فكل مأمور بترك الطيب والزينة، وسائر دواعي الزنا بل الجماع الحلال...إن ما في ليلة المولد بالحرمين أقبح وأشنع...وأكثر الناس لا يمنعون النساء من الإسراف والتطلع على الرجال ونظرهن إليهم وذلك قبيح ومكروه على مقابلة إذ لم يكن شهوة ولا فتنة...والواقع من النساء في المواليد كثيرا ما يترتب عليه الشهوة والفتنة في نظر النساء إلى الرجال...كذا "[1].

كما يحدث الرحالة أيضا عما يظهر في أيام الإسراء والمعراج من مخالفات وتجاوزات منها الاختلاط والإسراف في استعمال المشاعل والأضواء، وذلك نقلا عن شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهشيمي المكي في مؤلفه (إتمام النعمة الكبرى لمولد سيد ولد آدم...)[2].

وتماثل معه الرحالة الجزائري المصعبي{" XE المصعبي "} بتقديم مشاهد الفساد وانتهاك حرمات الله في الحجاز{ " XEالحجاز "} لما عبر عنها قائلاً: "لما انتهيت إلى كعبته العظيمة أصابني لما رأيته فيها وما حولها أمر فغشني ما غشيني شأن ملم وهو استباحة حرم الله ومناهيه في حرمه ومسعاه وارتكاب معاصيه...كذا"[3]، وقد أشار ضمن رحلته أن السبب في تأليف رحلته هو ما شاهده من ذلك.

وفي نفس السياق تحدث الرحالة الورثلاني ضمن رحلته الى الحجاز{" XE الورثلاني "} مطولا عن انتشار أفات اختلاط الرجال بالنساء، وقد لاحظ ذلك كثيرا في الجزائر{" XE الجزائر "} من خلال جولتهفوصف أهل إيلمان{ XE "إيلمان "} بالقبائل بانهم " ...والحمد لله لا يخلون من أهل الخير رجالا ونساءا...وإن كان فيهم أهل جرأة وتعد...نعم ما

---

[1] (ت بعد1205هـ) أبي العباس سيدي أحمد بن عمار(ت بعد1205هـ): نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانا، الجزائر، 1330هـ/1902{ XE "ابن عمار "}: الرحلة، ص 99-101. صاحب الرحلة هوابي العباس احمد بن عمار ارتحل الى الحجازسنة1166هـ وظل مجاورا بها 12سنة ،الف على اثرها رحلته "نحلة اللبيب باخبار الرحلة الى الحبيب"

[2] نفسه، ص 101.

[3] الشيخ إبراهيم ابن بحمان بن أبي محمد بن عبد الله ابن عبد العزيز التميمي السيحيني المصعبي (ت1232هـ/ 1817م): رحلة المصعبي، ط1، تح: وتع: يحي بن بهون، حاج أمحمد، صدر هذا الكتاب في إطار الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007، ص 72. هو ابن بحمان بن أبي محمد بن عبد الله بن عبد العزيز التميمي السبحيني المصعبي: عالم ورحالة جزائري من منطقة يسجن وقطب من أقطاب بني ميزاب له رحلة حجازية ألفها لما انتقل إلى الحج سنة 1196م-1781هـ. أنظر إبراهيم بن بحمان المصعبي: رلحة المصعبي، تح: يحي بن بهون..

وجد منهم مما لا يحل من اجتماع الرجال والنساء عند السماع من الرقص والبكاء والتباكي والصياح وذكر الشوق من غير اشتياق والعشق من غير عشق...فإنها من دسائس اللعين الشيطان الرجيم...كذا"[1].

وفي زمورة{" XE زمورة "} اغتاظ لما رآه من نسائهن واصفا " زمورة وطن واحد كثير الأمطار والعيون، ومع ذلك كثير المعاصي والبدع، وقل الحكم فيها وارتفع وزد لما ذكر، فنساؤهم باديات مكشوفات هداهم الله لحجبهن...كذا "[2]، ويستطرد عن ذلك بقوله: (فنجد النساء الطيبات المتبرجات كأنهن في ليلة الزفاف يهمن في الأزقة والعيون مكشوفات العورات باديات المستحسن كالصدور والثدى ،وتحت الإبط والساق والفخذ...من رآهن فتن بهن...كلهن أو جلهن يفتخرن بذلك...فلا يسمعون إذ وعظتهن ولا يرجعون إن ذكرتهن...وقد ألفوا ذلك من آبائهم وأجدادهم...كذا"[3].

و لهذاأكد الرحالة الورثلاني{" XE الورثلاني "} على ضرورة تدخل الحكام للقضاء على هذه الظاهرة التي انتشرت في معظم ربوعها حيث " يجب على من ولاه الله أمور المسلمين أن يرفع ذلك بالسيف عن أوطاننا، لا سيما وطن بني عامر وبني دراج ووطنا أي بني ورثيلان، وكذا ما يصير في بجاية{" XE بجاية "} آخر رمضان بمسجد البلوط في بني يعلى، وكذا محل الأولياء في كل مكان كقبر سيدي علي بن شداد وسيدي يحي العبدلي وسيدي عبد الرحمان الثعالبي{ " XEالثعالبي "} في الجزائر{" XE الجزائر "} ، وسيدي سعيد السفري في قسنطينة{" XE قسنطينة "} وجبل المثقوب في بني ورتيلان وغيرهم...كذا"[4].

وفي تونس{" XE تونس "} أيضا له حديث عن الانحلال الخلقي وعما شاهده في حماماتها، خاصة في منطقة حامة قابس{" XE قابس "}، إذ يقول :" رحلنا صبيحة فقطعنا السبخة بعسر وشدة...فنزلنا في حامة قابس...وفيها حمام...من الله تعالى...يسخن كأنه يغلي بالنار...وفيه بيت يستر المغتسلين وخارجه نهر منه يجتمع فيه الرجال والنساء من غير ستر في النهار كل واحد يرى عورة الآخر من غير تغيير ولا نكير...كذا"[5]، لذلك غضب الرحالة، وعبر عن غضبه قائلا :"...فلما رأيتهم اقشعر جلدي وتحركت فرائضي فملأت حجري بالأحجار، وصرت أضرب كل من هناك من النساء والرجال...ففر الكل ولم يبق أحد في ذلك الوقت إلا هرب...كذا"[6]، وغيرذلك "انتشر اللواط والزنا في حمامات وأسواق ودكاكين ومقابر تونس بشكل كبير"[7].

---

[1] الورثلاني الحسين بن محمد{" XE الورثلاني "}: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والاخبار،تع ابن مهنا،تحعمار بسطة،محفوظ بوكراع،المعرفة الدولية للنشر والتوزيع ،صدر في اطار الجزائر عاصمة الثقافة الإسلامية،2011، مج 1، ص 112. هو رحالة جزائري من بني ورتلان ببني يعلى زر مصنفه اثر ارتحاله الى الحجاز ثلاث مرات(1153هـ-1168هـ-1179هـ).

[2] نفسه، ص 191.

[3] نفسه، ص 376-377.

[4] نفسه، ص 378.

[5] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 1، ص 267.

[6] نفسه، ص 267-268.

[7] نفسه، ص 663-664.

وفي مصر{" XE مصر "} أيضا تحدث الرحالة جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} عن هذا النوع من الانحلال الخلقي قائلا: "...من الصعب أن أقدم بيانا كاملا بوقائع الفجور والانحلال لكنني لا أستطيع أن أتجاهل الحديث في هذا الموضوع...وفي مصر في الفترة التي زرتها هناك شوارع معينة ومواضع خاصة ببيوت الدعارة، وقد تعودت الداعرات أن يجلسن عند أبواب بيوت الدعارة، أو أن يلبسن قمصانا داخلية وسراويل حريرية وعباءات كعباءات الرجال من حرير، ويعقدن حول خصورهن أحرمة حريرية...ويضعن خناجر في أحرمتهن...وتضع كل واحدة من هؤلاء الداعرات (نساء الهوى) فوق رأسها غطاءا رأس من قطيفة مزينة باللآلئ الثمينة...وتظفر الداعرات شعورهن ضفائر طويلة تصل إلى أعقاب أقدامهن، وقد علقن في أطراف ضفائرهن أجراسا صغيرة أو أشياء شبيهة تحدث أصواتا عند ارتطامها بأعقابهم أثناء سيرهن ويقضن في أنوفهن الجواهر، وغير ذلك من أساليب التبرج...وهؤلاء السيدات يسرن في الشوارع حاملات بيباتهن (جمع بيبة pipe)... ويدخن وإذا جلسن أمام بيوتهن عملن على الإيقاع بالرجال العابرين...وقد كن قادرات على السيطرة على مشاعرهن فمقابل ثلاث بارات (parrach) أو أربع، يمكن لأي رجل أن يقضي شهوته الجنسية معهن، لكنهن ماكرات جدا فإن أي واحدة منهن لا تشجع الرجل الذي يضاجعها للبقاء معها أكثر من الوقت المحدد له، والذي يتناسب مع المبلغ الذي دفعه، وذلك حتى لا يضعن على أنفسهن فرصة استقبال رجل (زبون) جديد...كذا"[1].

وهو بذلك يعطي مفهوما للتاريخ يلوح كمادة مصهورة أساسها فئة مهمشة في مجتمع أو مسكوت عليها في التاريخ، حيث ركز جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} ضمن هذا النص على بنات الهوى والبغاء، كشهادة حية لظاهرة اجتماعية في مصر{" XE مصر "}، ومثله الورثلاني{" XE الورثلاني "} فيما تعرض إليه في هذا السياق، الذي أبرز فيه المرأة المتبرجة العارضة لجسدها كعنصر تاريخي فاعل في حركية المجتمع (مع رفضها لنماذج المجتمع الأخلاقية، أو يمكن أن تكون مقصاة من تراتيبية قيم ذلك المجتمع...)[2].

فالنساء ضمن هذا الانحراف تقدم مستويين من الواقع الاجتماعي هما مستوى القيم الأخلاقية ومستوى العلاقات الاجتماعية، وعليه التوجه نحو تاريخ اجتماعي انطلاقا من وعيه بتحليل سلوكيات لفئة مسكوت عنها في التاريخ التقليدي، ومن جهة أخرى دفع السيكولوجيا التاريخية نحو تيار معاصر في البحث التاريخي، وهو التاريخ الكمي أو الجداولي،الذي يقصد به (تجزئة المعرفة التاريخية...فلم يعد الأفق أفق التاريخ الكلي، ولكن أفق تفتيت الكليانية إلى عدد لا يحصى من المواضيع المفردة التي يجب تحديدها وبناؤها...)[3]، (انطلاقا من ركام الوقائع والآراء والتعبيرات التي تظهر في تنافر كلي أول الأمر)[4].

---

[1] جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "}: **رحلة جوزيف بيتس إلى مصر ومكة المكرمة والمدينة المنورة، تر: عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية، دار الكتاب، 1995**، ص 33.رحالة اروبي من الجزائر الى مكة و مصر ، وهو اول اروبي ارتحل من الجزائر الى الحجاز و الف بذلك رحلته.

[2] جاك لوغوف: تر ونق: محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 438.

[3] فرانسوا دوس: التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد، تر: محمد الطاهر منصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 272.

[4] Caseneuve (J) : Les mentalités archaïques, colin, Paris, 1961, p 166.

وبناءا على هذه المرتكزات تبرز (مسألة استباحة محارم الواقع طويل الأمد)[1]، كبنية لتاريخ اجتماعي للتمثلات ,أي تاريخ العقليات الذي يلتقي فيه المؤرخ مع عالم النفس الاجتماعي فيتم التعامل ضمنيا مع مفهوم السلوك أو الموقف كحدث تاريخي، أي استعمال مؤرخ العقليات المناهج الكمية التي يشتغل بها علماء النفس الاجتماعي، وذلك مع بعض التكييفات لتفسير المشكلات النفسية والأخلاقية في المجتمع، وفهمها يعتمد على النظرية السلوكية( والتي أساسها السلوك بكل أنواعه، وكذلك التفكير والشعور، إذ هو استجابة سببها محرضات، لذلك تؤكد هذه النظرية ضرورة البحث في سلوك الفرد وفاعليته...)[2]، أي التأكيد على دور الرقابة الثقافية في السلوكات البيولوجية[3]، وعليه تنقل على نحو خاص السيكولوجيا الاجتماعية نحو الإثنولوجيا، ومن ثم نحو التاريخ ،وتفهم الجاذبية المتبادلة بين تاريخ العقليات، وعلم النفس الاجتماعي عبر مجالين الأولى تصاعد موازي لاستطلاعات الرأي والتحاليل التاريخية للسلوكات من جهة، ونمو مجموعة من الدراسات حول الإجرام والمهمشين والمنحرفين[4]، من جهة أخرى، وهو ما برز بجلاء ضمن الخطاب الرحلي الى الحجاز من خلال تناوله للظاهرة

## 1-2- اللصوصية:

خلافا للتاريخ التقليدي يتخلل الخطاب الرحلي حديثا عن فئات مهمشة من خلال التركيز على أعمالها وخصائصها، حيث برز ذلك بوضوح في المجتمع العربي خلال العهد العثماني، من خلال نماذج متعددة حول مظاهر الانحراف والإجرام أهمها اللصوصية كعنصر فاعل في تاريخ تلك المجتمعات، والذي يمكن أن نسوقه ضمن الهوامش.

لقد اهتم بعض المؤرخين خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بالمشردين والمجرمين في الماضي، حيث (تأثروا ازدواجيا بتقليد أدبي مدفوع نحو القرائبية الاجتماعية، وهو تقليد يعود إلى عصر النهضة ومنحه الرومانسيون نفسا جديدا وبدايات قانونية وإحصائية تتعلق بالإجرام...)[5].

وفي هذا السياق يسجل للرحلة الحجازية من الجزائر{" XE الجزائر "} خلال العهد العثماني في سياق تاريخي اجتماعي تمكننا من إعادة قراءة التاريخ انطلاقا من الحاجة إلى الأمن، وكذا إلقاء الضوء على جوانب من الحياة الاجتماعية والثقافية والنفسية والذهنية، وحتى الاقتصادية للإنسان العربي خلال العهد العثماني، حيث يؤثر الخوف من اللصوص في عدد الحجاج، ومن ثم ضرب الاقتصاد العربي للمناطق التي يمر بها ركب الحج، ومن جانب آخر تصور مجتمع مصدوم بانعدام الأمن(نقصد به مجتمع ركب الحج وهو مجتمع متحرك)، وعلى هذا الأساس يمكن تناول ظاهرة اللصوصية في العهد

---

[1] فرانسوا دوس: التاريخ المفتت، ص 174.

[2] Duprout (A) : Problèmes et methodes d'une histoire de la psychologie collective, annales 16, Janviers-février 1961, p p 3-11.

[3] شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، إنجليزي-عربي، ط1، الكويت، 1981، ص 104.

[4] Levy Brukl (L): Les fonctions mentales dans la société inferieures, Alcan, Paris, 1910, p 130. أنظر أيضا Britchard (E): Enthropology and history, Cambridge, 1961, p 123.

[5] جاك لوغوف: التاريخ الجديد، ص 438.

العثماني في الرحلة الحجازية من زوايا مختلفة ومقاربات متعددة توزعت بين السياق التاريخي والأنثروبولوجي والاجتماعي، مسترشدة بخلاصات علم النفس الاجتماعي.

لقد حفلت الرحلات الحجازية من الجزائر{" XE الجزائر "} خلال العهد العثماني بأمثلة متعددة حول ظاهرة اللصوصية وقطاع الطريق الذين كانوا يهددون حياة الحجاج حتى أصبحت الفتاوى تصدر في إسقاط الحج بسبب ذلك وهو ما أورده الرحالة الورثلاني{" XE الورثلاني "} بقوله: "..قد زاد الظلم والتعدي، نعم الحج قد كاد أن يكون ساقطا من الظلم من الولاة وأصحابهم والعرب والظلم الكبير من الشيالين زادوا في الارتياش للظلم والشكوى...كذا"[1]، وهو ما يؤثر سلبا على اقتصاد المناطق التي يمر بها الركب.

فيبرز أن تناول الرحلة قضية اللصوصية متأسسة على تاريخ العقليات، بتناوله موضوع الخوف من هذا الخطر في أوساط الحجاج، و هو ما أشار اليه الرحالة التنلاني عند {" XE التنلاني "} تعرضهم للسرقة في الطريق بين مصر{ XE "مصر "} والحجاز بقوله: "...بعد أن جاوزنا بندر عجرود بقليل وطرقنا (طوقنا) سراق العرب تلك الليلة وأخذوا الأكرياء (الأركاب) ثلاثة جمال...كذا"[2]، وقد كان هذا الخطر يثير الخوف في نفوس الحجاج، وهو ما أشار اليه الرحالة لما وصل إلى منطقة الينبوع فوجد رجلا مصري خائفا لما سمع بأن أعراب بدر يتربصون بالركب بقوله: "لما وصلنا الينبوع...أقمنا به على الظهر ووجدنا المصري متحيرا لأنه بلغه أن أعراب بدر عزموا عليهم إلا أن يعطوهم ما ذكر من المال...كذا"[3].

وذلك الخوف كان عاملا مؤثرًا في سلوك الحجاج إذ كانوا ولشدة خوفهم يتفادون الطريق التي يتهددهم فيها الأعراب، من ذلك أن الشيخ التنلاني{" XE التنلاني "} غير طريق دخوله إلى مكة{" XE مكة "} احتياطا من خطرهم ويقول في ذلك: "وصلنا مكة واغتسلنا وأردنا الدخول من كداه اقتداءا بالنبي صلى الله عليه وسلم فمنعنا شيء وقع من الأعراب فيه فأخذنا ذات اليمين..كذا"[4].

وقد تماثل المصعبي{" XE المصعبي "} في ذكره لذلك، حيث تحدث عما تعرض له الركب في بسكرة{ XE "بسكرة "} بقوله:

أتينا بواد خالد يوم سابع أقمنا للورد يوم الثمانيا

رجال بني جلال غارت بخيلهم طليعة شمس إثر ركب قلاليا

---

[1] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 328.

[2] عبد الرحمان التنلاني: رحلة الشيخ التنلاني إلى الحج (1188م-1174)، دراسة للأبعاد الجغرافية والسوسيواقتصادية للمغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق خير الدين شترة ودرار عبد الرحمان، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، قسنطينة، عاصمة الثقافة العربية، 2015، ص 17. [2] هو عبد الرحمان بن عمر بن محمد التنلاني: عالم جزائري من منطقة تنلان، بأدرار، زر رحلته إلى الحجاز بعد تنقله لأداء فريضته، أنظر أنظر محمد بن عبد الكريم التمنطيطي: جوهر المعاني في تعريف علماء الألف الثاني، مخطوط الخزانة بتمنطيط، أدرار، الورقة 39.

[3] نفسه، ص 18.

[4] نفسه، ص 18.

دخلنا بثان الشهر شعبان بلدة تسمى بسكرى كثير الطواغيا[1]

وتناول الرحالة المقري{" XE المقري "} في رحلته هذه الظاهرة لما تحدث عن القرصنة في بلاد الحجاز{ XE "الحجاز "}، إذ كان المرتزقة يترصدون السفن على ميناء جدة{" XE جدة "} ويقوموا بسلبها وقتل الحجاج ،أو من يقاومهم أو يمتنع عن تقديم الأموال لهم، وقد ورد ذلك على لسان مفتي الحرم المكي عبد الرحمان بن مرشد في رسالة إلى المقري سنة (1029-1030هـ/1035-1036هـ) قائلا: "فهي على ما يعهده من القرار، غير أن المرتزقة تواترت عليهم ضوائق الأحوال فألجأتهم إلى مضايق الأهوال، حيث لم يصل سفن الحبوب ولا نالهم من محصول بندر جدة إلا ما يستغنيه أضعف الهبوب، فأحوال أهل الحرمين بسبب ذلك غير منتظمة وآمالهم في دفاتر اليأس أضحت منظمة...كذا"[2]، وفي ثنايا هذا النص يبرز الجانب الاقتصادي متمثلا في قلة ما ورد إلى الحجاز بسبب القرصنة.

كما أنه في سياق الاصطباغ الإثنولوجي للخطاب الرحلي، وتفعيل المفاهيم الواردة في النص كأساسيات للكتابة التاريخية، يبرز الجانب السيكولوجي المحرك للسلوك اللصوص ،وهي الحاجة الفيزيولوجية مثلما حسب نظرية ماسلو من جهة، أو الآثار النفسية لهذا السلوك على نفسية الأفراد (في الحجاز{" XE الحجاز "}) من جهة ثانية.

و بهذا تعتبر اللصوصية من أهم السلوكات التي تناولتها الرحلة الحجازية من الجزائر{" XE الجزائر "} خلال العهد العثماني بأبعادها المتعددة فقدم الورثلاني{" XE الورثلاني "} عن ذلك تقرير شاملا عن ذلك متحدثا عن خطر الأعراب في منطقة النمامشة فيقول :"...وجدنا عرب النمامشة فهم أقبح الناس وأكثرهم شرا فمنهم من يأتي للشرقة ومنهم من يأتي للخطفة...وأخذوا منا بغلة وجملين...كذا"[3].

وفي تونس{" XE تونس "} أيضا يورد الكثير حول اللصوصية فيذكر ما حدث للركب من تعدي من قطاع الطرق فيقول :"...تلاقينا مع عدو نفسه المحارب لله ورسوله الشيخ ابن روب وهو شيخ من شيوخ نفزاوة خارجا عن ولاية صاحب تونس بأن استقر بوادي ريغ...في ثلاثين من الخيل وعشرين رجلا ،ومعهم السلاح القوي والزاد على الإبل...فأعلمناه بأننا حجاج...وأظن أن الشيخ "يقصد شيخ الركب" أعطى له شيئا أحسبه فضه فذهب ونحن جددنا السير خوفا من شره...فلما ارتحنا...ووصلنا إلى الماء عند الضحى فغاروا علينا ونهبوا فرسا للشيخ...ثم غلبونا على الماء بأن نزلوا عليه...ودارو بنا بالخلقة وكثر الرصاص...كذا"[4].

---

[1] المصعبي{" XE المصعبي "}: الرحلة، البيت 36-37-38، ص 76.

[2] أحمد المقري: رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، تح: محمد بن معمر، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2004، ص 58. وهواحمد المقري المعروف بشهاب الدين أبو العباس المقري الف مصنفه بعد رحلته الى الحجاز لاداء فريضة الحج أواخر رمضان سنة 1027هـ.

[3] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 1، ص 236.

ماسلو توماس روبرت باحث سكاني امريكي مشهور بنظرية التكاثر السكاني في العصر الحديث له نظريته الشهيرة حول الحتياجات الشروية للإنسان انظر:فتحي محمد عياد:علم السكان ،ط3،دار النهظة العربية ،بيروت ،لبنان،200،ص130.

[4] نفسه، ص 257-258.

وفي قابس{" XE قابس "} أيضا سلم الحجاج من شر اللصوص لما "أتى أهل قابس يسوقون مع الركب...فأتى الأعراب فغاروا على إبل الركب فنهبوا جملين لصاحب سيدي أحمد بن حمودة ، و أخذوا بغل سيدي يحي بن صالح من وطننا...كذا"[1].

وعليه أكد الرحالة هذا الانحراف في تونس{" XE تونس "} وحدد أخطر معاقلها في "..توزر وقابس محل الخطفة، بل توزر أعظم فكل من غفل عن حاجة في يده إلا خطفوها فإياك والغفلة فيها..."[2].

ولم يسلم ركب الحجاج من هذا الخطر في ليبيا أيضا وعن ذلك يخبرنا الورثلاني{" XE الورثلاني "} ما حدث للركب في مسراتة بقوله: "فلما استقرنا بوطن مسراته...وقد وقعت بين أيدي الحرامية أي المحاربين من العرب وتمكنوا من هلاكي فنجاني الله منهم بجاهه...كذا"[3]، وفي الطريق إلى مصر{" XE مصر "} قرب مقرب في سطح العقبة حوصر الركب من طرف الأعراب وجرح أحد الحجاج الطرابلسيين بالرصاص، ثم توفى متأثرا بذلك[4]، ولما خرج الأرض الخالية القفرة، لم يكن يجوبها إلا اللصوص وقطاع الطرق، وقد علل سبب خلاء تلك المناطق بوجود الأعراب اذ "إنها خالية بالجور والظلم إذ العرب من قوي بينهم يأخذ غيره وتلك سنة فيهم...كذا"[5]، ويشير الرحالة إلى أن اللصوصية التي اتسع نطاقها في برقة{" XE برقة "} قد أدى أيضا إلى خرابها حيث ان "الظلم أهلكهم لا سيما حرب الحجاج فإن الله قد انتقم منهم بسببهم حتى تشاءموا منهم واستطاروا من أجلهم ليسع الطريق ويأمن الوفود...كذا"[6].

وفي مصر{" XE مصر "} أيضا كثرت اللصوصية، وحدثنا الورثلاني{" XE الورثلاني "} عن ذلك بقوله: "...أعرف أهل مصر وغشهم فيري الرجل لك حسن الصنيع ويبطن لك الخديعة والمكر...ودأبهم وديوانهم التحليل لأخذ أموالنا وسلب ما عندنا بمجرد الأباطيل والتظلم وإظهار المسكنة...ليأخذوا أموال المغاربة جهرة ظلما وعدوانا فما أقبحها من بقعة للحجاج المغاربة...كذا"[7].

ويتماثل معه المصعبي{" XE المصعبي "} لما أشار إلى ما يقوم به حكام مصر{" XE مصر "} بقوله (لما دخلت مصر التي هي اليوم أم المعاصي وأساس ذلك الظلم الداني والقاصي الناشئ عن تعداد الحكام...لا سيما إبراهيم بك ومراد بك...فإنهما المواقدان نيران الأخذ والانتهاب لمتاع الخلائق كلهم ولو بغير سبب...)[8].

وهو ما حدثنا به أيضا جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} مؤكدا انعدام الأمن في مصر{" XE مصر "} اذ من "...من الخطورة أن يسير الغريب في الشوارع بعد إيقاد الشموع بل لقد علمت أنهم ينقضون على الغريب في رائغة

---

[1] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 1، ص 268.

[2] نفسه، ص 128.

[3] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 404.

[4] نفسه، ص 234.

[5] مختار الطاهر فيلالي: رحلة الورثلاني، عرض ودراسة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ت{" XE الورثلاني "}، ص 147.

[6] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 377.

[7] نفسه، مج 3، ص 153-158.

[8] المصعبي{" XE المصعبي "}: الرحلة، ص 69.

النهار ويسلبونه ويضربونه ضربا مبرحا قد يفقده حياته، وكان ثمة رجل عجوز كان جارا لنا في الجزائر{" XE الجزائر "} وكان يقيم معنا في الخان نفسه...تعرض لاعتداء بعض الأوغاد بينما كان يسير إلى الشوارع الجانبية ولم تحسن حالته أبعد ذلك أبدا ومات في غضون أسابيع قليلة...كذا"[1].

واستطرد عن ذلك لما أخبر عما يحدث بحرا من نهب للحجاج خاصة في نهر النيل إذ لا "...ولا يخلو نهر النيل من اللصوص الذين ينهبون القوارب وهم يكثرون في هذا الوقت من العام لكثرة عدد الحجاج الذين يتخذون طريقهم مبحرين في النيل من رشيد للقاهرة ،ويعلم اللصوص أن الحجاج معهم مبالغ مالية وقد اعترانا الخوف من مهاجمتهم لنا لكننا عندما أطلقنا النار من أسلحتنا ولو هاربين...كذا"[2].

وعليه يولي جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} ضمن هذا السياق أهمية للفئة الهامشية في مصر{ XE "مصر "}، متمثلة في اللصوص، كما يبرز حقيقة موضوع الخوف من خطرهم وكيفية التصدي له من خلال استخدام السلاح وهي جزئية أشار إليها أيضا الورثلاني{" XE الورثلاني "} ضمن حديثه عن استخدام الحجاج للسلاح لما قال : "...رجع الكل إلى قرب السطح...غير أنهم أحاطوا بالركب فأراد بعض منا أن يضربهم بالبارود...كذا"[3]، ويقول أيضا :"..ولما انفصلنا وانحدرنا كمن العقبة إلى ساحل البحر اشتغل الناس بالغذاء فلما فرغوا منه أخرجوا أسلحتهم وما معهم من البارود...إرهابا لعرب العقبة...كذا"[4].

وفي ذلك انفتاح على ثقافة مادية من خلال إبراز التقنية المستخدمة في مواجهة الخطر، انطلاقا من أن (في الثقافة المادية التقنيات مظهر من مظاهر الفعل البشري أي بحركة الإنسان في العمل...وهي علامة ومحرك للتطور الثقافي حسب الأنثروبولوجيين، كما أن الأشياء المادية تمثل تمفصلا بين موضوع البحث وهو الثقافة المادية ومنهج بحث في المنهج الأثري...أي أن المخلفات المادية يمكن أن تخبر عن الثقافة المادية...)[5].

ولقد اثبت الخطاب الرحلي صراحة انتشار ظاهرة اللصوصية خلال العهد العثماني وهو من أهم المشاكل التي كانت تعترض الحجاج وتهدد حياتهم لا سيما في الطريق بين مصر{" XE مصر "} والحجاز، ففي منطقة عجرود يصفها الورثلاني{" XE الورثلاني "} بأن "المحل محل الغارات...لشدة جرأة أعرابه على السرقة فإنهم من أجرأ الناس على ذلك...كذا"[6].

---

[1] جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "}: الرحلة، ص 38.

[2] نفسه، ص 29.

[3] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 8-9.

[4] نفسه، ص 173-174.

[5] أنظر جاك لوغوف: التاريخ الجديد، ص 333.

[6] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 195.

ومن منطقة الخضيرة المسماة بالوعرات السبع حسب الحجاج يخرج الركب إلى ينبع النخل ثم مضيق ينبع وهناك خطر الأعراب قائما فيقول الرحالة عن ذلك :" ..تأخر كثير من الصعاليك فخرج عليهم المحاربون وجردوا صعلوكا وصاحوا ورجع إليهم بعض الحجاج فهربوا...كذا"[1].

ومنطقة التيه أيضا لم تسلم من خطر الأعراب إذ كان ركب الحجاج فيها في خوف كبير "...فإنهم في غاية الإهمال والتفريط والإفراط...فكانت عاقبتهم الخسران والأخذ والسلب...فدخلنا بعض المحاربين نحو الخمسة عشرة فارسا، فأخذوا جمالا من وسط الركب وعليها من الحوائج والذهب، ما لا يعلمه إلا صاحبه، وقد سمعنا من بعض الثقاة، ما يبلغ نحو ألفين، وهذا الذي ضاع لبعض الناس من بسكرة{" XE بسكرة "} وهو جندي أي تركي، وغيره ما أخذ له وسلب عنه...كذا"[2].

ولهذا غالبا ما كان الحجاج يعانون من الفقر والحاجة، وفي هذا الصدد يقول الورثلاني{" XE الورثلاني "} "...وتركوهم فقراء مفلسين معدومين وسبب ذلك كثرة الإهمال وعدم الانتصار وفقدان القوة للقتال وكثرة النساء والصبيان...ولو كثر المحاربون لأخذوا جميعهم...كذت"[3]، أما بالنسبة للحجاز فكانت ظاهرة اللصوصية محل تركيز الرحالة فذكر الورثلاني القبائل المتلصصة ومنها (قبيلة حرب بن عسفان{" XE حرب بن عسفان "} والينبع وجهينة{ XE "جهينة "} بين الينبع{" XE الينبع "} والأكره وبلي{" XE بلي "} بين الأكره إلى ما دون المويلح{" XE المويلح "} وقبائل الحويطات{" XE الحويطات "} وبني عقبة{" XE بني عقبة "})[4]، لذلك كان الحجاج يهربون ويتجنبون الأماكن التي يكثر فيها هؤلاء، ومن ذلك تركهم لمزارات مكة{" XE مكة "}، وأكده الرحالة بقوله: "...والناس في زماننا قد تركوا ذلك كله...إلا من شد من الناس لكثرة الإذائة والخوف من اللصوص، وقد زاد الفساد والظلم والتعدي من الأشراف وغيرهم من أصحابهم فلا يكادون يرجعون عن التعدي، بل أقل شيء يقتلون عليه العبد، ولقد قتلوا صاحب أحبتنا في الله سيدي محمد قسوم على شربة ماء...كذا"[5].

وبين مكة{" XE مكة "} والمدينة يشير جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} لظاهرة اللصوصية قائلا :"..وأثناء هذه الرحلة تسبب لصوص البدو في المتاعب لبعض الحجاج لتسللهم القافلة عدة مرات ،وذلك أن هؤلاء اللصوص ينقضون على أطراف القافلة ويخطفون خصوصا الحجاج البعيدين عن بقية زملائهم ليجعلوا منهم خدما أو مساعدين للجمالة ،وعندما يرى هؤلاء البدو حاجا قد استغرق في النوم فكو رباط جمله من الأمام ومن الخلف ويقوم أحد اللصوص بقيادة الجمل بعيدا، بينما يكون الحاج نائما فوقه ويقوم اللص الآخر...في الوقت نفسه بسحب الجمل الثاني

---

[1] نفسه، مج 2، ص 197.

[2] نفسه، ص 545-550-551.

[3] نفسه، ص 554.

[4] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 422.

[5] نفسه، ص 531. أنظر حول موضوع اللصوصية الصفحات التالية: مج 1، 130-257-267-268-271-404-424-435. مج 2، ص 8-9-195-161-164-168-172-173-174-175-184-185-192-196-229-236-376-373-374. تاركين ذلك لدراسة خاصة متعددة المقاربات.

ليربطه بجمل آخر بدلا من الجمل المسروق حتى لا يتوقف إذا شرعت القافلة في المسير فتتوقف كل الجمال التي وراءه بطبيعة الحال مما يعني اكتشاف اللصوص...كذا"[1].

وفي المدينة أيضا يورد الورثلاني{" XE الورثلاني "} عن هذه الظاهرة بقوله: "ثم خرجنا مسرعين في أزقة المدينة إلى أن خرجنا من الباب الذي يخرج منه الحجاز{" XE الحجاز "}، وإذ بالناس منها يقولون إن العرب يضرونكم ويؤذونكم...والحالة خرجنا منها مع الخوف والحرامية يتبعون وراءنا إلى أن وصلنا إلى الركب...كذا"[2].

وعليه أصبحت اللصوصية آفات اجتماعية في بلاد الوطن العربي خلال العهد العثماني تنبأ عن سياق تاريخي اجتماعي وسلوك انساني يكشف عن الحالة النفسية للحجاج، كما تمثل هذه الآفات الاجتماعية من الثوابت الفاعلة في المجتمعات العربية خلال تلك الفترة، وهو ما يضفي عليها صفة البنيوية، كونها متكررة فهي آفات اجتماعية متكررة أو ثابتة (أو تكاد تكون كذلك في فسحة طويلة من الزمن وبذلك تنتقل النظرة مما هو استثناء إلى ما هو منتظم...)[3].

فمن خلال الحديث عن ظاهرة اللصوصية كبنية اجتماعية تبرز أبعادها المتعددة فبعيدا عن كونها فهي آفات اجتماعية فهي تعكس في سياقها (صراع بين الأشخاص يستمد وجوده من القلق الاجتماعي والصراع الاقتصادي...)[4].

كما تأريخ للمجتمع غير مطمئن يسوده الخوف والقلق بسبب تلك الظاهرة، اعتمادا على المغيبين والهامشين أي الشرائح الاجتماعية الغائبة من المصادر، كما أنها يمكن أن تمثل مركز الثقل في البحث الاجتماعي الكيفي، والتي تنتج عن معالجتها:

تحقيق إجراءات نستطيع بواسطتها الإبقاء على حياة اجتماعية منظمة.

الحصول على عادات وصفات ذهنية[5].

أي التعامل مع ظاهرة اللصوصية من خلال إيلاء عناية أكبر للبعد التاريخي والثقافي النسبي في البحث الاجتماعي الأناسي (لأن الصلة بين الأناسة الاجتماعية والتاريخ قوية،حيث تبحث في المجتمعات يوصفها نظما خلقية ورمزية، وهي اقل اهتماما بالمجريات منها بالصيغ التصورية، وهي لا تبحث في النماذج والقوانين بل تبين التناسق بين العلاقات، بدل العلاقات الضرورية، وبذلك تقدم تأويلا لا تفسيرا علميا)[6]، وهي مقاربة تبرز بجلاء ضمن الخطاب الرحليمن خلال تناوله للافات الاجتماعية.

### 1-3- آفات أخرى:

ورد في سياق الآفات الاجتماعية ضمن الرحلات الحجازية من الجزائر{" XE الجزائر "} خلال العهد العثماني أشكالا متعددة، كانتشار البدع والخرافات كظاهرة مندمجة متداخلة، لا نبتعد في إلقاء الضوء عليها عن الأحداثالتاريخية

---

[1] جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "}: الرحلة، ص 71.

[2] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، ص 422.

[3] جاك لوغوف: التاريخ الجديد، ص 205.

[4] نفسه، ص 204.

[5] كريستوف فولف: علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، ط1، نقل البروفيسور المزوقي، الدار المتوسطية للنشر كلمة، أبو ظبي، 2009، 1430هـ، ص 131.

[6] نفسه، ص 134.

كونها واقعية، وإنما تضمنها أبعادا جديدة يجعلها من خصائص بنية المجتمع، فأشار المصعبي{" XE المصعبي "} في هذا المضمار ما لاحظه من بدع في مصر{" XE مصر "} بقوله: "...وفي ذلك في شأن الفرق الضالة المضلة المخالفين وتأملت فيما هم فيه من الدين فوجدته أساطير الأولين، وقد بدلوا قواعد الشريعة وأحكامها وهدموا بنيانها وأساسها وجعلوا عاليها سافلها وقلبوا لباطنها ظاهريا فليس لهم حينئذ نصيب من الايمان ولاحظ في الإسلام إلا مجرد التلفظ باللسان...كذا"[1].

كما وصف الورثلاني{" XE الورثلاني "} أيضا ما كان عليه المغاربة من بدع وخرافات بقوله: "...تمردوا على الطريق وضلوا وأخلو وهلكوا وأهلكوا والمنتسب بالدعاوي الكاذبة والزندقة البيئة أقواها العياد الكيميا، وماحذا حذوها من كل مضل من غير تحقيق الدعوى كالعلم الأوقاف وإخراج الخبايا والكنوز من الأرض وإظهار الظلام وإصراع ذي الجن وإخدام الروحانيين...وتفريق الأحباب وتقريب البعيد وإقصاء القريب...فلما انتشر ذلك وعم الناس كلهم واتضح كذبهم وبطل تحيلهم وتصنعهم وقبح بعضهم في قلوب الخاصة فما رأوا أحد من المغاربة إلا غمضوا العين فيه وضنوا أنه من الفسقة المدعين المتلقين لأموال الناس بالباطل فالتبس عليهم الصديق بالزنديق فارتفع حسن الظن منهم في جانب المغاربة...وهذا من الفتنة العامة التي عمت المغاربة الظالم والمظلوم...كذا"[2].

وأورد ابن عمار{" XE ابن عمار "} البدع التي انتشرت في الوطن العربي من ذلك ما يخص المولد النبوي بقوله "يجب صون مجالس المواليد ونحوها من القبائح والفضائع والشنائع التي صدرت من الناس مقترنة بعمل المواليد ولا سيما بمكة والمدينة منها اختلاط النساء بالرجال في المسجد الحرام والمسجد النبوي، وتزينهن بأحسن الحلي والحلل وتطيبهن بأطيب الطيب اختلاطا فاحشا، بحيث يقع في تلك الليالي من المفاسد والقبائح ما تصم عنه الآذان...ويقول الموفق ليت ذلك ما كان ومنها نصب الشموع وإيقادها والعمر في سلطانة...كذا"[3].

وفي سياق سوء الأخلاق وفسادها يرد خبر عن انتشار الوشاية والحسد فيذكر المقري{" XE المقري "} عما تعرض إليه من حسد العلماء بمصر[4]، وتكلم الورثلاني{" XE الورثلاني "} أيضا عن ذلك وما تعرض له في تونس{ XE "تونس "} من حسد علمائها له[5].

كماقدم في ذلك الرحالة أبو راس الناصري{" XE الناصري "} عرضا مختصرا لحسد علماء مصر{" XE مصر "} له على علمه وحفظه بقوله: "إن بعض العلماء اعتراهم الحسد والمكر وبدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر...كذا"[6]، كما أورد الرحالة عن هذا الكثير في مواضع متعددة، من ذلك ما تحدث به عن سبب خروجه من الجزائر{

---

[1] المصعبي{" XE المصعبي "}: الرحلة، ص 68.

[2] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 3، ص 157-158.

[3] ابن عمار{" XE ابن عمار "}: الرحلة، ص 99.

[4] المقري{" XE المقري "}: الرحلة، ص 48.

[5] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 1، ص 158.

[6] محمد بن أحمد أبي راس الناصري: فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته، تح: محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 114-115.هو رحالة من مدينة معسكر بالجزائر له رحلة حجازية بعنوان "فتح الاله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته"الفها بعد رحلته الى الحجاز سنة 1204هـ.

" XEالجزائر "} إلى فاس{" XE فاس "} بعد وشاية الحساد، إثر فتنة درقاوة، كما ذكر الورثلاني{" XE الورثلاني "} عن أولاد سيدي ناجي "أنهم يتحاسدون على تولية الرئاسة...كذا"[1].

وعن الرشوة يورد المصعبي{" XE المصعبي "} ما حدث للركب في بنو ميزاب{" XE بنو ميزاب "} "..حيث دارت بهم جماعة في موضع يقال له صفرى فتقدم كبارهم طالبين الرشوة ولعل المكس كان مقابل إيوائهم أو حماية قافلتهم أو مرافقتهم إلى مسافة معينة ولما كان المبلغ باهظا ثمانين ألف من ريال بطاقيا...امتنع الركب عن أداء الرشوة وفضلوا الاعتماد على نفسهم..."[2]، وهوما تحدث عنه الورثلاني{" XE الورثلاني "} بقوله "...إن القاضي والمفتي فيها لا يتولى إلا بإعطاء لهم وارتشاء لديهم وكان في غيرها من عمالة الجزائر{" XE الجزائر "}...كذا"[3].

وفي هذا السياق لم يهمل الرحالة ظلم الحكام فيصف الورثلاني{" XE الورثلاني "} ذلك في بولاق{ XE "بولاق "} مصرالذي شمل كل الفئات الاجتماعية {" XE مصر "} بقوله :"...إذ ظلم ولائها، قد وصل كل جنس من أجناس الآدميين، حتى بلغ ظلمه الحاج المغربي والعلماء والطلبة والفقراء والأشياخ والصناع والتجار والمجاورين وسائر الناس قاطبة، لذلك ابتلاهم الله بالشقاء والفتنة، فكانت مصر لمن غلب...كذا"[4].

وفي مجال الظلم يتحدث جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "} عن تحايل أهل مصر على الغرباء بقوله: "...وأهل مصر{" XE مصر "} خاصة أهل القاهرة{" XE القاهرة "} يتسمون بالفضاضة والانفعال، وهم بارعون في الغش والاحتيال خاصة مع الغرباء الذين لا يعرفون عملهم ولا يعرفون أساليبهم في البيع والشراء، فعندما يضع المشتري بارا في يد البائع فإن البائع يضعها –إن أمكنه–في فمه ثم يتناول بمكر بارا أخرى غير الجيدة للمشتري قائلا إن بارته مغشوشة، وهم يسيئون معاملة الغرباء...كذا"[5].

كما أشار الرحالة عن قبح عادات المصريين في الطواشية أو الخصيان، وهي ظاهرة منتشرة " في معظم أسر الطبقات العليا في مصر{" XE مصر "} طواشية (خصيان)، مؤتمنون على الزوجات ويصحبوهن أينما ذهبن سواءا للحمامات العامة أو إلى أي مكان آخر، ويثق سادة هؤلاء الطواشية فيهم ثقة كاملة ويحترمونهم بل ويدعونهم بألقاب السادة، ويرجع ذلك لرغبتهم في أن يكونوا صادقين مؤتمنين على زوجاتهم...ولا يبقى منهم على قيد الحياة بعد الخصي إلا القليل وعادة ما ينمو جسم الطواشي نموا هائلا، وتكون أصواتهم أنثوية، كما يكونون مردا لا ينمو الشعر في وجوههم...كذا"[6].

وفي ظل تفاقم هذه الأوضاع استنكرها العلماء، خاصة لما سكت عنها أهل العلم والدين والحكام، وهو ماعبر عنه الورثلاني{" XE الورثلاني "} قائلا :"...فهذا أمر لا يليق بالعلماء بل يجب عليهم زجرهم والتنكر عليهم ما

---

[1] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج2، ص 255.

[2] المصعبي{" XE المصعبي "}: الرحلة، ص 60.

[3] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، ص 110.

[4] نفسه، ص 559.

[5] جوزيف بيتس{" XE جوزيف بيتس "}: الرحلة، ص 38.

[6] نفسه، ص 40.

استطاعوا...وأما السلاطين فيجب عليهم التنكير والتغيير باليد، إذ وظيفة العالم اللسان ووظيفة السلطان اليد، لكن لما سكت العلماء زاد الناس في البدع وانتشر الخوف على الواقع...كذا"[1].

وهو ما ورد لدى ابن عمار{" XE ابن عمار "} أيضا مستنكرا سكوت العلماء على ذلك بقوله: "وقد وقع بالمدينة نظير ذلك أيضا فسعيت في منع اختلاط النساء بالرجال في ليالي المولد والمعراج، وموسم سيدنا حمزة وموسم الحج، فعارضني جمع ممن العلم في عمائمهم دفن قلوبهم وأغرو بني السفهاء حتى أنهم سعوا في قتلي..كذا"[2].

وعليه نجده يناشد عامة الناس في التمسك بدينهم والابتعاد عن المنكرات، وغير ذلك فقد أسهب الرحالة بذكر ما لاحظوه من مفاسد ومنكرات في بلاد الحجاز{" XE الحجاز "}، فيصف الناصري{" XE الناصري "} ما يحدث من فوضى في دخول مكة{" XE مكة "} بقوله: "وأعلم أن البيت في غير أيام الموسم، أن أريد دخوله ينصب له سلم، وفي أيامي رأيتها، فتحت مررا، ولا أراهم من الازدحام نصبوا سلما، وإنما يتكلف الأول الصعود على ظهر غيره، فيمد يده لمن تحته وتراهم يتزاحمون ويتحينون أوقات فراغ المسجد لجوف الليل، ومع ذلك لا يخلو عن زحمة وقلة احترام، فترى الرجال يتساقطون ويتقاتلون على ذلك...وربما اختلط النساء بالرجال حتى يتساقط الذكر على الأنثى، والأنثى على الذكر، ويلتف بعضهم لبعض، وأعظم ذلك ما يقع عند الركنين اليمانيين، فقلما يتمكن أحد كل التمكن منهما وأفضى بهم إلى البدعة الشنيعة فيقطعون الأوقات بلثمهما وطسهما، خصوصا الأسود حتى إن حلا تشم منه بعض العفونات من الأيدي والأفواه...كذا"[3]، وقد تماثل معه الورثلاني{" XE الورثلاني "} في التحدث عن الازدحام في مكة خصوصا عند فتح أبواب الكعبة الشريفة[4].

أما المصعبي{" XE المصعبي "} فيورد حديثا عن منكرات الحرم ويخص بذلك انتشار الأوساخ "...وكان أشدها على مصيبة وأعظمها وقوعا ويلية ما ملئ به المسعى وأبواب الحرم تأثيرها من أرجاس بني آدم القبيحة الناشئة من تراكم الأركاب وقوتها فصار لأقبح المزابل والمجازر متساويين ولمرحاض الديار مماثلين حتى وقع ذلك في داخل الحرم وشوهد بين المسجد والمقام وغالبه من الفلاحين...إلى أن صار لا يقدر أحد على تعديته...إلا تلثم على الأنف واللسان...كذا"[5]، وكذا الناصري{" XE الناصري "} لما تحدث عما يحدث في الحجاز{" XE الحجاز "} من شجار على ماء زمزم مما يلوث المسجد الحرام[6].

وفي هذا السياق تبرز كلمة محرم ومستنكر أنها تحمل معنيين الأول خاص بالثقافة المنبثق عنها[7]، وهي ثقافة إسلامية في الرحلة تحضر وتحرّم بعض التصرفات وتجعلها من المنكرات، كما ورد حول قضية اختلاط الرجال بالنساء، والثاني عام

---

[1] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 3، ص 130.

[2] ابن عمار{" XE ابن عمار "}: الرحلة، ص 99.

[3] الناصري{" XE الناصري "}: فتح الإله، ص 83.

[4] الورثلاني{" XE الورثلاني "}: الرحلة، مج 2، ص 278.

[5] المصعبي{" XE المصعبي "}: الرحلة، ص 61.

[6] أنظر الناصري{" XE الناصري "}: فتح الإله، ص 90.

[7] Webster (H): Taboo a sociological study, Stanford University Press, 1942, P 203.

ومقارن يعبر عن الممنوع والمنع[1] وعليه تبرز المحرمات ضمن الرحلة الحجازية حسب الطرح الأنثروبولوجي على أنها تحمل معنى: كلمة تابو "Tabos"، وهي (كلمة ترتكز على صفة القدسية، وقد أخبر بذلك دوركهايم لما قسم المحرمات إلى قسمين ما ترتبط بالمقدس وما يرتبط بالدنيوي...)[2]، من هنا يأخذ هذا المصطلح ضمن الخطاب الرحلي شكلين مختلفين، أولهما دراسة تشبيهية لمعنى كلمة طابوا في الدين والمجتمع المسلم، ومن جهة أخرى دراسة مقارنة لمختلف أنواع المنع.

ومن نافلة القول فإن الأطر الاجتماعية من الثوابت الفاعلة في الكتابة التاريخية، التي تصطبغ بناءا على ذلك بالإثنولوجيا وتحول الحدث إلى بنية تعبر عن تنظيم واتساق للعلاقات الاجتماعية الأكثر تباينا.

إن الأطر الاجتماعية بالنسبة للمؤرخ هي تركيب وهندسة، إذ تعبر عن واقع يؤثر فيه الزمن بصعوبة ويصل في عمره كثيرا وعندئذ تصبح تلك البنى التي تقابلها العادات والتقاليد أساسا ثابتا لأجيال متعاقبة تعطل مسار التاريخ وتتحكم في صيرورته، فالحديث عن الافات الاجتماعية ، تحيلنا إلى دعامة حركة التاريخ في الخطاب الرحلي الحجازي خلال العهد العثماني، من خلال إحاطته الشاملة لمختلف النشاطات الإنسانية، وذلك في سياق النظرة الكلية للمجتمع، حيث عبرت تلك الظاهرة عن سلوكات وذهنيات وعقليات المجتمعات العربية، وبالتالي الخروج عن الصور التقليدية للتاريخ، من خلال التعامل مع الحدث الذي يحول وفق نظرة جديدة تماما لذاته وبذاته متجاوزا التحول إلى رؤية أكثر شمولا وتكاملا بنيت على عوامل أعطت الحدث الاجتماعي أسبابه وجعلته يؤسس لنتائج إما تامة بذاتها أو سببية لحدث آخر.

وعليه فإن الافات الاجتماعية ضمن الرحلة قد ساهمت في بناء الصيرورة التاريخية من خلال التخلي عن الأحداث وحتى الوقائع (التي ليست فيها أحداث ولكنها مفردة لفائدة التكرار وحده...)[3].

وهو ما يترجم لتخصص ثنائي المشارب، وهو التاريخ الاجتماعي أي كل ما ينتمي للإنسان، وما يعبر عنه وما يدل على حضوره، وبقائه وأذواقه وطرق عيشه وخاصة سلوكاته، وهو تاريخ يبتعد عن تاريخ الإنجازات الى تاريخ السلوك السلبي المؤثر في المجتمع.

---

[1] Maranda (P) et Maranda (E) : Le crâne et l'utérus : deux théorèmes -Nord- Malaitaine (Sous direction de l'échanges et communication, le Haye), Paris, 1970, P. 166.

[2] Durkheim (I) : Les formes élémentaires de la vie religieuses, Alcan, Paris, 1906, P. 107.

[3] أنظر فرانسوا دوس: التاريخ المفتت، ص 34.

**خاتمة:**

وخلاصة القول فان الحديث عن الآفات الاجتماعية ضمن الرحلات الحجازية من الجزائر في العهد العثماني يؤدي دورا مركزيا في صياغة تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية ،ذلك أنها تعكس كافة أوجه السلوك الإنساني ضمنها وتلك العلاقات البينية بين الأفراد والأشخاص داخله وكذا العلاقات التبادلية، حيث شمل السلوك الإنساني والظواهر التي تتأثر به.

مجلة التراث

J-ALT

2017/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الإنتقال إلى الحوكمة المحلية في الجزائر

## دراسة في التحديات والآليات

مرزوق عنترة، جامعة المسيلة.

و سي حمدي عبد المؤمن، جامعة المسيلة. الجزائر.

**الملخص:**

تقتضي عملية الانتقال الى الحوكمة المحلية في الجزائر القيام بالعديد من الإصلاحات المرتبطة بتعزيز الديمقراطية التشاركية المحلية، وذلك من خلال منح المواطن والجماعات المحلية والقطاع الخاص والمجتمع المدني دورا أكبر في تحقيق التنمية.

**الكلمات المفتاحية:** الحوكمة المحلية، الديمقراطية التشاركية، الإقتصاد المحلي، المجتمع المحلي، التنمية المحلية، اصلاح الادارة المحلية.

**Résumé:**

Le processus de transition vers la gouvernance locale en Algérie nécessite de nombreuses réformes liées à la promotion de la démocratie participative locale, en donnant aux citoyens, aux communautés locales, au secteur privé et à la société civile un rôle plus important dans la réalisation du développement.

**مقدمة:**

كشف انخفاض أسعار المحروقات في السنوات الأخيرة الماضية عن ضعف السياسات الاقتصادية الجزائرية وهشاشتها، الأمر الذي تكرس من خلال تراجع عائدات الصادرات ومداخيل الحكومة بشكل كبير، وبحسب الأستاذ *Michael Ross* فإنه "كلما زاد اعتماد الاقتصاد على النفط كانت الانعكاسات أشد، كما أن النمو القائم على تصدير النفط والمعادن يفشل في الكثير من الأحيان في تحقيق التغييرات الاجتماعية"[1]

وقد دفعت التقلبات الاقتصادية الأخيرة وما انجر عنها من انعكاسات اجتماعية الجزائر إلى إعادة النظر في الكثير من سياساتها الاقتصادية والتنموية خاصة على المستويات المحلية، وذلك بقيامها بالعديد من الإصلاحات الجذرية المرتبطة بموضوع الجماعات المحلية، من خلال التركيز على الاقتصاد المحلي والتمويل الذاتي من الناحية الاقتصادية، وتعزيز الديمقراطية التشاركية في المجتمع المحلي من الناحية السياسية، وبالتالي حتمية الانتقال إلى الحوكمة المحلية التي تقتضي مشاركة جميع الفاعلين من منظمات حكومية وغير حكومية وقطاع خاص، ومنح دور أكبر للمواطن والمجالس المحلية في تسير الشأن العام وتحقيق التنمية المحلية.

ورغم الإصلاحات الأخيرة لقانوني البلدية والولاية والتي ركزت على أهمية تجسيد التشاركية على المستوى المحلي إلا أن ذلك لم يترجم على أرض الواقع بصورة فعلية وفعالة، الأمر الذي دفع إلى ضرورة الانتقال إلى الحوكمة المحلية ومحاولة تجسيد آلياتها، ومواجهة جميع التحديات التي تفرضها بغية تحقيق التنمية، وتخفيف الأعباء المالية على الدولة، وبناءا على ما سبق سنحاول دراسة الموضوع من خلال تقسيمه إلى العناصر التالية:

- إشكالية تحديد مفهوم الحوكمة المحلية.
- الحوكمة المحلية في الجزائر: خيار أم حتمية.
- الجهود الجزائرية في عملية الانتقال إلى الحوكمة المحلية.
- العراقيل التي تواجه تطبيق الحوكمة المحلية بالجزائر.
- مقترحات علمية وعملية من أجل تفعيل الحوكمة المحلية بالجزائر.

## 1- إشكالية تحديد مفهوم الحوكمة المحلية.

برزت في السنوات الأخيرة الماضية توجهات عالمية تدعو إلى ضرورة مشاركة أفراد المجتمع في القرارات التي تهمهم وتعمق أفكار الديمقراطية التشاركية المحلية، حيث ظهرت رؤى جديدة تؤكد على أهمية إدارة السكان المحليين لشؤونهم المختلفة، ومن خلال مجالس محلية منتخبة ومنظمات مجتمع مدني فعالة، وقطاع خاص تنافسي خاصة مع كثرة متطلبات المواطنين على المستوى المحلي كمًا ونوعًا، والإلحاح في سرعة الاستجابة، حيث أصبح المواطن المحلي ينادي بتقديم خدمات تساوي حجم الضرائب التي يدفعها، وقد أدت هذه التغيرات التي طرأت على الصعيد المحلي إلى بروز ظواهر جديدة ومفاهيم حديثة في المجالين المعرفي والعملي ومن بين هذه المفاهيم الحوكمة المحلية.[2]

---

*1 Michael Ross,* ***does oil hinder democracy****, world politics , Vol 53,No3, April 2001, p328.*

[2]- ونوغي نبيل، يوسفي علاء الدين" الحكامة المحلية: قراءة في المضامين النظرية للمفهوم"، **المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية**، جامعة تسيمسيلت، العدد الرابع، ديسمبر 2017، ص 496.

اكتسب مفهوم الحوكمة أهميته في الكتابات الحديثة في ثمانينيات القرن الماضي، وارتبط بمؤسسات دولية أممية مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، وكان نتاج الحاجة إلى إخضاع العملية السياسية والقرار السياسي إلى ضوابط أخلاقية تقلل من الفساد الإداري والمالي الموجود كسمة بارزة في الدول المتخلفة، وتحول دون استخدام السلطة السياسية لخدمة المصالح الخاصة للنخب الحاكمة، وبصورة خاصة الحيلولة دون استخدام المال العام لإثراء السياسيين والإداريين المؤتمنين عليه.[1]

فالحوكمة مصطلح جديد يسعى إلى ربط القضايا السياسية وإدارة شؤون الدولة بالقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة في تشكيل السياسات الناظمة للحياة العامة، وهو بهذا المعنى يعكس تحولاً من المقاربة التقليدية لدراسة السياسة بوصفها نتاجًا لمؤسسات الدولة الرسمية، إلى مقاربة تركز على دور الجماعات السكانية والقوى الاجتماعية في تطوير السياسات التي تنظم الحياة العامة في المجتمع السياسي، وتبحث في تشابك وتفاعل هذه القوى، بصورة متوازنة مع المؤسسات الأساسية الثلاث التي تحتل مكانة هامة في تنظيم المجتمع الحديث، وبالتحديد مؤسسات الدولة ومؤسسات القطاع الخاص والمجتمع المدني.[2]

ونتيجة لما سبق حدث الانتقال من نظام محلي تهيمن فيه المجالس المحلية المنتخبة (*Local Government*) إلى نظام محلي يشارك فيه القطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية (*Local Governance*)، هذا الأخير يعني استخدام السلطة السياسية وممارسة الرقابة على المجتمع المحلي بغية تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.[3]

والحوكمة المحلية من المفاهيم التي تؤكد على ضرورة الانتقال بفكرة الإدارة الحكومية المحلية من الحالة التقليدية إلى الحالة الأكثر تفاعلاً وتكاملاً من أجل تحقيق الجودة المحلية المطلوبة، وضمان أكبر قدر ممكن من الاستجابة لطموحات المواطنين بشكل مناسب، خاصة أمام الأزمات الاقتصادية أين يقل فيها حجم التخصيصات والموارد المالية الكافية لدعم الجهود والبرامج التنموية للدولة والشركاء الآخرين على المستويات المحلية.[4]

كما تعني الحوكمة المحلية أيضا تلك المشاركة في ممارسة السلطة بين مجموعة متنوعة من الجهات الفاعلة التي هي أجزاء من شبكات اجتماعية مختلفة، تتصرف بمسؤولية تجعلها تعزز الخير العام وليس المكسب الشخصي، وتعني كذلك تمكين السكان المحليين من إدارة شؤونهم المحلية، مع الاعتراف بأن الدولة لا تزال تلعب دورًا هامًا بسبب كل الموارد المتاحة لها.[5]

وتشير الحوكمة على المستويات المحلية إلى جودة وفعالية وكفاءة الإدارة المحلية وتقديم الخدمات العامة، نوعية السياسة العامة المحلية وإجراءات اتخاذ القرارات وشموليتها وشفافيتها، والخضوع للمساءلة، والطريقة التي تمارس السلطة على الصعيد المحلي.[1]

---

[1]- صافي لؤي، **الرشد السياسي وأسسه المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة بحث في جدلية القيم والمؤسسات والسياسات**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015، ص ص 21-22.

[2]- نفس المرجع، ص 21.

[3]- بومدين طاشمة، " الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر"، **مجلة التواصل**، جامعة باجي مختار عنابة، العدد 26، 2010، ص ص 29، 30.

[4]- مسعود البلي، " حوكمة السياسات العامة الاجتماعية: دراسة تحليلية من منظور الشبكية والشراكة للحكم الجيد، **مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية**، جامعة باتنة 1- الجزائر، العدد الثامن، جانفي 2016، ص 211.

[5] - *Will Bartlett, Vesna pcpovski, local governance and social cohesion in Ukrania, **WP5/22, Search working paper**, September 2013, p 10.*

كما تعبر أيضا عن مستوى التحركات المحلية نحو التنمية المحلية وترسيخ أبعادها شكلاً ومضمونًا، لذا فان الحوكمة متكاملة من حيث جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية تصب اهتمامها في جانب تطوير الطاقات المحلية، ومن ثم ترشيد الخدمات العمومية على المستوى المحلي، فالمجالس المحلية المنتخبة تمتلك طاقة مجتمع الناخبين، وتسعى لتوظيف تلك الطاقة على مدى قدرة هؤلاء في التعبير عن رغبات المواطنين، ومدى انفتاح وإخلاص ومراقبة المنتخبين لناخبيهم، وهذه العلاقة الجدلية بين الناخب من جهة وبين المنتخب وما يقدمه من خدمات وتنمية محلية من جهة أخرى، فالحوكمة المحلية هي التي تسعى إلى تحقيق الكفاية الذاتية محليًا من خلال خلق آليات للمشاركة المجتمعية وآليات في الرشادة في التسيير حيث أن تطبيق مبادئ الحوكمة المحلية يسهم في ترشيد النفقات واستغلال الموارد المحلية ما يضمن حلا للمشاكل التي تواجه المجتمع المحلي بكل أصنافها ومنه تحقيق الكفاية المحلية، كما تسعى الحوكمة المحلية إلى تفعيل التحركات المحلية من خلال التقدم باتجاه تنازل أكبر لصالح السلطات المحلية المنتخبة، والدعوة إلى النقاش العام حول السياسات من قبل ممثلي مجموعات المجتمع المدني المحلي، بالإضافة إلى خلق فرص لإتاحة مشاركة الجمعيات بمنح الصلاحيات للمجتمعات الأهلية.[2]

والحوكمة المحلية حسب بعض الباحثين ليست مظهرًا بقدر ما هي مقاربة ورؤية وفلسفة جديدة للتغيير، لها مضمون سياسي واجتماعي، واقتصادي ومالي، وذلك من خلال إعادة صياغة العلاقة بين الجماعات المحلية والقطاع الخاص والمجتمع المدني، وكل من له علاقة بالخيارات والقرارات التي تتخذ على المستوى المحلي، وذلك على أساس التوافق والتشارك، كما يؤكد مفهوم الحوكمة المحلية على ضرورة رشاد القيادات المحلية في إعداد السياسات التنموية، وتوفير مناخ يأخذ بعين الاعتبار جميع الخصوصيات المحلية.[3]

من خلال كل ما سبق، تعتبر الحكامة المحلية مجموعة من العمليات والممارسات المتعلقة بتدبير الشؤون المحلية، والتي تندرج ضمن احترام القانون وتعزيز المساءلة والشفافية، وفي مصلحة عموم الناس في المجتمع وهي تقتضي إقرار آليات تسمح للمواطنين بالتعبير عن مصالحهم وممارسة حقوقهم وواجباتهم، كما تأخذ بعين الاعتبار الشراكة مع مؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص، والملاحظ هو أن كل هذه التعاريف ترتكز على ثلاثة أبعاد رئيسية هي:[4]

– **البعد السياسي**: يقوم على احترام حقوق الإنسان، والحريات المدنية والسياسية، تفعيل المشاركة السياسية، واحترام القانون.

– **البعد الإداري**: أي الإدارة الفعالة والشفافة للموارد المالية والبشرية للمجتمع المحلي، وتفعيل الديمقراطية المحلية اللامركزية.

---

[1] –*Joachim Nahem,* ***A User's' Guide to Measuring Local Governance****, UNDP : Oslo Governance Centre, 2008, P05, Available on the link:*
*www.gaportal.org/sites/default/files/LG%20Guide.pdf*

[2] – نرمان بطيب، " الحوكمة المحلية في الخطاب السياسي الجزائري: واقع ورهانات"، **مجلة العلوم السياسية والقانون**، المركز العربي الديمقراطي، العدد الثاني، مارس 2017، ص ص 223، 224.

[3] – محمد بن سعيد، بسمه نزار،" **آليات تطبيق مبادئ الحوكمة وتطوير إدارة الجماعات المحلية**"، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول الحوكمة والتنمية المحلية، الجزائر: جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، يومي 8/7 ديسمبر 2015، ص 05.

[4] – ونوغي نبيل، يوسفي علاء الدين، مرجع سابق الذكر، ص 494.

– **البعد الاقتصادي**: فتح المجال أمام القطاع الخاص للنشاط الاقتصادي دون تخصيص القطاع العمومي بامتيازات، أي تساويهما في الحقوق والواجبات.

ورغم تركيز جل الكتابات المتخصصة في الحوكمة على هذه الأبعاد الثلاثة إلا أن هناك في نظرنا بعدا آخر كثيرا ما تغفل عنه مختلف الدراسات، رغم أهميته في بناء مجتمعات تنموية تقدمية، ويتعلق الأمر **بالبعد الإنساني**، والذي يتطلب ضرورة بناء إنسان حضاري يساهم بشكل ايجابي في صناعة القرار المحلي وتنفيذه بما يؤدي الى تحقيق التنمية المحلية بجودة وفعالية.

كما تتسم الحوكمة المحلية بمايلي:[1]

– **تشجيع المشاركة *participation*** : بمعنى تهيئة السبل والآليات المناسبة للمواطنين المحليين كأفراد وجماعات من أجل المساهمة في عمليات صنع القرارات سواء بطريقة مباشرة أو من خلال مجالس محلية منتخبة تعبر عن مصالحهم. ويمكن أن تعني المشاركة ايضا مزيدا من الثقة وقبول القرارات السياسية من جانب المواطنين، الأمر الذي يعني زيادة الخبرات المحلية.

– **المساءلة *Accountability***: وتعني خضوع صانع القرار في الأجهزة المحلية لمساءلة المواطنين والأطراف الأخرى ذات العلاقة.

– **الشرعية *legitimacy***: قبول المواطن المحلي لسلطة هؤلاء الذين يحوزون القوة داخل المجتمع ويمارسونها في اطار قواعد وعمليات وإجراءات مقبولة وأن تستند إلى حكم القانون والعدالة، وذلك بتوفير فرص متساوية للجميع، للحفاظ على مستوى حياتهم والسعي إلى مستوى أفضل.

– **الكفاءة والفعالية *Effectiveness and efficiency*** : ويعبر ذلك عن البعد الفني لاسلوب الإدارة المحلية، ويعني قدرة الأجهزة المحلية على تحويل الموارد الى برامج وخطط ومشاريع تلبي احتياجات المواطنين المحليين وتعبر عن أولوياتهم، مع تحقيق نتائج أفضل وتنظيم الاستفادة من الموارد المتاحة.

– **الشفافية *transparency***: وتعني إتاحة تدفق المعلومات وسهولة الحصول عليها لجميع الأطراف في المجتمع المحلي، ومن شأن ذلك توفير الفرصة للحكم على مدى فعالية الأجهزة المحلية، وكذلك تعزيز قدرة المواطن المحلي على المشاركة، كما أن مساءلة الأجهزة المحلية مرهون بقدر المعلومات المتاحة حول القوانين والإجراءات ونتائج الأعمال.

– **الاستجابة *responsivenes***: أن تسعى الأجهزة المحلية الى خدمة جميع الاطراف المعنية والاستجابة لمطالبها خاصة الفقراء والمهمشين، وترتبط الاستجابة بدرجة المساءلة التي تستند بدورها على درجة الشفافية وتوافر الثقة بين الأجهزة المحلية والمواطن المحلي.

– **اتجاه الإجماع** *consensus orientation* : إن الديمقراطية التشاركية تسعى إلى تسوية الخلافات بين مختلف الأطراف حول أي المصالح أفضل من أجل تحقيق الإجماع والتوافق، وذلك يتطلب معرفة الأكثر خدمة منها للجماعة.

---

[1]– عاشور كنوش، عبد القادر زواتنية،" الحوكمة المحلية ومتطلبات تحقيقها على ضوء تجربة أوكرانيا"، **مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول الحوكمة والتنمية المحلية**، جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، يومي 8/7 ديسمبر 2015، ص 03. كما يمكن الرجوع للمراجع التالية:

*John graham, Bruce Amos, Tim Plumpter,* ***Principles For Good Governance in the 21st Century****. Canada: Institute On Governance, 2003, P 03.*

*Fieter Glasbergen, Frank Biermann, Arthur P.J. Mol,* ***Partnerships Governance and Sustainable Development: Reflections on Theory and practice****. USA: Edward Elgar Publishing , Inc. 2007, P100.*

- **الرؤية الإستراتيجية** *strategic vision* : وذلك يحتاج إلى ضرورة امتلاك القادة والمواطنين على المستوى المحلي آفاقا واسعة وبعيدة المدى لتحقيق التنمية، وأن يكون لديهم شعور مشترك عما يريدونه من تلك التنمية.

**2- الحوكمة المحلية في الجزائر: خيار أم حتمية:**

تسعى الجزائر اليوم جاهدة إلى تحقيق تنمية وطنية شاملة بغية الخروج من نفق الأزمات المتعددة التي عرفتها، واضعة التنمية المحلية كأساس ومنطلق لها، وتكرس ذلك من خلال إصلاح قانوني البلدية والولاية بعد أحداث الحراك الشعبي العربي، غير أن ذلك لم يغير من واقعها كثيرا، لتأتي الأزمة المالية الأخيرة الناتجة عن انخفاض أسعار النفط لتعيد المطالبة بإصلاح جذري يعطي لها صلاحيات أوسع من خلال الدعوة إلى التركيز على الاقتصاد المحلي والبحث عن مصادر للتمويل الذاتي، وتعزيز الديمقراطية التشاركية في المجتمع المحلي، وهذا من شأنه تخفيف الأعباء المالية عن الدولة خاصة في ظل الأوضاع الاقتصادية الراهنة التي تعاني منها .

حيث تواجه الجزائر اليوم أكبر التحديات الإقتصادية، من خلال تواصل استمرار انخفاض الأسعار ليصل إلى مستويات قياسية ببلوغه حدود 30 دولار نهاية 2015 وبداية 2016 مع ظهور بوادر استقرار أسعار النفط، عند هذه المستويات المنخفضة، وإجمالاً فقد سعر البرميل منذ جويلية 2014 حوالي 74 % من قيمته، فقد كان سعره في البداية 105.6 دولار ليصل في جانفي 2016 إلى 26.5 دولار، وهو ما أوقع الدول المنتجة للنفط وخاصة المعتمدة على عوائده كأساس لتمويل موازناتها في وضعية صعبة.[1]

الأمر الذي دفع بالحكومة الجزائرية إلى حتمية التفكير في إصلاح نمط التسيير السائد، بإدخال آليات أكثر مرونة واستجابة للانتقال إلى الحوكمة المحلية بأوسع مضامينها، والتي يشارك فيها مختلف الفاعلين من المنظمات غير الحكومية إلى القطاع الخاص إلى دور أكبر وأوسع للمجالس المحلية المنتخبة، إلى مشاركة المواطنين وهيئات المجتمع المدني.[2]

وسنحاول التطرق للدور المفترض لكل فاعل من هذه الفواعل في مجال تنمية المجتمع المحلي والمساهمة في تطويره، وذلك كمايلي:[3]

**- القطاع الخاص:**

للقطاع الخاص أهمية بالغة في التنمية المحلية، لما له من دور في رفع معيشة المواطنين، وتوفير فرص العمل، وتحسين مستوى الخدمات لهم، فالقطاع الخاص يتميز بالقدرة على الابتكار والتجديد وتقديم الخدمات بالمواصفات المطلوبة، وتستطيع الحكومة تقوية القطاع الخاص من خلال توفير البيئة الاقتصادية المناسبة والمستقرة له، وتحديد أشكال التعاون بينه وبينها في تسيير الشأن المحلي، وذلك من خلال العمل على:

---

[1]- فوقة فاطمة، مرقوم كلثوم ،" تقلبات أسعار النفط،أي بدائل متاحة للاقتصاد الجزائري"، **مجلة الاقتصاد والمالية**، العدد رقم 03، السداسي الثاني، جامعة شلف بالجزائر، 2016، ص23.

[2]- نرمان بطيب، مرجع سابق الذكر، ص 225.

[3] المنظمة العربية للتنمية الإدارية، **البلديات والمحليات في ظل الأدوار الجديدة للحكومة**. القاهرة: منشورات التنمية الادارية للتنمية الإدارية، 2009، ص ص 34-57.

– ضرورة التعاون بين الجماعات المحلية والقطاع الخاص: حيث تتعاقد الجماعات المحلية مع القطاع الخاص على بناء البنية التحتية مثل الطرق والمياه والاتصالات، وتشغيلها لمدة معينة منصوص عليها في العقد، وبعد انتهاء المدة تعود ملكية المرفق من القطاع الخاص إلى الوحدة المحلية.

– من أشكال التعاون والشراكة بين الجماعات المحلية والقطاع الخاص هو قيامها بتأجير بعض الممتلكات أو المرافق المحلية للقطاع الخاص لمدة زمنية معينة، بحيث يتولى القطاع الخاص تقديم الخدمات للمواطنين في الوحدة المحلية.

– لابد للقطاع الخاص ان يساهم في دعم والنهوض بالتنمية المحلية خاصة في ظل الازمات الاقتصادية التي تمر بها الدولة من حين لآخر في إطار ما يعرف بالعمل التطوعي التضامني.

**– المجتمع المدني:**

تتسم مؤسسات المجتمع المدني بالقدرة على تقديم الخدمات لجماعات مختلفة ومراعاة البعد الاجتماعي والإنساني، كما أنها تستطيع التأثير على السياسات التنموية المحلية من خلال تعبئة جهود قطاعات من المواطنين وحملها على المشاركة في الشأن العام وتعميق المساءلة والشفافية عبر نشر المعلومات بتداولها على نطاق واسع، وتستطيع مساعدة الحكومة عن طريق العمل المباشرة أو التمويل أو الخبرة على أداء أفضل للخدمات العامة وتحقيق رضا المواطنين بتقديم السلع والخدمات لذوي الدخول المنخفضة بأسعار مناسبة.

وعليه فلابد من تشجيع العمل التطوعي، حيث يمكن للبلديات أن تتعاقد مع جمعيات تطوعية من أجل إدارة الخدمات على المستوى المحلي مثل جمعيات تهتم بالنظافة، أوجمعيات المحافظة على البيئة.

**– المواطن:**

مشاركة المواطنين سواء من خلال مؤسسات المجتمع المدني أو من خلال المشاركة في الانتخابات المحلية، أو من خلال تقديم مطالبهم سواء الكترونيا في إطار التوجه نحو الإدارة المحلية الالكترونية أو تقديمها عن طريق أعضاء المجالس المحلية، مع ضرورة اهتمام الإدارة المحلية بالاستماع لآراء المواطنين في بعض السياسات التنموية. فالسماع له يسمح بتفادي الفشل التنموي والأخطاء التسييرية التي تضيع الفرص التنموية على السكان. إضافة إلى حق المواطن في الحصول على المعلومة. ولذلك فلابد من تشجيع:

– المشاركة الشعبية في تنفيذ مشروعات التنمية الريفية: من خلال حفز المواطنين المحليين للتبرع سواء برأس المال أو العمل لتنفيذ مشروعات اقتصادية واجتماعية تعود بالفائدة المباشرة على المجتمع المحلي الذي تتم فيه هذه المشروعات.

ورغم ضعف الأدوار التنموية لهذه الفواعل من الناحية الواقعية إلا أن هناك بعض المؤشرات التي تعكس حرص الدولة واهتمامها بضرورةإعادة النظر في نمط التسيير العمومي بهدف التحكم في تداعيات الأزمة المالية، وخلق الثروة التي يمكنها أن توجه للإنفاق العمومي، والعمل على استرداد أموال الجباية المستحقة للخزينة العمومية مهما كبرت أو صغرت قيمتها، وتبني مراجعة دقيقة ومستمرة لبرامج الإنفاق العمومي على كل المستويات، ويجب أن تتحول كل هذه المهام وهذه التحديات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية، وتنقل من المستوى المركزي ويتم تحميل المستوى المحلي كل مسارات حلها وتجاوزها، وهذا دليل على إدراك الحكومة لفكرة أنها لن تستطيع أن تنفرد في إداراتها المركزية وتسييرها العلوي بكل هذا العبء لوحدها ومن دون شريك تلقي عليه جانبًا من المسؤولية والقرار، الأمر الذي دفعها إلى أن تعود إلى الجماعات المحلية وتفرض عليها بحكم الوصاية والهرمية

التنظيمية، الجزء الأصعب والأثقل في فاتورة الأزمة المالية، وهو خلق الثروة والتكفل التام بالجباية المستحقة للدولة، بالإضافة إلى القيام بفعل الطمأنة كوظيفة مستمرة ودائمة للمواطن، والتقليل أو التخفيف من حالة الخوف والترقب التي يعيشها وهذا بكل الإمكانات والوسائل[1].

وقد كانت هاته الحتمية نتاج جملة من التحولات الداخلية أبرزها تعثر مجهودات التنمية القائمة على مركزية السياسات العامة وإعدادا المخططات الإنمائية الخماسية وحتى القطاعية، وتفاقم حجم المشكلات على المستوى المحلي ومعاناة المواطن من الأزمات المختلفة وتنامي الاحتجاجات اليومية المرتبطة بسوء تقديم الخدمات العمومية المحلية، وتفشي مظاهر الحكم السيئ وعجز نظام الانتخابات عن إفراز تمثيل حقيقي للمواطنين، بالإضافة إلى تأثير التحولات الكبرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ميزت المنطقة العربية، كل هذه العوامل ساهمت في دفع الجماعات المحلية الجزائرية نحو تبني الحوكمة المحلية من خلال تهيئة البيئة الملائمة والمرجعية القانونية التي تشجع المواطن المحلي على المشاركة في صنع القرار المحلي، وإقامة علاقات جديدة مع شركاء وفاعلين آخرين.[2]

وانطلاقا مما سبق فإن حتمية اتجاه الجزائر نحو الحوكمة المحلية فرضه أمرين أساسيين:

– على المستوى الفكري: ضرورة التكيف مع التحولات الفكرية العالمية وما فرضته من مفاهيم جديدة بديلة للمفاهيم التقليدية: اللامركزية بدل المركزية، التشاركية بدل الفردانية...إلخ

– على المستوى الواقعي: تراجع ادوار الدولة التي لم تعد الفاعل الوحيد الذي تتوقف عليه مسألة تحقيق التنمية المحلية، وبروز بعض الفواعل المجتمعية الأخرى التي ستشارك الدولة في هذه المهمة في اطار نوع من التعاون والتكامل، كالقطاع الخاص والمجتمع المدني والمواطن المحلي.

## 3– الجهود الجزائرية في عملية الانتقال إلى الحوكمة المحلية:

عانت الجزائر ومنذ الاستقلال في اختيار النموذج التنموي المناسب لها، حيث طرحت اللامركزية كحل بديل عن نموذج التنمية عن طريق النظام المركزي، وقد أصبح هذا الطرح حتمية سياسية ناتج عن تنازلات الدولة ووصايتها على الجماعات المحلية، وهذا الأمر يتطلب ضرورة فتح المجال أمام مشاركة كل الفواعل المجتمعية وبصفة فعالة في التنمية المحلية، من مصالح ممركزة للدولة، أحزاب سياسية، منتخبون، حركة جمعوية ومتعاملين اقتصاديين عموميين وخواص ومواطنين، كل هذه العناصر مجتمعة تخضع إلى الشرعية والتمثيلية واستعمال السلطة في إطار ما يسمى بالحوكمة المحلية.[3]

وتتضح مساعي الجزائر في عملية الانتقال نحو الحوكمة المحلية من خلال مجموعة من الإصلاحات الواسعة التي مست الولاية والبلدية عبر تعديلات قانونية تهدف في معظمها إلى توسيع الاستقلالية المالية والوجود القانوني المستقل، وتمكين المواطنين

---

[1]– عبد القادر سعيد عبيكشي، **الجماعات المحلية ونظام التسيير العمومي الجديد**، موقع الحوار 2016/12/09، على الرابط:
/http://elhiwardz.com/contributions/68934 , consulté 03/02/2018 heur 00.08.

[2]– ناجي عبد النور، فتيحة لتيم،" جهود تطبيق الحوكمة لتحسين أداء الإدارة المحلية في الجزائر: التشريعات وواقع الممارسات"، **مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي الثالث حول الجماعات المحلية في الدول المغاربية في ظل التشريعات الجديدة والمنتظرة**، جامعة الوادي، يومي 2/1 ديسمبر 2015، ص 92.

[3]– عبد القادر الصافي، **الدور التنموي للجماعات المحلية في الحوكمة**، جريدة صوت الاحرار، من الموقع:
*https://www.djazairess.com/alahrar/106739 , consulté : 02/02/2018/ heur 15.29.*

المحليين من المشاركة في تدبير شؤونهم المحلية من خلال توطيد العلاقة بين الإدارة المحلية والفواعل الأخرى، وتحقيق مبدأ الشفافية والمساءلة، بالإضافة إلى عصرنة الإدارة العمومية.

حيث أكد المشرع الجزائري في المادة 11 من قانون البلدية رقم 11- 10 المؤرخ في 22 يونيو سنة 2011 " أن البلدية تشكل الإطار المؤسساتي لممارسة الديمقراطية على المستوى المحلي والتسيير الجواري ويتخذ المجلس الشعبي البلدي كل التدابير اللازمة لإعلام المواطنين بشؤونهم واستشارتهم حول خيارات وأولويات التهيئة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما يمكن للمجلس الشعبي البلدي عرض نشاطه السنوي أما المواطنين. وأضاف في المادة 12 من نفس القانون " قصد تحقيق أهداف الديمقراطية المحلية في إطار التسيير الجواري المذكور في المادة 11 أعلاه يسهر المجلس الشعبي البلدي على وضع إطار ملائم للمبادرات المحلية التي تهدف إلى تحفيز المواطنين وحثهم على المشاركة في تسوية مشاكلهم وتحسين ظروف معيشتهم. وفي المادة 14 منه كذلك أكد المشرع أنه يمكن لكل شخص الإطلاع على مستخرجات مداولات المجلس الشعبي البلدي وكذا القرارات البلدية، ويمكن لكل شخص ذي مصلحة الحصول على نسخة كاملة أو جزئية على نفقته.[1]

ولا تقتصر عملية تشجيع مشاركة المواطنين في تسيير شؤونهم المحلية على قانوني البلدية والولاية فقط، بل تتعداها إلى المشاركة في مكافحة الفساد على المستوى المحلي، وذلك من خلال ما تضمنته المادة 15 من قانون الوقاية من الفساد ومكافحته 06-01 والتي نصت على أنه " يجب تشجيع مشاركة المجتمع المدني في الوقاية من مخاطر الفساد ومكافحته بتدابير مثل: اعتماد الشفافية في كيفية اتخاذ القرار وتعزيز مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية.[2]

كما تؤكد التشريعات الخاصة بالخدمة العمومية في الجزائر على ضرورة تحسين العلاقة بين الإدارة والمواطن وضمان مشاركته في إدارة وتسيير المرفق العمومي، فقد صدر منشور وزاري في 14 نوفمبر 2012 يتعلق بتحسين العلاقة بين الإدارة والمواطن وتأهيل المرافق العمومية، تبعه تأسيس وزارة مكلفة بإصلاح الخدمة العمومية، واتخاذ حزمة من الإجراءات لتخفيف المعوقات الإدارية والبيروقراطية وتمكين المواطن من الاتصال بالوحدة المحلية رغبة في عصرنة الإدارة العمومية الجزائرية، حيث أصبح بإمكانه استخراج وثائق الحالة المدنية من أي بلدية كانت، وإلغاء التحقيقات الأمنية في ملفات جوازات السفر وإعفاء المواطن من تقديم وثائق الحالة المدنية المتوفرة ضمن السجل الوطني الآلي للحالة المدنية، كما عملت الجزائر كذلك على إنشاء 47 إذاعة محلية بمعدل محطة إذاعية على مستوى كل ولاية تزود المواطنين المحليين بالمعلومات حول القضايا المحلية، وتستضيف المواطنين والمسؤولين المحليين.[3]

هذا على المستوى القانوني أما على مستوى الخطاب الرسمي فقد أكد وزير الداخلية والجماعات المحلية نور الدين بدوي من خلال خطبه وتصريحاته المختلفة على أن تعميم الإدارة الالكترونية على جميع القطاعات ضروري، وأوضح في تصريح للصحافة عقب الزيارة الميدانية التي قادته لولاية الجزائر في سبتمبر سنة 2015 أن الإدارة الالكترونية تربط قطاعي الداخلية والعمل والتضامن الاجتماعي، ومع نهاية السنة سنعمل ما بوسعنا لإشراك القطاعات الأخرى في هذه الديناميكية، وأضاف

---

[1]-قانون رقم 11- 10 المؤرخ في رجب عام 1432 هـ الموافق ل 22 يونيو سنة 2011 المتعلق بالبلدية، **الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد 37، الصادرة بتاريخ 3 يونيو سنة 2011، ص 8.

[2]- **قانون رقم 06-01** المؤرخ في 21 محرم عام 1427 الموافق20 فبراير سنة 2006، المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، 2006، ص 8.

[3]- ناجي عبد النور، فتيحة لتيم، مرجع سابق الذكر، ص 94.

الوزير أن الإدارة الالكترونية تعد بداية لإنشاء الحكامة الالكترونية الجزائرية الذي هو هدفنا الأسمى و يجب ربح هذه المعركة بمساعدة إطارات وعمال الدولة، كما أشار إلى أن تعميم استعمال تكنولوجيات الإعلام والاتصال في الإدارات العمومية سيسمح بأنسنة العلاقات بين الإدارة والمواطن ومكافحة العراقيل البيروقراطية والمحسوبية و الفساد، وخلص السيد بدوي في الأخير إلى القول بأن عصرنة الإدارة العمومية من خلال تعميم تكنولوجيات الإعلام والاتصال والتقليص من الملفات سيوفر على الدولة 200 مليار سنتيم سنويا لذلك فنحن في صميم ترشيد نفقات الدولة.[1]

والهدف من مختلف هذه الإجراءات الإصلاحية يكمن أساسا في تقريب المواطن من الإدارة بعد النجاح في تقريب الإدارة منه، وذلك بجعل مشاركته في تسيير شؤونه على رأس أولويات الإصلاحات التنموية الجديدة في الجزائر، وذلك باعتباره يمثل وسيلة التنمية وغايتها، فالتنمية لا تتحقق إلا به ولا تكون إلا له.

وانطلاقا مما سبق يتبين لنا أن الحوكمة المحلية في الجزائر ليست هدفًا بقدر ما هي آلية لتمكين الجماعات المحلية بسبب جملة التحديات السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ونتيجة كذلك لانهيار أسعار البترول والبحث عن بدائل مكملة للاقتصاد الوطني، واعتمدت في ذلك على المقاربة التشاركية من خلال العديد من التشريعات والقوانين وتقريب الجماعات المحلية من المواطن وباقي الفواعل الأخرى كالقطاع الخاص والمجتمع المدني وجعلهم شركاء حقيقيين في التسيير والتنمية المحلية، لكن على مستوى الممارسات ظهرت العديد من التحديات التي تحتاج إلى آليات عمل انتقالية قادرة على تطبيق مبادئ الحوكمة المحلية.

## 4- العراقيل التي تواجه تطبيق الحوكمة المحلية بالجزائر:

رغم ما قامت به الجزائر من أجل تحقيق الحوكمة المحلية من خلال إعطاء أهمية كبرى للمشاركة الشعبية والمساءلة والشفافية والشرعية، إلا أن هناك جملة من التحديات التي تواجهها أهمها:[2]

– **ضعف تأطير وتكوين القيادات الإدارية على مستوى الجماعات المحلية:** تعاني بعض الإدارات المحلية من مشكلة قلة وضعف توفرها على كفاءات إدارية يمكن أن تساهم في تشجيع التشاركية على تحقيق التنمية المحلية، وهي مشكلة تعاني منها بعض المناطق الحضرية والمناطق والقرى النائية الصحراوية أوفي المناطق الجبلية أو الأقاليم الحدودية.

– **عدم وجود مدونة أخلاقية تضبط الالتزام:** تعاني المؤسسات المحلية من ضعف في الالتزام بالقوانين واللوائح الإدارية التي تحكم موظفيها لعدم وجود روادع كافية تجبر الموظف على الالتزام المهني والأخلاقي، ولعل أكبر الآثار السلبية لضعف الالتزام عند الإداريين إنه إضافة إلى إضراره بالمصلحة العامة يضعف ثقة الشعب بالجهاز الإداري المحلي.

– **غياب كفاءة وفاعلية المشاركة الشعبية:** الهدف الأساسي من الإدارات المحلية هو إيجاد تعزيز الأنماط الاتصالية بين الإدارات المحلية والمواطن بشكل يمكن المواطنين من ممارسة حقهم في تسيير أمورهم العامة تحقيقًا لمبدأ المشاركة الشعبية في تحقيق التنمية المحلية، غير أنه لا يكفي لتحقيق مشاركة شعبية فعالة النص على أنها حق أو واجب، ولا حتى تقنين قنواتها وإجراء انتخاباتها، بل لا بد من مشاركة شعبية واسعة فعلية وفعالة تساهم في صنع وتنفيذ السياسات والقرارات الخاصة بالمجتمع المحلي.

– **تحدي التقسيم الجماعي:** إن التقسيم الجماعي الحالي لا ينطلق من منظور شمولي يأخذ بعين الاعتبار البعد الجغرافي والاقتصادي والإداري والاجتماعي والثقافي، مع عدم وجود معايير دقيقة لترقية الجماعات القروية إلى جماعات حضرية.

---

[1]- نرمان بطيب، مرجع سابق الذكر، ص ص 227، 228.

[2]- بوحنية قوي، **الديمقراطية التشاركية في ظل الإصلاحات السياسية والإدارية في الدول المغاربية**، عمان: دار حامد للنشر والتوزيع، 2015، ص ص 105، 106.

– **تحدي الوصاية المركزية**: لا بد من منح ضمانات أكثر بتدعيم لا مركزية الجماعات المحلية، باعتبار أن الإصلاح يقتضي أولاً فسح المجال أمام حرية الإدارة في التسيير الحر، ومنح الوسائل المرافقة لحرية التسيير حتى لا تكون اللامركزية مفرغة من محتواها،وذلك لتمكين المجالس المحلية المنتخبة من تنفيذ القرارات المتخذة على مستوى الجماعات المحلية، بوجود ما تحتاجه من وسائل مادية وبشرية.

وبالرغم من عقد العديد من المؤتمرات والملتقيات حول الحوكمة، حيث تم عقد 213 مؤتمر وملتقى سنة 2011، فما هو واقع الحوكمة المحلية بالجزائر؟ من أجل الحكم عليها يجب الأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العناصر، العنصر الأول يتمثل في القيم (*les valeures*) المشتركة بين الأفراد، والعنصر الثاني الهياكل (*les structures*) والتي تعني هياكل الدولة المركزية والمحلية التي تتمثل مهامها في خدمة الشعب، أما العنصر الثالث فهو الإطارات الإدارية (*Cadre de gestion*) ويضم طريقة التسيير، كيفية تسيير التجهيزات، تسيير الموارد الأولية، تسيير المعلومات، وتسيير الموارد البشرية، ليأتي العنصر الأخير والمتمثل في الوسائل (*les outils*) المتمثلة في سياسات وبرامج ومشاريع الدولة على المستويات المحلية، ومن أجل الحصول على حوكمة جيدة يجب أن يكون هناك تناسق بين العناصر الأربعة السابقة، وهو الشيء المفقود في الجزائر، إذ أنه لا يوجد تطبيق فعلي وحقيقي للحوكمة المحلية، بل هناك بعض المحاولات التسييرية المعزولة ولا توجد رؤية استراتيجية للمستقبل، في ظل غياب هياكل قادرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة، كما أن الإطار التسيري لا زال ذو طابع بيروقراطي، وكل ذلك يؤدي إلى بروز جملة من الصراعات: صراع عدم الثقة، الصراع التنظيمي، وصراع الوسائل وغيرها، مما يؤثر في النهاية على أداء الجماعات المحلية ويضر بالمصلحة العامة للمواطنين.[1]

وهناك مجموعة أخرى من العراقيل التي تتعلق بمجالات التكوين والتأهيل، بالإضافة إلى الجمود وعدم الإفادة من تجارب الإصلاح المختلفة في هذا الإطار، وذلك لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متعددة، وهو ما يعني أن المقاربة التنموية المحلية في الجزائر ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العوامل مثل الإفادة من التطور التكنولوجي الذي يتيح السرعة في الحركة، والمرونة والفعالية في الأداء، بالإضافة إلى الانتباه لمساحات الفشل والنجاح عند تقييم المشاريع والبرامج التنموية المحلية لتقدير مستويات التغيير والتطوير ورصد النقائص والثغرات.[2]

---

[1]– نارمان بن عبد الرحمان، سارة بن شيخ،" واقع الحوكمة في بيئة الاعمال الجزائرية في ظل المستجدات الحالية"، **مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول آليات حوكمة المؤسسات ومتطلبات تحقيق التنمية المستدامة**، جامعة ورقلة، يومي 26/25 نوفمبر 2013، ص 06.

[2]– يحي باي نجاح، " دور المقاربة التشاركية في تجسيد برامج التنمية المحلية بالجزائر"، **المجلة الجزائرية للدراسات السياسية**، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، العدد السابع، جوان 2017، ص 74.

والجدول التالي يوضح أهم المعوقات التي تواجه تطبيق الحوكمة المحلية في الجزائر:

| المعوقات السياسية |
| --- |
| – الصراع الحزبي وصراع المصالح داخل المجالس المنتخبة مما أدى إلى تعطيل المشاريع التنموية.<br>– الحركات الاحتجاجية اليومية المرتبطة بمطالب السكن والشغل والخدمات العمومية في ظل نقص الموارد.<br>– عزوف المواطنين عن المشاركة والتعاون مع المجالس المنتخبة.<br>– عدم تطبيق النصوص القانونية والتشريعات المحلية الخاصة بمشاركة المواطن.<br>– غياب الثقة بين المنتخب المحلي والمواطن. |
| المعوقات الإدارية |
| – ضعف الرقابة الإدارية على المجالس المحلية المنتخبة.<br>– التوجه المركزي للقرار البلدي.<br>– غياب الاستقلالية وعدم القدرة على ممارسة الصلاحيات.<br>– أزمة الوظيف البلدي، وضعف التأطير النوعي والكمي وغياب التأهيل والتكوين. |
| المعوقات الاقتصادية والمالية |
| – الفساد الإداري والمالي.<br>– نقص الموارد ومصادر التمويل. |

**المصدر: ناجي عبد النور، فتيحة لتيم، مرجع سابق الذكر، ص ص 94، 95.**

## 5– مقترحات علمية وعملية من أجل تعزيز الحوكمة المحلية بالجزائر.

من خلال ما سبق فالجزائر بحاجة ماسة إلى إدارة محلية قوية، فعالة ورشيدة قادرة على تلبية وتحقيق رغبات وأهداف المجتمع، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال القضاء على كل المظاهر السلبية التي تؤثر على التنمية المحلية، وبذلك يعتبر مطلب تحقيق الحوكمة المحلية ضرورة حتمية تتطلب وضع العديد من الآليات التي تمكن المواطنين ومختلف الفواعل الأخرى من المشاركة في العملية التنموية من منطلق البحث عن جودة إدارة الحكم، وذلك من خلال ضرورة السعي إلى تحقيق ما يلي:[1]

– **العمل على وضع الشخص المناسب في المكان المناسب في الوقت المناسب** من خلال اختيار المنتخبين والموظفين وفق أسس القيم ومبادئ النجاعة والشفافية والجدارة والإنصاف والكفاءة، وتأهيلهم بوضع برامج تكوينية وتعليمية

[1]– عنترة بن مرزوق، " الأدوار التنموية الجديدة للإدارة المحلية الجزائرية في ظل التحديات الاقتصادية الراهنة"، **مداخلة ضمن فعاليات الندوة الوطنية حول مستقبل التنمية المحلية في ظل التحديات الاقتصادية**، جامعة خميس مليانة، يوم 10 أفريل 2017 ، ص 08.

وفقًا لمستواهم ومؤهلاتهم العلمية من أجل الأداء الصحيح والنزيه والسليم لوظائفهم، والابتعاد عن الاختيار والتعيين وفق أسس الوساطات، المحاباة والمجاملات.

– **تفعيل سياسة التصريح بالممتلكات:** كأحد الآليات الكفيلة بكشف الفساد والتقليل من مرتكبيه على المستوى المحلي، بما يضمن المساهمة في تكريس قيم المساءلة والشفافية في تسيير شؤون المجتمع المحلي.

– **إضفاء الشفافية في التعامل مع المواطنين:** وذلك بتبسيط الإجراءات الإدارية والرد على الشكاوى التي يتقدمون بها، وكذا مشاركة المجتمع المدني من خلال اعتماد الشفافية في اتخاذ القرار وتعزيز مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية، وإعداد برامج تعليمية وتربوية وتحسيسية بمخاطر الفساد على المجتمع المحلي، وتمكين الجمهور من الحصول على المعلومات المتعلقة بالفساد عن طريق وسائل الإعلام، مع مراعاة حرمة الحياة الخاصة وشرف وكرامة الأشخاص، وكذا مقتضيات الأمن الوطني والنظام العام وحياد القضاء.[1]

– **الاهتمام بالعنصر البشري:** ما دام المورد البشري هو المسؤول عن تحقيق الحوكمة المحلية فلا بد من إصلاح الإنسان، ذلك أن إصلاح الهياكل الإدارية دون إصلاح الإنسان يعتبر إصلاحاً قاصراً ولن يؤدي إلى الإصلاح الجذري المنشود

– **ضرورة توفر الدعم السياسي:**

إن نجاح تطبيق الحوكمة المحلية في الجزائر يتطلب ضرورة دعم القيادة السياسية العليا في الدولة له، ويشترط في ذلك ارتكازها على مفاهيم واضحة للسياسات التي تريد الدولة إتباعها، بدل أن يكون مجرد حلول ترقيعية مؤقتة لأزمات عاجلة.

– **إصلاح الوظيف العمومي:**

فالحوكمة المحلية تتطلب ضرورة بناء إدارة عصرية يكون الاستثمار في العنصر البشري أغلى ثرواتها جميعا، مما يستلزم ضرورة الاهتمام به من أجل استغلاله في تطويرها، وذلك من خلال تطبيق مبدأ وضع الشخص المناسب في المكان المناسب في الوقت المناسب، وذلك وفق المؤهلات التي يتمتع بها من كفاءة، جدارة وأمانة، بعيدا عن المؤثرات الشخصية والعلاقات والأنساب والارتباطات السياسية، مع تفعيل أنظمة التدريب والتأهيل والاستفادة من المعلومات الجديدة في مجال العمل.

– **إصلاح نظام الأجور:**

يعد إصلاح نظام الأجور أحد الآليات الرئيسية التي تساهم في تحسين الأداء الوظيفي على المستوى المحلي، ولذلك يجب أن يتماشى هذا النظام مع مستويات الأسعار وتكاليف المعيشة، وذلك من أجل أن يحقق الموظف الأمن والأمان والعيش الكريم، وهذا ما يولد لديه عنصر الانتماء والولاء للإدارة المحلية التي يعمل بها، مما يجعله يسعى جاهدا لرفع أدائه وعدم قبول الرشوة أو قيامه باستغلال وظيفته، أما إذا فقد الأمن وغاب العيش الكريم فإن ذلك يدفعه إلى البحث عن سبل أخرى غير مشروعة من أجل تأمين تكاليف المعيشة.

– **ترشيد الإدارة المحلية وتكييفها مع التطورات التكنولوجية:** إن من أهم أسباب التخلف الإداري الذي تعرفه الإدارة المحلية الجزائرية هو عدم مواكبتها للتغيرات العالمية، وفي مقدمتها استخدام التكنولوجيا الحديثة التي تعد آلية كفيلة بتحسين الأداء الإداري ورفع مستوى الفعالية.

[1] مجلس الأمة، "دور البرلمان في الوقاية من الفساد". **في مجلة الفكر البرلماني** ، عدد 11، جانفي 2006، ص ص195-196.

ولعل من أهم معوقات استخدام هذه التكنولوجيا في الإدارة الجزائرية هو الأمية الالكترونية التي يعاني منها العديد من الموظفين، وفي هذا السياق يؤكد Straussman.P أن خرافة هذا العصر هي اعتبار التكنولوجيا حلاً لكل المشاكل لأنه من السهل اقتناء الأجهزة لكن تحويل المعطيات إلى شيء مفيد يتطلب قدرًا كبيرًا من ذكاء وتركيز المورد البشري[1]، ولذلك فلابد من تحسين السياسات التعليمية والتكوينية بما يتلاءم ومتطلبات العصر التي باتت تؤكد أن الجهاز الإداري الجزائري في حاجة ماسة إلى الاستخدام الأمثل لتكنولوجيا الحاسبات الإلكترونية، والاستفادة منها في مجال الإصلاح الإداري من أجل تحسين خدمات المواطنين، وبذلك فالإدارة المحلية الجزائرية بحاجة إلى الإنتقال من البيروقراطية وما يميزها من جوانب سلبية كالتعقيد، المركزية، وعدم المرونة، والبطء في اتخاذ القرارات، إلى الإلكتروقراطية التي تسعى إلى تقديم الخدمة في أسرع وقت وبأقل تكلفة وبأحسن جودة.

**– تفعيل دور الرقابة الإدارية كأهم متطلبات إصلاح الإدارة المحلية الجزائرية:**

تعتبر الرقابة الفعالة أحد الآليات الرئيسية في نجاح السياسات الإصلاحية فبدونها لا يمكن الحد من مظاهر الفساد في الإدارة المحلية الجزائرية، والتي تتطلب ضرورة عصرنتها وزيادة فعالية أدائها.

هذا إضافة إلى ضرورة العمل على:[2]

**– التركيز على العلم في علاج مختلف مشكلات الجماعات المحلية:**

**وذلك من** تعزيز العلاقة بين مخرجات الجامعة ( الأبحاث العلمية) وواقع هذه الجماعات، خاصة بعد أن أصبحت إدارة الجماعات المحلية تخصصا مستقلا قائما بذاته يدرس على مستوى الدراسات العليا ( الماستر والماجستير والدكتوراه)، وهنا لا بد من طرح التساؤل التالي: إلى متى ستبقى الأبحاث العلمية أسيرة رفوف المكتبات دون استغلالها في النهوض بواقع التنمية المحلية وحل مختلف أزماتها التي تبقى تسير بطريقة عشوائية؟ كما لابد من العمل على إشراك مختلف المخابر والمراكز البحثية الأكاديمية وإعطاءها دورا رياديا في مجال تعزيز التنمية المحلية. فالأكيد أن الدولة الجزائرية تنفق أموالا طائلة على هذه المخابر لكن مخرجاتها وانعكاساتها على الواقع المجتمعي يبقى محدودًا.

**– تحديد مواصفات للترشح في الانتخابات المحلية:**

وذلك بالعمل على ضرورة أن يتوفر في أعضاء المجالس المحلية المنتخبة مستوى تعليمي معين، فمما يؤسف له أن نجد في القرن الواحد والعشرين في عصر التكنولوجيا، في عصر محاربة الأمية الالكترونية عضوا في المجالس المحلية المنتخبة أميا، تحت ذريعة حماية الديمقراطية، رغم أن هذا الأمر يضر بالديمقراطية أكثر مما ينفعها، لذلك لا بد إذا أردنا تحقيق الحوكمة المحلية أن نعطي للعلم مكانته ولأصحاب الشهادات العلمية دورهم في هذا المجال.

**– إتاحة الفرص للتدريب على القيادة:**

فالجماعات المحلية تعتبر بمثابة مدارس لتخريج القيادات على المستوى الوطني، حيث أن كثيرا من الرؤساء والبرلمانيين والتنفيذيين البارزين على المستوى الوطني وفي دول عديدة كانوا قد مارسوا العمل كأعضاء منتخبين في المجالس المحلية. ( طيب

[1] سليمان رحال، "**موقع الحكومة الإلكترونية من الحكم الراشد**". في بحوث وأوراق عمل الملتقى الدولي حول: الحكم الرشيد واستراتيجيات التغيير في العالم النامي، المنعقد في 08- 09 أفريل 2007، بجامعة فرحات عباس بسطيف، ج1، قسنطينة: مكتبة اقرأ، 2007.

[2] – عنترة بن مرزوق، الملتقى السابق الذكر، ص 08.

رجب أردوغان كان رئيسًا لبلدية اسطنبول عام 1994، جاك شيراك كان عمدة لمدينة باريس لمدة 18 عاماً) لذلك لابد أن تكون الجماعات المحلية الجزائرية القاعدة الأساسية لتكوين النخب المستقبلية.

– تفعيل الادوار التنموية للمجتمع المدني والقطاع الخاص والجماعات المحلية في اطار تحقيق المصلحة الوطنية وتجسيد متطلبات الديمقراطية التشاركية.

**خاتمة:**

لقد أصبحت الحوكمة المحلية مقاربة حتمية تحظى باهتمام كبير من قبل الدولة الجزائرية، كآلية لكسب رهان التنمية المحلية، وتجاوز التحديات الاقتصادية الراهنة، حيث بذلت في سبيل ذلك العديد من الجهود وقامت بإصلاحات تشريعية وقانونية بغية ربط الأداء التنموي المحلي بمختلف الفواعل الأخرى كالقطاع الخاص والمجتمع المدني والمواطن، وجعلها شريكًا في التسيير المحلي، لكن على مستوى الممارسات ظهرت جملة من العراقيل التي حالت دون تطبيق حقيقي وفعلي لمبادئ الحوكمة المحلية، الأمر الذي يتطلب المزيد من العمل ونشر الوعي بأهمية الشراكة مع الجماعات المحلية.

## قائمة المراجع:

### الكتب:


1. بوحنية قوي، **الديمقراطية التشاركية في ظل الإصلاحات السياسية والإدارية في الدول المغاربية**، عمان: دار حامد للنشر والتوزيع، 2015
2. صافي لؤي، **الرشد السياسي وأسسه المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة بحث في جدلية القيم والمؤسسات والسياسات**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.


### القوانين الرسمية:


1. **قانون رقم 11- 10 المؤرخ في رجب عام 1432 هـ الموافق ل 22 يونيو سنة 2011 المتعلق بالبلدية**، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 37، الصادرة بتاريخ 3 يونيو سنة 2011.
2. **قانون رقم 06-01 المؤرخ في 21 محرم عام 1427 الموافق20 فبراير سنة 2006**، المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، ط 1، 2006.


### المجلات العلمية:


1. ونوغي نبيل، يوسفي علاء الدين" الحكامة المحلية: قراءة في المضامين النظرية للمفهوم"، **المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية**، جامعة تسيمسيلت، العدد الرابع، ديسمبر 2017.
2. بومدين طاشمة، " الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر"، **مجلة التواصل**، جامعة باجي مختار عنابة، العدد 26، 2010.
3. مسعود البلي، " حوكمة السياسات العامة الاجتماعية: دراسة تحليلية من منظور الشبكية والشراكة للحكم الجيد، **مجلة الباحث للدراسة الأكاديمية**، جامعة باتنة 1- الجزائر، العدد الثامن، جانفي 2016.
4. نريمان بطيب، " الحوكمة المحلية في الخطاب السياسي الجزائري: واقع ورهانات"، **مجلة العلوم السياسية والقانون**، المركز العربي الديمقراطي، العدد الثاني، مارس 2017.
5. فوقة فاطمة، مرقوم كلثوم ،" تقلبات أسعار النفط،أي بدائل متاحة للاقتصاد الجزائري"، **مجلة الاقتصاد والمالية**، العدد رقم 03، السداسي الثاني، جامعة شلف بالجزائر، 2016.
6. يحي باي نجاح، " دور المقاربة التشاركية في تجسيد برامج التنمية المحلية بالجزائر"، **المجلة الجزائرية للدراسات السياسية**، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، العدد السابع، جوان 2017.


### الملتقيات العلمية:


1. محمد بن سعيد، بسمه نزار،" **آليات تطبيق مبادئ الحوكمة وتطوير إدارة الجماعات المحلية**"، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول الحوكمة والتنمية المحلية، الجزائر: جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، يومي 8/7 ديسمبر 2015، ص 05.

2. عاشور كنوش، عبد القادر زواتنية،" **الحوكمة المحلية ومتطلبات تحقيقها على ضوء تجربة أوكرانيا"**، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول الحوكمة والتنمية المحلية، الجزائر: جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، يومي 8/7 ديسمبر 2015.

3. ناجي عبد النور، فتيحة لتيم،" **جهود تطبيق الحوكمة لتحسين أداء الإدارة المحلية في الجزائر: التشريعات وواقع الممارسات"**، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي الثالث حول الجماعات المحلية في الدول المغاربية في ظل التشريعات الجديدة والمنتظرة، الجزائر: جامعة جامعة الوادي، يومي 2/1 ديسمبر 2015.

4. ناريمان بن عبد الرحمان، سارة بن شيخ،" **واقع الحوكمة في بيئة الاعمال الجزائرية في ظل المستجدات الحالية"**، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول آليات حوكمة المؤسسات ومتطلبات تحقيق التنمية المستدامة، الجزائر: جامعة ورقلة، يومي 26/25 نوفمبر 2013.

5. عنترة بن مرزوق، " **الأدوار التنموية الجديدة للإدارة المحلية الجزائرية في ظل التحديات الاقتصادية الراهنة"**، مداخلة ضمن فعاليات الندوة الوطنية حول مستقبل التنمية المحلية في ظل التحديات الاقتصادية، الجزائر: جامعة خميس مليانة، يوم 10 أفريل 2017.

**المواقع الالكترونية:**

1. عبد القادر سعيد عبيكشي، **الجماعات المحلية ونظام التسيير العمومي الجديد**، موقع الحوار 2016/12/09، على الرابط:

*http://elhiwardz.com/contributions/68934/, consulté 03/02/2018 heur 00.08.*

2. عبد القادر الصافي، **الدور التنموي للجماعات المحلية في الحوكمة**، جريدة صوت الاحرار، من الموقع:

*https://www.djazairess.com/alahrar/106739, consulté : 02/02/2018/ heur 15.29.*

**المراجع الأجنبية:**

1. *-John GRAHAM, Bruce AMOS, Tim PLUMPTER, **Principles For Good Governance in the 21st Century**. Canada: Institute On Governance, 2003.*
2. *Michaell ROSS, **does oil hinder democracy**, project muse, world politics 53, april 2001.*
3. *Pieter GLASBERGEN, Frank BIERMANN, Arthur P.J. MOL, **Partnerships Governance and Sustainable Development: Reflections on Theory and practice**. USA: Edward Elgar Publishing , Inc. 2007.*
4. *Will BARTLETT, Vesna POPOVSKI, Local Governance And Social Cohesion In Ukrania, **WP5/22, Search working paper**, September 2013.*
5. *Joachim NAHEM, A User's' Guide to Measuring Local Governance, UNDP: Oslo Governance Centre, 2008, Available on the link: www.gaportal.org/sites/default/files/LG%20Guide.pdf*

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الأحياء المتخلفة

**الأستاذ فلاح عبود. قسم علم الاجتماع الحضري. جامعة عباس لغرور خنشلة، الجزائر.**

**الملخص:**

تتناول هذه الورقة البحثية طرح المشكلة عبر محاولة تقصي ظاهرة **الأحياء المتخلفة** أمام هذا الوضع والمتمثل في النمو الحضري السريع في الجزائر، والذي لا يعد طبيعيا إنما هو نتيجة لتحرك السكان بين المدن نفسها، ومن الريف إلى المدينة، إزاء هذا الوضع، نحاول في هذه الورقة مقاربة العلاقات التي يصنعها الإنسان مع الفضاء الذي يعيش فيه من خلال ممارساته في عمرانه المتمثل في الأحياء المتخلفة داخل الجيوب العمرانية الفارغة.

**الكلمات المفتاحية:** الأحياء المتخلفة؛ النمو الحضري؛ تحرك السكان؛ الريف؛ المدينة؛ الجيوب العمرانية.

**Summary:**

This paper examines the problem by trying to investigate the phenomenon of underdeveloped neighborhoods in Algeria, which is not natural, but is a result of the movement of the population between the cities themselves and from the countryside to the city. Man-made relationships with the space in which he lives through his practices in the architecture of underdeveloped neighborhoods within empty urban enclaves.

**Keywords:** underdeveloped neighborhoods; urban growth; population movements; countryside; city; urban enclaves.

**مقدمة:**

تشكل أنماط العمران غير الرسمي **"الأحياء المتخلفة"** نسقا متكاملا أوجدته مجموعة من الظروف الاجتماعية، تعتبر الحاجة إلى المأوى أولها، ثم يأتي القطاع الاقتصادي غير الرسمي كنتاج لنشأة هذه التجمعات البشرية، وتبدأ عملية تفاعل عضوي بين مختلف أبنية هذه التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية تؤدي لمزيد من النمو والتضخم.

ويعتبر هذا الموضوع من المواضيع التي تحظى باهتمام القائمين على المشكلات والقضايا المتعلقة بواقع الحضرية وتأثرها بمشكلات متنامية في مجتمعاتنا، كما أصبحت هذه **الأحياء المتخلفة** عائقا وصورة مشوهة للمدينة، التي لازالت لم تجد لها حلا بفعل نموها وتزايدها وتعقدها على الرغم من المجهودات الرامية إلى وضع برنامج تنموي وسياسة تنظيم المدينة.

هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لمعرفة الوضع المتدهور في السنوات الأخيرة من جراء انتشار واسع للأحياء المتخلفة الذي اتخذ صورة أخرى من النمو الغير متوازن، وغير المخطط، نظرا لاستغلال **الأحياء المتخلفة** الجيوب العمرانية التي كانت مخصصة للبناء.

وبناء عليه أمام تواجد هذه **الأحياء المتخلفة** يدفعنا هذا الطرح إلى التساؤلات التالية:

1- ما هو مفهوم الأحياء المتخلفة؟

2- كيف تشكلت هذه الأحياء وزاد نطاقها ؟ وماهي المشاكل التي تنجم عنها ؟

3- ما هي الخصائص والسمات التي تحددها؟

**1- تعريف الأحياء المتخلفة:**

يرى " **أدمون برتون**" أن **الأحياء المتخلفة** بأنها مفهوم يعبر عن شكل جديد من الانتشار العمراني المتميز من جهة أولى نمو ديمغرافي وببنية إعمارية، وبأشكال سكنية، وبوظائف معينة يشغله ضمن إطار ما يسمى بالتجمع المدني، ومن جهة ثانية بنمط من العيش المميز".[1]

وقد نظر **"أروين دوتشتر"** إلى الأحياء العشوائية على أنها **"تمثل حقيقة اجتماعية، وليست مجرد صورة أو شعار"** "أو ابتكار علمي اجتماعي وهي أحياء تتكون من وحدات سكنية تفتقر إلى أعمال الصرف وتتركز في أحياء معينة يسود فيها المساكن القديمة أو الآيلة للسقوط وتقع على مقربة منها الأراضي المنخفضة وتزداد فيها المساكن المستأجرة."[2]

وقد لخص **"ابن خلدون"** عملية تدهور السكن في المدن وانتقاص عمرانها، وتحول بعضها إلى مدن هرمة لقلة ساكنيها ونزوحهم عنها وهو يرى، أن تراجع المدن لا يظهر في تقلص مساحتها، وتناقض سكانها فقط، بل يظهر في تغيير نمط المباني ومادة بنائها ذلك أن المدن العامرة تكثر فيها المباني المشيدة بالحجر والجير والمنمقة بشتى أساليب التنمق فإذا تراجع عمرانها

---

[1] مصطفى وتي، **علم الاجتماع العمراني**، مدرسة الكتب والمطبوعات الجامعية، دون طبعة، حلب، 1981، ص 365.

[2] حسين عبد الحميد رشوان، دور **المتغيرات الاجتماعية في التنمية الحضرية** – دراسة في علم الاجتماع الحضري -، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2004، ص ص 252 – 253.

وخف ساكنيها وقلت الصنائع كانت من جملة عدم الإجابة في البناء واستخدام الطوب بدلا من الحجارة والقصور عن التنميق فيعود بناء المدينة مثل بناء القرية وتظهر عليها سيماء البداوة، وفوق هذا فإن قلة السكان وهجر المساكن" [1]،" وعدم القدرة على جلب مواد البناء الجديدة يدفع سكان المدن المتدهورة إلى استخدام أحجار البناء القديمة ونقلها من الدور القديمة إلى الحديثة."[2]

## 2- التعريف الإجرائي:

" الأحياء المتخلفة هي تلك الأحياء التي تضم مساكن وبيانات غير مخططة، تم تشييدها ذاتيا بمعايير غير قانونية على أراضي ملك للدولة أو للغير نتيجة لأزمة الإسكان، تضم طرق وشوارع غير معبدة، في غالب الأحيان مزدحمة وضيقة. أغلب ساكنيها من المهاجرين الجدد والهامشيون، تفتقد للخدمات الضرورية للحياة اليومية في أغلب الأحيان، ولأنها تنتمي إلى القطاع غير الرسمي تكثر فيها الأعمال والأنشطة الاقتصادية غير الرسمية والقانونية

## 3- أسباب نشأة وظهور الأحياء المتخلفة:

* بدأت من كتل من المهاجرين المقهورين الذين يبحثون لأنفسهم عن عمل بعد أن ضاقت بهم حياتهم في موطن إقامتهم الأصلي في الريف.[3]

* الأمر الآخر في ظهور **الأحياء المتخلفة** إلى جانب التنقل والهجرة العشوائية لأبناء الريف إلى المدينة، والتكاثر والتضخم السكاني الحضري أصلا.[4]

أما عن الأبعاد الاجتماعية – الثقافية في نشأة **الأحياء المتخلفة** وغيرها فقد تشكلت في إطار بعدين أساسيين هما:

**الأول:** ظهور **الأحياء المتخلفة** في بعديها الاجتماعي والثقافي لأشخاص وجماعات ينشدون الحياة ويرغبون فيها على أية صورة من الصور باعتبار أن حق الحياة مكفول لهم:

**ثانيا: "الأحياء المتخلفة** في بعدها الرسمي والإداري، هي السابقة واقعا وتاريخا عن الوجود الرسمي والإداري تخطيطا، وتنفيذا ومراقبة".[5]

– كما يرجع الباحثون، نشأة الأحياء العشوائية وظهورها إلى مجموعة من العوامل، منها القدم والإهمال، وانخفاض تكاليف النقل، والعوامل الخارجية والتجديد العمراني، وارتفاع مستوى الدخل وغيرها.

---

[1] علي فاعور، **آفاق التحضر العربي – نمو المدن والعواصم الكبرى التنمية الحضرية والسكن العشوائي ما بعد القاهرة وكوبنهاغن وإسطنبول** –، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، ص 264.

[2] علي فاعور، **آفاق التحضر العربي – نمو المدن والعواصم الكبرى التنمية الحضرية والسكن العشوائي ما بعد القاهرة وكوبنهاغن وإسطنبول** –، مرجع سبق ذكره، 265.

[3] محمد عباس إبراهيم، **التنمية والعشوائيات الحضرية**، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، الإسكندرية، 2008، ص 163.

[4] محمد عباس إبراهيم، **التنمية والعشوائيات الحضرية**، المرجع السابق، ص 164.

[5] محمد عباس إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 166.

**عوامل الطرد والجذب:**

– ترتبط عوامل الطرد والجذب بالهجرة بشكل عام، والهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر بشكل خاص. وتعتبر هذه العوامل من أفضل الأدوات التحليلية التي تنظر إلى قضية الهجرة الريفية الحضرية أحد أسباب حدوث وظهور الأحياء العشوائية في المدن ونموها.

## 4– وظيفة الأحياء المتخلفة:

"تقوم **الأحياء المتخلفة** بكثير من التسهيلات الاجتماعية والاقتصادية المفيدة لسكانها منها تشجيعهم على ظاهرة التماسك الاجتماعي، وتهيئتهم لمعرفة طرق العيش في المدن.

توفر نوعا من المساكن المناسبة لذوي الدخول المحدودة، وتعتبر مستقرا دائما للذين هاجروا إليها في بداية حياتهم.

أما في المدن التي تشهد حركة صناعية، وتطور حضاريا كبيرا فنجد أن الأحياء العشوائية لها وظائف هامة وعديدة منها." [1]

* إن المهاجرين يسهل عليهم وعلى أسرهم توفير بعض الأموال من مدخولاتهم واستخدامها في أغراض أخرى

* تسهل **الأحياء المتخلفة** مهمة من بدأو حياتهم فيها بتمكينهم من توفير بعض المال لبداية أعمال بسيطة، تساعدهم على تأجير مساكن في أحياء أفضل من مساكنهم الأصلية.

* "تمثل **الأحياء المتخلفة** أماكن تكيف لسكانها قبل اندماجهم في الحياة الحضرية، ومن ثم تعتبر هذه الأحياء مواطنا للمهاجرين في أغلب مدن العالم."[2]

## 5– خصائص الأحياء المتخلفة:

ومن أبرز الخصائص المشتركة **للأحياء المتخلفة** ما يلي:

### 5–1– الأحوال السكنية في الأحياء المتخلفة:

تشكل أهم الأجزاء السكنية، الأجزاء في المدن والتي تتميز بازدحام السكان وذات طابع عمراني قديم ومهمل، لم يمسه الترميم ولا الصيانة كما ترجع أغلب النواقص إلى طبيعة السكن نفسه، وذلك لرداءته وعدم توفير الإنارة والتهوية والمعاناة الشديدة في نقص الخدمات الصحية والتعليمية والمرافق العامة الأخرى،[3]

### 5–2– الازدحام السكاني في الأحياء المتخلفة:

وقد أكد **"وايت"** على أهمية الازدحام كمعيار لقياس ظروف الحياة في الأحياء العشوائية، ويرى أنها تتصف بخاصية تميزها عن بقية الأحياء الأخرى وشدة ازدحام الناس فيها وعلى أنها من الأماكن **المتخلفة** سكنيا."[4]

---

[1] أحمد بوذراع، **التطور الحضري والمناطق الحضرية المتخلفة بالمدن**، منشورات جامعة باتنة، دون طبعة، ص ص21.

[2] أحمد بوذراع، **التطور الحضري والمناطق الحضرية المتخلفة بالمدن**، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[3] أحمد بوذراع، **التطور الحضري والمناطق الحضرية المتخلفة بالمدن**، المرجع السابق، ص 26.

[4] المرجع السابق، ص 27.

"ولعل من أبرز الخصائص المميزة التي لها علاقة بشدة الازدحام خاصة في الأحياء العشوائية القديمة المتداعية، والتي تسكنها الطبقة الفقيرة، ذات الكثافة الكبرى للسكان ويرجع سبب ذلك إلى الحاجة الماسة إلى بيوت رخيصة، كما يؤدي إلى تكدس سكاني في بنايات متجاورة ومتزاحمة لا تصلح للمأوى."[1]

**5-3- كثرة تغير محل السكن في الأحياء المتخلفة:**

إن أغلبية سكان **الأحياء المتخلفة** يعيشون في حرية دائمة ومستقرة في التنقل من محل سكناهم وإلى أحياء أخرى، وذلك أكثر من الذين يقيمون في أحياء حضرية متطورة.

وقد تكون هذه الحركة والتنقل داخليا أيضا ضمن **الأحياء المتخلفة** أو حي **متخلف** إلى آخر، أو حي متخلف إلى أحياء خالية.

"كما أن حركة السكان وتغير السكن يختلف من منطقة أخرى ويتوقف على خليفتهم الاجتماعية وأن هذه الحركة تتأثر بعوامل عديدة : العامل الديني، والأسري، والثقافي والاجتماعي، والاقتصادي التي تعمل على الثبات والاستقرار في محل السكن أكثر منه على التنقل باعتبار أن محل السكن مشغول من طرف الأسر لا من طرف الأفراد، علما بأن أغلبية سكان هذه الأحياء العشوائية هم الفقراء،" [2]والباحثين عن وسائل بسيطة للعيش تدعوهم بطبيعة الحال إلى التنقل، وقد تكون هناك ظروف معينة تتعلق بحياة سكان هذه الأحياء في مناطقهم الأصلية تدفعهم إلى عدم الاستقرار وكثرة تغيير أماكن سكناهم ويرجع ذلك في الغالب إلى عدم توفر فرص العمل وانتشار البطالة بين سكان تلك الأحياء.

**5-4- نقص الخدمات الاجتماعية والمرافق العامة:**

"تتميز **الأحياء المتخلفة** بالنقص المستديم في الخدمات الاجتماعية والتسهيلات الضرورية، التي تقدمها المؤسسات الاجتماعية والإدارية والتعليمية والصحية والترفيهية وحتى الدينية والتي تكون عادة غير كافية، كما أنها تعاني من نقص في البيئة الأساسية التي تتمثل في الشوارع والأزقة والممرات والأرصفة، بدون صيانة وكذلك شبكة مياه الشرب وشبكات الصرف الصحي وشبكة الكهرباء والغاز وغيرها وإن هذه الخدمات غالبا ما تهمل في **الأحياء المتخلفة** في الدول المتقدمة.

أما في دول العالم الثالث فإن قلتها أو عدم توفرها على صفة من الصفات الدائمة في كافة الأحياء العشوائية."[3]

أما شحة مياه الشرب، وقلة الإنارة الكهربائية فمشكلتان قائمتان في **الأحياء المتخلفة** بمدن العالم الثالث، إذ تشترك عدة أسر أحيانا في طابور واحد، يستحيل عمليا أن يبقى الماء نظيفا عندما ينتقل إلى مسافات بعيدة ويحتفظ بها لساعات أو أيام طويلة في الجرار والبراميل البلاستيكية أو الصفائح المعدنية، وإضافة إلى النقص الكبير والمستوى

"المنخفض لأداء المؤسسات المتعلقة"[4] بالخدمات العامة فإن سكان **الأحياء المتخلفة** لا يستغلون تلك الخدمات إلى الحد الذي يتناسب وحاجتهم إليها، لأن قليلا منهم يعتبر مثل تلك المؤسسات داخل أحيائهم تشكل خطورة على حياتهم وأن

---

[1] المرجع السابق، ص 28.

[2] أحمد بوذراع، مرجع سبق ذكره، ص 28.

[3] أحمد بوذراع، **التطور الحضري والمناطق الحضرية المتخلفة بالمدن**، مرجع سبق ذكره، ص 29 .

[4] أحمد بوذراع، مرجع سبق ذكره، ص 29.

هذه المخاوف هي التي تدعوا إلى فشلهم في فهم مدى أهمية تلك المؤسسات الصحية والتربوية والاجتماعية ووسائل التسلية بالنسبة لهم.

### 5-5- تدهور الصحة العامة وتفشي الأمراض:

" تتصف **الأحياء المتخلفة** بصورة عامة بمستوى صحي منخفض جدا، وهذا نتيجة لانعدام الوقاية الصحية حتى أصبحت تلك الأحياء أماكن خصبة لانتشار الأمراض وارتفاع معدلات الوفيات وهذا لقدراتها بسبب قلة الوسائل الفعالة للتخلص من الأوساخ والقمامة في تلك الأحياء المزدحمة، فإن سكانها يتعرضون بصورة مباشرة إلى خطر انتقال الجراثيم إليهم للمرض. وأن هذه الحالة تعد أمرا عادي في هذه الأحياء والتي تتميز بارتفاع عدد السكان وانتشار الفقر والبطالة فيها.

وقد أظهرت عدة دراسات لحالات الجنون في العديد من المدن الأمريكية بأن أعلى المعدلات توجد بين أفراد ينتمون إلى مراكز حضرية عشوائية، وفي دراسة قام بها كل من "**فارس**" و"**دنهام**" في مدينة "**شيكاغو**" وجدا أن نمط المأوى في هذه الأحياء العشوائية له علاقة بأمراض الجنون المتنوعة، ونوعية الحياة السائدة في تلك الأحياء تنطبق إلى حد كبير على علاقات الانتحار والهروب من الحياة." [1]

كم تبين أن أسباب ارتفاع الوفيات في **الأحياء المتخلفة** ترجع إلى الإقامة في المساكن الرديئة المظلمة وإلى سوء التغذية وفساد المناخ الطبيعي، وتعاطي المشروبات الكحولية التي تفقد الشهية للطعام، التي لها علاقة بظهور لأمراض عديدة كالسكر وأمراض الكلى وغيرها كما أن سوء التغذية يؤدي إلى الإصابة بفقر الدم الذي يؤدي بدوره إلى ظهور عوارض مرضية منها مرض السل .

إن تدهور الحالة الصحية في **الأحياء المتخلفة** له علاقة بالمنزلة الاجتماعية والحالة الاقتصادية من جهة وبين الصحة العقلية من جهة أخرى.

ولذا فإن أصحاب المنزلة الاجتماعية الدنيا أكثر تعرضا للأمراض العقلية، من ذوي المنزلة المرتفعة حيث ظهر أن نسبة 13% من أصحاب المنزلة الاجتماعية الدنيا قد أصيبوا بالأمراض العقلية، مقابل نسبة 3.6% من أفراد الطبقة الغنية.

ولذا أصبح تدهور الحالة الصحية لسكان **الأحياء المتخلفة** مرهونا بمدى حالة تلك الأحياء من الناحية الطبيعية، والعمرانية، والتوسعية، والجمالية، والإنسانية التي يعيشها سكانها.

### 5-6- تدهور الحالة المعيشية وانخفاض الدخل:

"أكد بعض الباحثين على أن هناك علاقة مترابطة بين ظاهرة الفقر و**الأحياء المتخلفة**، باعتبار أن سكانها يعانون من ضآلة الدخل كمؤشر لتدهور الحالة المعيشية، وهذا قياس عام على مستوى دخل سكان الأحياء الأكثر تطورا، إلا أن هذه الظاهرة أمرها نسبي"[2] وليست "مطلقة في كل هذه **الأحياء المتخلفة**، غير أن بعضا منها تعتبر **متخلفة** من ناحية نقص الخدمات والمرافق العامة وارتفاع نسبة الجريمة وجنوح الأحداث، إلا أن سكانها من ذوي الدخل المتوسط أو المرتفع عن غيرهم من

---

[1] المرجع السابق، ص 30.

[2] أحمد بوذراع، مرجع سبق ذكره، ص 31.

سكان **الأحياء المتخلفة**، ومن ثم فإن تحديد هذه الخاصية تتطلب تصورا كميا وواضحا حول الحد الأدنى للدخل الذي يمكن اعتباره حدا فاصلا من الفقر والغناء."[1]

## 6- أسباب نشأة وظهور الأحياء المتخلفة:

* بدأت من كتل من المهاجرين المقهورين الذين يبحثون لأنفسهم عن عمل بعد أن ضاقت بهم حياتهم في موطن إقامتهم الأصلي في الريف.[2]

* الأمر الآخر في ظهور **الأحياء المتخلفة** إلى جانب التنقل والهجرة العشوائية لأبناء الريف إلى المدينة، والتكاثر والتضخم السكاني الحضري أصلا.[3]

أما عن الأبعاد الاجتماعية – الثقافية في نشأة **الأحياء المتخلفة** وغيرها فقد تشكلت في إطار بعدين أساسيين هما:

**الأول**: ظهور **الأحياء المتخلفة** في بعديها الاجتماعي والثقافي لأشخاص وجماعات ينشدون الحياة ويرغبون فيها على أية صورة من الصور باعتبار أن حق الحياة مكفول لهم:

**ثانيا**– "**الأحياء المتخلفة** في بعدها الرسمي والإداري، هي السابقة واقعا وتاريخا عن الوجود الرسمي والإداري تخطيطا، وتنفيذا ومراقبة.[4]

– كما يرجع الباحثون، نشأة الأحياء العشوائية وظهورها إلى مجموعة من العوامل، منها القدم والإهمال، وانخفاض تكاليف النقل، والعوامل الخارجية والتجديد العمراني، وارتفاع مستوى الدخل وغيرها.

### عوامل الطرد والجذب:

– ترتبط عوامل الطرد والجذب بالهجرة بشكل عام، والهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر بشكل خاص. وتعتبر هذه العوامل من أفضل الأدوات التحليلية التي تنظر إلى قضية الهجرة الريفية الحضرية أحد أسباب حدوث وظهور الأحياء العشوائية في المدن ونموها.

## 7- وظيفة الأحياء المتخلفة:

"تقوم **الأحياء المتخلفة** بكثير من التسهيلات الاجتماعية والاقتصادية المفيدة لسكانها منها تشجيعهم على ظاهرة التماسك الاجتماعي، وتهيئتهم لمعرفة طرق العيش في المدن.

توفر نوعا من المساكن المناسبة لذوي الدخول المحدودة، وتعتبر مستقرا دائما للذين هاجروا إليها في بداية حياتهم.

أما في المدن التي تشهد حركة صناعية، وتطور حضاريا كبيرا فنجد أن الأحياء العشوائية لها وظائف هامة وعديدة منها."[5]

---

[1] المرجع السابق، ص 31.

[2] محمد عباس إبراهيم، **التنمية والعشوائيات الحضرية**، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، الإسكندرية، 2008، ص 163.

[3] محمد عباس إبراهيم، المرجع السابق، ص 164.

[4] محمد عباس إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 166.

[5] أحمد بوذراع، مرجع سبق ذكره، ص 21.

* إن المهاجرين يسهل عليهم وعلى أسرهم توفير بعض الأموال من مدخولاتهم واستخدامها في أغراض أخرى

* تسهل **الأحياء المتخلفة** مهمة من بدأو حياتهم فيها بتمكينهم من توفير بعض المال لبداية أعمال بسيطة، تساعدهم على تأجير مساكن في أحياء أفضل من مساكنهم الأصلية.

* " تمثل **الأحياء المتخلفة** أماكن تكيف لسكانها قبل اندماجهم في الحياة الحضرية، ومن ثم تعتبر هذه الأحياء مواطنا للمهاجرين في أغلب مدن العالم."[1]

## 8- المداخل النظرية المفسرة لظهور الأحياء المتخلفة:

### 8-1- مدخل الثقافة الفرعية للفقر والأحياء المتخلفة :

تعرف الثقافة بمعناها الاثنغرافي الواسع كما قال : **فريديريك تايلور** " **بأنها ذلك الكل المعقد التي تحتوي على المعرفة، والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والقانون والعادات، والتقاليد، وأي قدرات أخرى تكتسب بواسطة الإنسان باعتباره عضو في المجتمع** "[2]

ومن ثم تبلورت أفكار" **أوسكار لويس** "وأصبحت تحدد من خلال دراستين له الأولى عن أطفال "**سانخيز**"– **alechildren of sanchez**" والثانية حول " **لافيدا أو الحياة**" .[3]

وهي الدراسات التي خلص منها إلى نتيجة أساسية مؤداها « **أن الفقر يخلق ثقافة خاصة به،ذات عناصر مشتركة بين الفقراء أينما وجدوا ومن أهم ما يميز تلك الثقافة الفرعية للفقر أنها تخلق نفسها بنفسها وتتسم بخاصية التنقل والانتقال عبر الاجيال التالية عن اسلوب خاص بها** " وكان أول ماعرضه "**أوسكارلويس** "من دراسات في هذا الشأن هو تناوله بالدراسة والتحليل لدراسة خمس حالات لخمس أسر في" **مكسيكو– سيتي** "متتبعا حياتهم اليومية بالتفصيل في كل الأنشطة الفردية والجماعية. والعلاقات التفاعلية، ومستوى الفردية والعادات الغذائية، والملبس، والقيم الحاضرة، والمستقبلية، والنظرة الى الذات، والمستقبل والرؤية تجاه الاخرين، والتعامل مع الأنباء، والقيم الأصلية، وقيم الاستهلاك، والعمل والتدين، أو القيم الأخلاقية. وكان المحك المنهجي عند "**لويس**" في هذا الشأن هو اختياره لتلك الأسر على خط متفاوت من درجات الفقر، والخلقية، والمكانة الاجتماعية التي تميز كل منها على الأخر .

ولكن على الرغم من أن أفكار" **لويس أوسكار**" قد لاقت قبولا واسع النطاق نسبيا بأن فكرة الثقافة الفرعية للفقر تميل الى تحليل نفسها الا أن هناك كثيرا من الأنثروبولوجيين الذين عارضوا هذه الفكرة وقدموا انتقاداتهم "**لأوسكار لويس** " التي تدعوا في نظرهم الى تحقير الانسان والحد من قدراته ومهاراته **حيث** يرى الأول أنه ليس بالضرورة أن يرتبط الفقر وثقافته وسلوكياته بانخفاض مستوى الدخل الاقتصادي. ويرى أن الفقراء لا يختلفون في أهدافهم وميولهم وقيمهم عن أبناء الثقافة الكلية للمجتمع.

---

[1] أحمد بوذراع، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[2] **محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الثقافي، دار المعرفة الجامعية، الازاريطة، 2002، ص120** .

[3] محمد عباس ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 191.

وعلى هذا الأساس نستطيع القول أن مدخل الثقافة الفرعية للفقر الحضري يعتبر واحدا من المداخل الملائمة لدراسة حالة "**الأحياء المتخلفة**" باعتبارها تمثل نمطا[1]" خاصا من الثقافة يقتضي منا التعرف على طبيعتها وتفسيرها في ضوء تطورها وسياقها "التاريخي وعلاقة ذلك بالمشكلات البنائية اجتماعيا، واقتصاديا، وثقافيا أي النظر الى تحليل ثقافة الفقر الفرعية باعتبارها طريقة في الحياة تتمثل في أذهان أعضائها مع الأخذ في الاعتبار ضرورة مراعاة التمايزات والتنوع القائم داخل الثقافة الفرعية ذاتها[2]".

## 8-2- الهامشية الحضرية والأحياء المتخلفة

تنحصر أدبيات الهامشية في غالبها حول البؤس والحرمان اللذين تعانيهما عناصر الطبقة التحتية.

إن الهامشية الاجتماعية الثقافية تبدو في العزل عن المجرى الرئيسي لثقافة المجتمع المعني سواء لاختلاف اللغة أو طريقة الحياة العادية فالفرد قد لايتكيف مع عناصر البناء **السوسيو – اقتصادي** نظرا لتباين النسق القيمي، والتوجه الاستهلاكي، وطريقة التفكير والمفاهيم العقلانية للذات والمجتمع." [3]

" وإلى جانب هذا يعرف الباحثان "**عادل عازر** و"**ثروت اسحاق** " الهامشية بأنها "**وضع متدن في اطار نظام للتدرج الاجتماعي يتولد عنه محاصرة فئة اجتماعية، وعزلها عزلا كليا أو جزئيا** " [4]

وهنا نجد بعض الدارسين يصفون سكان الأحياء العشوائية بالهامشية فهم –**جغرافيا**– يعيشون على أطراف المدينة، وهم وظيفيا محرمون من الخدمات الحضرية، وهم اجتماعيا ونفسيا، واقتصاديا بعيدون عن الحياة الحضرية بوجه عام.

وفي هذا الصدد قدم "**بارك**" تصورا للمفهوم مؤداه أن الفرد الهامشي هو الشخص الذي يتحرك خلال أكثر من عالم اجتماعي دون أن يكون مستوعبا تماما أي واحد منها. أي أن الرجل الهامشي يشكل هجينا ثقافيا لأنه يعيش على هوامش ثقافتين ومجتمعين لكنه ليس عضوا كاملا في احداهما.

"وهكذا يبدوا أن الجماعة الهامشية تعاني من الشعور بالغربة عن الثقافة المحيطة بها وعن الجماعات الأخرى من حولها فضلا عن صعوبة الاستفادة مما يقدمه المجتمع الحضري من خدمات."[5]

## 8-3- مدخل الأنثروبولوجيا ودراسة الأحياء المتخلفة:

وعليه فقد وصل الأنثروبولوجيون الى درجة عالية من الكفاءة في استخدام تلك المناهج مستعينين في ذلك أيضا بالبيانات، والطرق الاحصائية، والكمية، والانتفاع بها في مجالات الدراسة والتطبيق.

---

[1] المرجع السابق، ص 195.

[2] محمد عباس ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 195.

[3] ابراهيم تهامي اسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي، **التهميش والعنف الحضري**، مخبر الانسان والمدينة، دون طبعة، جامعة منتوري قسنطينة، 2004، ص11 .

[4] ابراهيم تهامي اسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي، **التهميش والعنف الحضري** مرجع سبق ذكره، ص11.

[5] المرجع السابق، ص ص 13-14.

" وفي ضوء ذلك يستطيع الأنثروبولوجيون الحضريون أن يقبلوا ويقدموا أنماط بنائية للتحليل موجهة في الأساس نحو البناء الحضري الكلي وان كانت في أساسها تهتم بمجتمعات أو مناطق حضرية بعينها. ومن ثم دراسة وإيجاد"[1] العلاقات المتبادلة التي تربط بين المجتمع الحضري الكبير من جهة والمجتمعات الحضرية المحلية من جهة أخرى.

" ومن الدراسات الرائدة في مجال دراسة المدينة، وتفسر، وتحلل الحياة الحضرية اسهامات **"لويس ويرث"** والتي تبلورت في نظريته في أن المجتمع الحضري يتميز بالحجم والكثافة واللاتجانس وتلك محكات أو معايير أساسية لفهم البيئة الحضرية والأنماط السلوكية وفي المقابل يؤكد "**روبرت رادفيلد** "على أن اللاتجانس وتعدد قنوات الاتصال هما الأساس المميز في فهم المدينة، والحياة الحضرية. ومن جانبه خلص **ويرث** إلى أن "**الحضرية كأسلوب في الحياة** "تتميز بالنزعة المادية، والعلمانية، وعدم وضوح المعايير الأخلاقية، إلى جانب ظهور الجماعات الثانوية، وتفتت الأدوار تحت مظلة التخصص والتقسيم للعمل، والأداء لكنه إلى جانب ذلك رأى أن الحياة المدنية وما بها من علاقات اجتماعية متبادلة في اطار المصلحة والمنفعة تتضح وتتميز بالسيولة، والانسيابية، والدقة ويرى أن ذلك كله من أهم سيمات المجتمع الحضري." [2]

## 8-4- الأحياء المتخلفة ونوعية حياة متدنية:

يشير هذا المدخل في فهم الحياة الحضرية وصلة المناطق العشوائية بها الى جانبين هما:

**الأول:** الاهتمام بدراسة أثر المدينة، والحياة الحضرية بها في مكونات وعناصر البناء الاجتماعي، والايكولوجي، أي اعتبار المدينة في مجملها المتغير الأساسي الذي تستند اليه الجوانب الخاصة، والتحليل، والتفسير للأنماط، والنماذج، والمناطق الحضرية الأخرى سواء كانت لها صلة مباشرة بالمدينة أم غيرمباشرة وقد تبنى هذ الاتجاه كل من:**"لويس ويرث، وروبرت ردفيلد"** على أنها تمثل خط الثنائية في التحليل والتفسير، والتحليل في ضوء العلاقة بين **الأنا"المدينة"** والاخر **"الريفي"**، وبغض النظر عن تضارب الاراء في ذلك الا أن الغالبية من هؤلاء نظروا الى مدخل **"الثقافة الحضرية"** بأنه يمثل الفهم الواعي لأسلوب الحياة أو نمط الحياة وذلك في ضوء العلاقات الثانوية، والروابط الطوعية، وسيطرة الأدوار الانقسامية، وهي في مجملها أساسية للكشف عن مظاهر الفعل الاجتماعي.

**الثاني:** الاهتمام بتحليل مؤشرات نوعية الحياة وهو الجانب الذي يمثل رفضا أو تحفظا على مدخل" [3] " بناء المؤشرات الاجتماعية، أي أن نوعية الحياة تقويم للحالة الحسنة، والحالة السيئة من خلال تغيير أو عن مدى رضاهم أو سعادتهم عن الحياة ككل في جانب منها." [4]

---

[1] محمد عباس ابراهيم، التنمية والعشوائيات، الحضرية مرجع سبق ذكره، ص183 .

[2] المرجع السابق، ص 184 .

[3] محمد عباس ابراهيم، مرجع سبق ذكره، ص195.

[4] المرجع السابق ص 196.

### 8-5- المدخل الراديكالي والأحياء المتخلفة:

يمثل هذا المدخل أعمال مجموعة من علماء الاقتصاد ومجموعة من علماء الاجتماع ممن اهتمو بدراسة واقع الأنشطة الحضرية غير الرسمية في مدن البلدان النامية، ويأتي في مقدمتهم"**جاري – garry**"-" **جرين – green**"-" **برومللي– bromley** "بينفيلد **bienfi d l**–"برويس – **portes**"-"موزر **moser**".

لحل مشاكل البلدان النامية، ومنها مشكلة "**القطاع الحضري غير الرسمي**".[1]

### 8-5-1- القطاع الحضري غير الرسمي والأحياء المتخلفة:

شهدت المدن العربية خلال العشريات الثلاثة الماضية ارتفاعا هائلا في معدلات التحضر بسبب النمو الانفجاري في أحجامها حيث تضاعف عدد كبير منها فأصبحت السيمات المسيطرة على نموها معروفة وكذلك تفاقم المعدل الطبيعي للنمو السكاني بفعل الهجرة **الريفية – الحضرية** الأمر الذي يدل على أن معدل التحضر يتجاوز بكثير معدل التصنيع في ظل الظروف السائدة للتنمية الاقتصادية الرأسمالية **المشوهة** [2]وهذا هو السبب الذي أدى الى اتساع نطاق الفقر والبطالة بأشكالها المختلفة ونظرا الى خطورة مثل:هذه المشكلات فقد صارت محور اهتمام نظرية التنمية التي تتميز بالتنوع والتعدد لذا قد يكون من المناسب أن نتناول في البداية وبشكل موجز.النظريات التي تناولت مسألة التشغيل والبطالة ومهدت لظهور مفهوم "**القطاع الحضري غير الرسمي**" كبديل "**للعمالة الرسمية**" وكنموذج بسيط لفهم التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية في البلدان النامية ثم بعد ذلك نشخص واقع هذا القطاع في الدول العربية عامة والجزائر خاصة المعاصرة كقطاع "**انتاجي استيعابي خدمي**".

### 8-6- الحرمان الاجتماعي والأحياء المتخلفة:

يعرف الحرمان الاجتماعي حسب **مارشال** بأنه: الحرمان من شيء، أو حالة التجريد من الشيء، وقد استخدم **المصطلح** بشكل فضفاض للاشارة الى حالة عدم امتلاك شيء سواء كان مملوكا للفرد من قبل أم لا.الأمر الذي يعني ضمنيا أن للشخص المحروم من حقه أن يتوقع الحصول عليه.أما للأشياء التي يمكن أن يحرم منها الفرد فيختلف تحديدها بدقة لكن هناك بعض الاحتياجات الأساسية التي استأثرت بأكبر قدر ممكن من الاهتمام كالحاجة الى الطعام، والمسكن، والتعليم، وهو يرى أن مفهوم الحرمان شأنه شأن النظرة المحدودة للفقر يمكن النظر اليه بمعايير مطلقة، أو محدودة، وهو على نوعين:

"**الحرمان المطلق**: يشير الى غياب وسائل اشباع تلك الاحتياجات الأساسية اللازمة للبقاء مثل الطعام والملبس والمأوى.

**الحرمان النسبي**: يشير الى ذلك النوع من الحرمان الذي يستشعره عندما يقارن نفسه بالاخرين[3]

---

[1] اسماعيل قيرة، **أي مستقبل للفقراء في البلدان العربية؟** منشورات جامعة منتوري، قسنطينة 2004، ص 143.

[2] بلقاسم سلاطنية، إسماعيل قيرة، علي غربي **المجتمع العربي – التحديات الراهنة وآفاق المستقبل**،منشورات جامعة منتوري،1999 قسنطينة،1999- 2000، ص 81.

[3] هناء محمد الجوهري، **علم الاجتماع الحضري**، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، عمان، 2009، ص386.

وهكذا يبدوا لنا جليا أن هذه النظرية تميل الى الأفكار المرتبطة بثقافة الفقر والتحليلات الليبرالية الكلاسيكية الجديدة التي ترى بأن الفقراء بالاضافة لافتقادهم الحافز للعمل بسبب حصولهم على المعونات والمساعدات يفتقرون الى المواهب، والمهارات المناسبة وهو مايعرف بفقر القدرات.

" كذلك اهتم من ناحية أخرى " **جورني وكاثلين تيرني** " بالحرمان المتعدد عندما تغطي ألوان الحرمان مدى واسعا من الاحتياجات الاجتماعية.من ناحية أخرى ترتبط هذه القضية- أيضا- بمدخل سبل المعيشة المستدامة الذي يهتم بقضية تنمية الأصول البشرية مثل: التعليم، والتدريب، والمهارات، والأصول الاجتماعية مثل: شبكات العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع المحلي وكذلك الأصول المالية مثل: القدرة على الحصول على قروض حضيرة لدعم المشروعات الصغيرة الذين لا يملكون ضمانات كافية لأنهم فقراء أو يعيشون في ظروف وأوضاع غير رسمية."[1]

## 8-7- مدخل الفقر والأحياء المتخلفة:

إن نظرة متأنية لفحص الأعمال الكثيرة عن الأحياء العشوائية سوف تسلم بالتأكيد إلى حقيقة مؤداها أن هذه الأحياء تمثل تشوها حضريا، ونسبيا اجتماعيا غير منسجم.

ومن ثم تميل الدراسات الاجتماعية الحضرية الى ربط هذا المجال العشوائي بالفئات الدنيا التي تعيش ظروفا فيزيقية، واجتماعية متردية تتمثل على الخصوص في تدني مستوى المعيشة، التكدس السكاني، البطالة، سوء ونقص التغذية، تدني السلوك البشري انتشار الأمية، الافتقار إلى خدمات الصرف الصحي، والكهرباء، والمواصلات والمياه النقية الصالحة للشرب، تراكم الأوساخ، وتكاثر الحشرات، وما يصاحب كل ذلك من تأثيرات سلبية على السكان الذين يظلون مع ذلك متفائلين، ومتطلعين إلى المستقبل.

والواقع أنه حين تجري مقارنات بين قطاعات فقراء المدن يتوصل المحللون الى وجود علاقات مشاركة أضعف بين سكان الأزقة الحضريين الفقراء مما هي بين سكان أحياء المهاجرين الفقراء وهنا تبدوا الأدلة شديدة النفي لفكرة حضارة الفقر ضمن المهاجرين وشديدة التأكيد لفكرة ثقافة الفقر التي ترتبط بسكان الأحياء العشوائية من حيث الملبس والعادات الغذائية، والحياة العائلية، وسياسة الإنجاب المتبعة، والنظرة الى الذات، والى الآخرين، ومن ثم فهي إفراز للاختلال الهيكلي في البناء الاجتماعي وتتخذ هذه الأحياء نمطين سائدين هما الأحياء الميؤوس منها، والأحياء المأمول منها."[2]

---

[1] هناء محمد الجوهري، مرجع سبق ذكره، ص 396.

[2] إسماعيل قيرة، مرجع سبق ذكره، ص 19.

**خاتمة :**

تعد الأحياء المتخلفة من أهم المشكلات الملازمة للمدن، كما أنها تعد أحد المصادر الرئيسية للمشاكل الاجتماعية التي تسبب قلقا وإزعاجا للحياة الحضرية، باعتبارها بؤر للأمراض الاجتماعية، والسلوك الشاذ، ومسرحا للجريمة وجنوح الأحداث، ومحطة لاستقبال وتكيف المهاجرين، وهي بذلك بيئة فقيرة لسكان فقراء، لأنها تشير إلى الشيء الذميم والمردود السلبي الذي يتطلب الابتعاد عنه.

إن الرؤية الضيقة لمشكلة الأحياء المتخلفة، والتي حققت نموا سرطانيا مذهلا في السنوات الأخيرة، ترى أنها مشكلة إسكان فقط وتركز على التشوه الجمالي، والقبح الذي أصاب أحياء العاصمة والمدن الكبرى، ولكن هذه الرؤية شديدة السطحية لأن المشكلة أكبر من ذلك وأخطر، ولابد من إدراك أبعادها الحقيقية، ذات الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

**قائمة المراجع:**


1. إبراهيم تهامي إسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي، **التهميش والعنف الحضري**، مخبر الإنسان والمدينة، دون طبعة، جامعة منتوري قسنطينة، 2004.
2. أحمد بوذراع، **التطوير الحضري والمناطق الحضرية المتخلفة بالمدن**، منشورات جامعة باتنة، دون طبعة.
3. إسماعيل قيرة، **أي مستقبل للفقراء في البلدان العربية ؟**، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة 2004.
4. بلقاسم سلاطنية، إسماعيل قيرة، علي غربي **المجتمع العربي – التحديات الراهنة وآفاق المستقبل**، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 1999- 2000.
5. حسين عبد الحميد رشوان، دور **المتغيرات الاجتماعية في التنمية الحضرية** – دراسة في علم الاجتماع الحضري-، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2004.
6. علي فاعور، **آفاق التحضر العربي – نمو المدن والعواصم الكبرى التنمية الحضرية والسكن العشوائي ما بعد القاهرة وكوبنهاغن وإسطنبول**-، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004.
7. **محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الثقافي، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، الإسكندرية، مصر، 2002.**
8. محمد عباس إبراهيم، **التنمية والعشوائيات الحضرية**، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، الإسكندرية، 2008.
9. مصطفى وتي، **علم الاجتماع العمراني**، مدرسة الكتب والمطبوعات الجامعية، دون طبعة، حلب، سوريا، 1981.
10. هناء محمد الجوهري، **علم الاجتماع الحضري**، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، عمان، 2009.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية

المعتصم بالله أحمد الخلايلة، قسم العلوم السياسية، جامعة مؤته، الأردن

**الملخص:**

هدفت الدراسة في التعرف على اثر ظاهرة العولمة الثقافية على الهوية للمجتمع العربي من خلال انتشار الافكار والرؤى والمعتقدات الغربية والامريكية وذلك بعد انهيار النظام الاشتراكي الشيوعي, وتفرد الولايات المتحدة الامريكية في بث افكارها ومعتقداها من خلال ادواتها التكنلوجية الحديثة, وتم اتباع منهج النظم لديفيد ايستون للنظر في مدخلات العولمة على الهوية العربية, وتمثلت اهمية الدراسة بالنظر الى المظاهر المادية والمعنوية التي بثتها العولمة الثقافية على المجتمع العربي من خلال اتباع السلوكيات الغربية التي ادت الى تغيير المنهج الثقافي لدى افراد لمجتمع العربي . فتوصلت الدراسة الى نتائج اثرت بشكل كبير على ثقافة المجتمع العربي التي وصفتها بالاستهلاكية, والتي ادت الى انتزاع دور القيم الاخلاقية والعادات والتقاليد العربية, ومن جهة اخرى توصلت الدراسة الى نتائج العولمة الايجابية في غرس بعض المفاهيم الحديثة التي زادت من قدرة الفرد العربي في التواكب مع التطورات الحديثة.

**الكلمات الدالة** : العولمة, العولمة الثقافية, الهوية العربية.

# The impacts of cultural globalization on Arab identity during unipolar era

**Abstract**

This study aims to clarify the effect of the cultural globalization on Arab identity in Arab society through overspread the western and American thoughts, persuasions, and beliefs, after the collapse of the communist regime, as the united state of America started lonely to overspread its thoughts and believes by using modern technowgical methods. The study used the system approach of David eston to show the inputs of the globalization on the Arab identity.

The importance of the study is representing the materialist and incorporeal aspects that here been transmitted by cultural globalization on Arab society by following western behaviorism which causes changes to cultural approach for Arab society persons. The study reached many results which shoos the big effect on Arab society cultural which was described as consumption society as result it affects the Arab moral aspects, mores and traditions, on the other side the study shows positive side of globalization where it instill many modern life.

**Keywords**: globalization, cultural globalization, Arab identity .

**مقدمة:**

تميز النظام العالمي منذ بداية تسعينيات القرن المنصرم بمجموعه من السمات التي ادت الى ظهور مفهوم العوله بمعناها الحقيقي, فمع انهيار المنظومه الاشتراكية الشيوعيه للاتحاد السوفيبي, انفردت الولايات المتحدة الامريكية بالهيمنة على العالم, مما وفر لها الارضية المناسبة لنشر ايدولوجياتها السياسية والاقتصادية والثقافية, فبدات الولايات المتحدة الامريكية بنشر ثقافتها للمجتمعات العالمية بشكل كبير, وذلك من خلال ادواتها التكنلوجية ووسائل اتصالها حديثة, والتي اثرت على هوية وثقافات المجتمعات الاخرى, ولا سيما المجتمع العربي منها .

بدأت العولمة تؤثر في المجتمعات في شتى النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية, ولكن ما يميز هذه الدراسة بأنها اخذت تأثير العولمة الثقافية على المجتمع العربي, والسبب في ذلك هو ان العولمة السياسية تؤثر على نظام دولة عربية قد لا يطول في تأثيرها على افراده, اما العولمة الاقتصادية فهي توحيد كلي للاسواق العالمية والسيطره على انتاج الدوله واستهلاكها, اما العولمة الثقافية فما هي تغيرات في الانظمة الدولية ولا على الثروات الاقتصادية وانما تغيرات لا مادية عقلية, حيث التأثير على الافكار والمعتقدات والايدولوجيات والرموز الثقافية المجتمعية من النواحي الدينية والقيم والعادات وذلك من خلال الاقناع والايمان والانتساب الى ثقافة الغير (ليكرك, 2004, ص19-20) .

ويبدو ان ثقافة العولمة وما تحملة من معاني قد تمهد الى تأسيس نظام عالمي ينشر الثقافة والادب واللغة ومظاهر الحضارة وذلك من اجل تكوين نخبه تحمل ثقافتها وتؤمن بها بديلا عن الثقافات الوطنية والقومية, فتداخل الثقافات العالمية وتلاحقها قد شكل احدى مظاهر التبعية الثقافية او الغزو الثقافي والهيمنه عليه, والذي لا يخلو من مضامين ايدولوجية تختلف من حيث النوع والوسائل والاليات قد تحدث تحديات جسيمه على الهوية الشخصية الوطنية والثقافة المحلية (ربيع, 2010, ص141) .

يعتبر المجتمع العربي من اكثر المجتمعات العالمية التي تقبلت العولمة الثقافية, اذ انتشرت ظاهرة العولمة بين افراده, والتي تجلت نتائجها في اختراق الهوية العربية ونزع الفكر العربي من التأثير الايدولوجي والمعتقد الديني والخلقي المصحوب بالقيم والعادات والتقاليد العربية الاصيله الى حاله من الحداثه التي تتنافى مع المنظور الديني والقيمي الاخلاقي العربي, ومن ناحية اخرى ينظر البعض بأن العولمة الثقافية قد زادت من تقوية المجتمع العربي وجعلته اكثر مدنيا واندماجا مع الاطر الليبراليه الحديثه (حجازي, 2003, ص10) .

وبناءا على ما سبق, لا بد من اظهار اثر العولمة الثقافية على الهوية العربية وذلك من خلال تناول مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية التي تبحث في التأثير على (المعتقدات الدينية, الافكار والايدولوجيات المختلفة, القيم والعادات والتقاليد العربية) .

**مشكلة الدراسة:**

شكلت دراسة العولمة ودورها في اختراق المجتمعات جانبا كبيرا من اهتمام الباحثين بالبحث في طبيعة الاختلافات الفكرية حول مفهوم العولمة, التي ابرزت بوجود حالة توائم واختلاف في توجهات العولمة الثقافية ازاء المجتمع العربي, فساهمت العوله الثقافية

في تحقيق نوع من الحرية الفكرية لدى المجتمع العربي, وبالجانب الاخر لم تسهم في تعزيز مفاهيم القيم الدينية والمعتقدات والتقاليد العربية, فأدت الى تراجع الهوية العربية وتقليص دور الانتماء الفرد العربي لقوميته وهويته .

وبالتالي تقوم الدراسة بالاجابة على **السؤال الرئيسي** التالي :

الى اي مدى اسهمت العولمة الثقافية في تحقيق تقدم ايجابي فكري وثقافي للمجتمع العربي, في ظل الحديث عن سلبيات للعولمة الثقافية في التأثير على هوية الفرد العربي وثقافته, الامر الذي ترتب عليه مزيد من عدم الاستقرار الثقافي للمجتمع العربي.

**أهدف الدراسة**

ما هي اهم الاثار الايجابية والسلبية للعولمة الثقافية على الهوية والثقافة العربية ؟

كيف ساهمت العولمة الثقافية في تحرير الفكر العربي والهوية العربية؟

ما هي اثر المتغيرات التي افرزتها العولمة على الهوية العربية وضعفها امام الهويات والثقافات المجتمعية الاخرى؟

ما هي ابرز الحلول التي يمكن الاعتماد عليها للاستفادة من ايجابيات العولمة ورفض السلبيات ؟

**أهمية الدراسة**

يعتبر الاساس الذي تنطلق منه الدراسة في اهميتها العلمية والعملية التي تتمحور حول تقديم تصور واضح حول مفهوم العولمة الثقافية واثرها على الهوية العربية, والى اي مدى استطاعت التطورات التقنية والتكنلوجية في تحقيق اثر للعولمة الثقافية على هوية المجتمع العربي, في الوقت التي برزت فيه مجموعة من المتغيرات التي اصبحت عوامل مؤثرة من الناحية الايجابية والسلبية على الهوية والثقافة العربية, ومن ثم الوصول الى اسس علمية ونظرية وقانونية تساعد في الحفاظ على الهوية الثقافية العربية ومنحها القوة لمقاومة الاثار السلبية للعولمة الثقافية على الهوية العربية .

**فرضية الدراسة**

ستحاول الدراسة التاكد من الفرضيتين التاليتين وهما :

الفرضية الاولى : هناك علاقة طردية بين العولمة الثقافية وتراجع الهوية العربية من جهة, والنضوج الفكري الثقافي العربي من جهة اخرى .

الفرضية الثانية : تؤدي بعض المتغيرات الداخلية والخارجية دورا مهما في تحديد طبيعة العلاقة بين العولمة الثقافية والهوية الثقافية العربية .

**منهجية الدراسة**

تعتمد منهجية الدراسة بشكل اساسي على منهج ديفيد ايستون الذي يقوم على نظام المدخلات والمخرجات والعمليات والتغذية الراجعة. وسيطبق هذا المنهج على دراسة اهم المدخلات على الهوية الثقافية العربية من العولمة وكيف تعاملت معها الثقافة العربية من خلال القائمين على مجمل هذه المدخلات, وهل استطاعت الثقافة العربية ان تستوعب الثقافة الغربية وان تضيف منها شيئا ايجابيا للقيم الدينية والعادات والتقاليد, ام ان هذه المدخلات اثرت بشكل ملموس على هوية المجتمع العربي وثقافته وبالتالي عدم قدرة المجتمع العربي بالحفاظ على هويته وثقافته, مما سبب في انحسار للثقافة العربية بين افراد المجتمع العربي .

**النظريات المرتبطة بالعولمة الثقافية**

ظهرت مجموعة من النظريات المفسرة لقيام العولمة الثقافية, والتي شكلت تأثيرا على القيم والمعتقدات والثقافات المجتمعية الاخرى, وهي على النحو التالي :

**اولا نظرية العولمة وتحليل الحضارة** : تعتبر نظرية نظرية العولمة وتحليل الحضارة من اهم النظريات التي تحدد بدقة مفهوم "الثقافة والسياسة", حيث تقوم هذه النظرية على "ان وجود أي كيان سياسي وثقافي عالمي يجب النظر للدول الوطنية التي تملك مؤشرات بدائية عن العولمة كما لو أنها نتاج منطقي للتواصل مع المجتمعات للنظر لمشروع العولمة بأنه تأكيد جديد للمبادئ التي تقوم عليها هذه الدول الوطنية باعتبار ان الدول الوطنية تملك الفرصة لإنشاء هياكلها الموحدة وتحويل النماذج الثقافية إلى أنظمة قادرة على وضع قيم ثقافية وسياسية مشتركة. مع المحافظة على القواعد والإجراءات العالمية لزيادة تعزيز ما يسمى بـ "المجتمع المفتوح" الذي يتصف بالفردية والكونية والسلوك العقلاني و"حقوق الإنسان (روبرتسون, 1998, ص275-ص276).

**ثانيا نظرية الثقافة العالمية** : يقدم عالم الاجتماع الانجليزي رولاند روبرتسون نظره مختلفة تماماً حول نظرية العولمة. ويعتبر روبرتسون واحدا من العلماء الأوائل الذين درسوا العولمة حيث وصفها بأنها " عملية انضغاط للعالم وتكثيف للعالم ككل."ويرى روبرتسون أن السمة الرئيسية للعولمة تكمن في ضغط المجتمعات البشرية والأفراد ليعيشوا "معا" في نفس المعايير السياسية والثقافية. وهذا التحدي النوعي يتطلب كل جهد من الجهود الفردية التي كانت مسلوبة القدرة بسبب الامكانيات المحدودة في مجتمعاتها. في جميع الأحوال وعلى جميع المستويات فإن روبرتسون يعتمد هذا المفهوم الأساسي للعولمة، إن وجود العالم ككل متكامل هو الذي يشكل مشهد "الثقافة العالمية"(الصاوي, 1997, ص57) .

**الدراسات السابقة**

تواجه الدراسات المتعلقة بالعولمة الثقافية وتأثيرها على المجتمع العربي اشكالية كبيرة, اذ انها لم تحصر وبالشكل المحدد الاثر الحقيقي للعولمة الثقافية على الفرد العربي, ولكن تم الحصر بمجموعة من الدراسات السابقة التي حددت الاثار السلبية والايجابية للعولمة الثقافية على المجتمع العربي, فمنها ما اشارت الى التأثير على الدين واللغة العربية والقيم والعادات والتقاليد المجتمعية العربية, فهمي دراسات اسهمت من حيث المنظور العلمي والادبي لتأثير العولمة الثقافية على الهوية الثقافية للمجتمع العربي, ومن هذه الدراسات :

**اولا: الكتب**

- دراسة ضياء الدين زاهر (2017) ((اللغة ومستقبل الهوية العربية)) : تناولت هذه الدراسة اثر العولمة على اللغة العربية وتأثيرها على الهوية العربية, وذلك من خلال اساليب حديثه تتبعها العولمة لتثقيف الافراد في عمر مبكر في بعض التعاليم والقيم الغربية من خلال وسائل الاعلام الحديثة, وتوصلت الدراسه الى ان العولمة اثرت بشكل ايجابي وسلبي ازاء اللغة العربية, حيث ادلت الى نشر التقنية الحديثة لاكتساب اللغه وتسهيل الحصول على المعلوماتية الحديثة , ومن جهة اخرى وجود فجوه واسعه بين الفرد العربي وقدرته في كسب قيم اللغه العربية مما يولد شك في مستقبل هوية هذه الدول .

– دراسة عامر الوائلي واخرون (2016) ((الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الابداع)) : بحثت هذه الدراسة في الانتماء الديني للمجتمعات واهم المركتزات التي ترتكز عليها الهوية العربية وكيفية الحفاظ على الثقافة الدينية داخل المجتمع العربي, وذلك من خلال اعادة التفكير العلمي والفلسفي في موضوعات الهوية الدينية والعمل على بناء الوعي الثقافي للمجتمع العربي وذلك للتأثير على القيم الروحية لدى الافراد, حيث توصلت الدراسه الى ان المجتمع العربي محدد الهوية وذلك لقدره الثقافات الغربية في تحجيم دور الدين في حياة المجتمع العربي .

– دراسة محمود ربيع (2010) ((الثقافة وازمة الهوية العربية)) : تحدثت هذه الدراسة عن الدور الثقافي والحضاري للمجتمعات الانسانية وحددت من خلال الدراسة دور الاعراف والتقاليد المشتركة للمجتمع العربي في الحفاظ على التفاعل السياسي والاجتماعي في المجتمع, وتوصلت الدراسة الى ان هناك فجوه ثقافية بين الفهم الواقعي لمفهوم الهوية لدى الفرد العربي, الامر الذي ادى الى ارتفاع الامية الثقافية للمجتمع العربي بفهمه الى معاني الانتماء لهويته وذلك من خلال اكتساب المجتمع العربي بعض المفاهيم الغربية التي حدت من ذلك .

– دراسة خالد حربي (2010) ((العولمة بين الفكرين الاسلامي والغربي)) : تعمقت هذه الدراسة في الحديث عن عالمية الاسلام ودور العولمة الغربية في التأثير على عقيدة المجتمع العربي والاسلامي من خلال الجانب الثقافي, وتحدث الدراسة ايضا عن التأثير المعرفي لمفهوم العولمة الغربية عند الفرد الاسلامي, حيث توصلت الدراسة الى ان العولمة الثقافية قد اثرت في تغيير في الانظمة الاسلامية العربية وغير العربية في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية .

**ثانيا : الدوريات**

– دراسة نهلة جبر (2016) ((الامن الثقافي : مفهومة ودواعية وعوامل تحقيقه)) : تحدثت هذه الدراسة عن مفهوم الامن الثقافي واهميته في المجتمع العربي, حيث حددت متطلبات لحقيق الامن الثقافي العربي كالحفاظ على قيم الدين والعقيده واللغة العربية والاخلاق وتنمية الوعي ونشر روح المواطنة بين افرد المجتمع العربي, فتوصلت الدراسة الى ان هناك محددات اثرت على المفهوم الثقافي العربي كالغزو الثقافي الغربي للقيم والمعتقدات العربية وتحديدا من خلال وسائل التكنلوجيا الحديثه الاعلامية التي افرزت جيلاً مكتسبا للقيم الغربية مما يهدد التاريخ الحضاري والثقافي العربي .

– دراسة جمال السويدي (2016) ((قضايا الهوية في الاسلام المعاصر)) : افرزت هذه الدراسه مفهوما جديدا للهوية العربية وذلك من خلال اتباع مراحل تطورها في السياقات التاريخية حيث تناولت علاقة العرب مع الغرب في تلك المرحلة التي كان للعرب دورا في تغيير الهوية الغربية وذلك من خلال ادخال بعض الاصلاحات على هويتهم, فتوصلت الدراسه الى ان هذه الاصلاحات قد تغيرت وانعكست جليا في ظل الطورات التي يشهدها العالم العربي وقدرة الغرب على تغيير موازين الاصلاحات للهوية العربية لتوائم ثقافاتهم وقيمهم وعاداتهم الى حد ما .

– دراسة عبد العزيز التويجري (2015) ((الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي)) : اختلفت هذه الدراسه عن الدراسات التي تم ذكرها سابقا, اذ حددت هذه الدراسه مفهوم جديد لايجابيات العولمه على الهوية الثقافية العربي, حيث تناولت هذه الدراسه دور العولمه الايجابي ازاء الهويه العربية من خلال التطور والابداع الثقافي وازدهار هويات الشعوب وما طورته من حوار راقي للاديان

والحضارات, وقد توصلت الدراسه الى ان تقارب الثقافات العربية والغربية ادى الى وجود مجتمع انساني متميز في استقراره القانوني الانساني والتعاون الدولي .

– دراسة محمد الزغو (2010) ((اثر العولمة على الهوية الثقافية للافراد والشعوب)) : تناولت هذه الدراسة اثر العولمة على الهوية الثقافية للافراد والشعوب وذلك من خلال التطرق الى مفهوم الهوية الثقافية باعتبارها الكيان الشخصي والروحي للفرد, وكيفية التعامل مع العوله الثقافية الغربية, من خلال التركيز على دور الاسرة التربوي للحفاظ على القيم الثقافية للابناء ولاهتمام بدور المؤسسات التعليمية من المدارس والجامعات لاعطاء المناهج التي تعزز في اشباع الفرد العربي معاني الهوية العربية لديهم والحفاظ عليها .

**تقسيم الدراسة**

قسمت الدراسة الى اربع محاور رئيسية, وهي على النحو التالي :

المحور الاول : العوله الثقافية وماهيتها

المحور الثاني : واقع الهوية الثقافية العربية

المحور الثالث: اثر العولمة الثقافية على الهوية العربية

المحور الرابع : الخاتمه والاستنتاجات

## المحور الاول : العولمة الثقافية وماهيتها

### اولا: مفهوم العولمة واهدافها

يعتقد البعض بان مفهوم العولمة قد شاع ارتباطه بالجانب الاقتصادي او بالدراسات الاقتصادية الدولية, لكن مفهوم العوله قد يغطي الجوانب الاخرى الاجتماعية والسياسية والثقافية, والناظر الى ماهية العوله قد يرى بأن المفهوم غير محدد, فمثله مثل العديد من المصطلحات في مختلف العلوم الانسانية التي لم يتم الاتفاق عليها بوجود تعريف جامع لها, والسبب في ذلك هو حداثه هذه الظاهره التي تزداد بالتأثير على المجتمعات يوم تلو الاخر, اضافه الى تأثيرها على جوانب الحياه سواء كانت الاقتصادية والسياسية والاجتماعية, وتأثيرها على الثقافات واللغات والاديان والقيم والمعتقدات والتقاليد بين الشعوب, وبالتالي سنوضح بعض التعريفات التي تعطي مفهوم واضح للعولمة بشكل عام والعولمة الثقافية بشكل خاص .

يرجع اصل كلمة العولمة من الكلمة الانجليزية globalizathion التي ظهرت اولا في الولايات المتحدة الامريكية, المشتقة من كلمة (globe) التي تعني الكرة, ويقصد بها الكوكبة اي الاندماج في السياسية والاقتصاد والثقافة والسلوك دون اي اعتبار للحدود السياسية للدول ذات السيادة على وجه العموم (عويمر, 2011, ص478) .

وتعددت المدلولات لتعريف مفهوم العوله فمنهم من عرفها بانها تطور في سياق المراحل التي تمر بها الحضارات الانسانية, فهي احد اشكال الهيمنه الغربية التي تعبر عن المركزية الاوروبية فهي ظاهرة شاملة مركبة لها اشكالها المتعددة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تهيمن عليها القطبية الاحادية الامريكية على العلاقات الدولية (ليكرك,2004, ص483), ومنهم من عرفها ايضا التطور في اقتصاد السوق ورفع الحواجز والحدود امام حركة المال ومنع الدولة في التدخل بالنشاطات الاقتصادية واحتكار اسواق المال من قبل الشركات المتعددة الجنسيات(امين,1999, ص20-21), وايضا عرفت العولمة بأنها نشر المفاهيم الديمقراطية الليبرالية وتعميمها وتبني التعددية السياسية والالتزام باحترام حقوق الانسان وحماية الاقليات (ابو اصبع, 2002, ص116) .

يتضح من خلال هذه التعاريف ان العولمة قد تغطي في مفهومها مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية, فمن خلال تتبع هذه المعاني نجد انها صبغة امريكية تفسح المجال له ليعم العالم باسره, فنستطيع ان نصل الى مفهوم واقعي وشامل بأن العولمة هي الامركة وجعل هذا الطابع عالميا, واتباع الولايات المتحدة الامريكية اقتصاديا وسياسيا وثقافيا واجتماعيا وفي جميع طقوس الحياه, ويرجع السبب في ذلك هو ان جوهر العولمة يقوم على تدويل الطابع الامريكي بين مجتمعات العالم اجمع لتسهل عليها التحكم والسيطره على العالم وايجاد نوع من الاستقلالية لتطبيق معتقداتها بين دول العالم وازاحة كافة الحواجز التي تقف عائقا في وجهها لتشكل للعالم صورة واحدة في شتى الجوانب .

تشكل العولمة محورا اساسيا في شقيها السياسي والاقتصادي, ففي الجانب السياسي قد تتحدى العولمة مفهوم سيادة الدولة الوطنية وذلك من خلال ايجاد شبكة من العلاقات فوق الوطنية, مما يؤدي الى تراجع دور الدولة القومية ووظائفها ضمن نطاق معين, فالمبادىء الليبرالية الغربية من حرية وتعددية ديمقراطية للافراد قد توجه شعوب العالم الى دعوات اكثر مرونه من دعوات الدولة الوطنية مما يخفي سيادتها, وظهور مؤسسات عالمية فوق وطنية وفوق قومية تتحكم بمصير الدول (عويمر, 2011, ص478-ص479), اما الجانب الاقتصادي فقد يدعو الى حرية انتقال الاستثمارات المالية وتركيز الثروات في يد فئه قليلة على حساب

الاغلبية, والذي سيفرق بدوره بين طبقات المجتمعات من خلال توجه الشركات العابره للقوميات ومنفذيها نحو استغلال السوق وثروات الدول التي تستهلكها العولمة (جلال, 2009, ص17) .

وبناءا على ما سبق, تسعى العولمة باشكالها المختلفة لتحقيق اهداف قد تعتبر في نظر البعض ايجابية وفي نظر الاخرين سلبية, وهي على النحو التالي :

ربط الانسان بالعالم اكثر من الدولة وذلك لتسهيل القضاء على دور الدولة والمشاعر الوطنية, وربط العالم في وحدة واحدة تنطلق من منطلق المعلوماتية الحديثة .

زيادة النفوذ السياسي للغرب نحو دول العالم الثالث واتاحة الفرصه للاستعمار الامبريالي لها ولمتلكاتها وخيراتها وفق نظرية البقاء للاصلح فلا بقاء للضعيف .

السيطرة على الاقتصاد العالمي والتعامل المشترك بين الدول وذلك من خلال فرض الشركات العابرة للقوميات في الفضاء الدولي وتسهيل حركتها عن طريق حرية السوق وتامين مزيد من الاسواق للاستهلاك ومزيد من الثروات التي قد تسهم في زيادة دخول الدول في المنظومة الراسمالية (جرادات, 2012, ص7) .

ادخال العالم ضمن بوتقة الحركة السياسية و الثقافية العالمية بما يتضمن مفاهيم ذات طابع عقائدي وانتمائي كالديمقراطية والعلمانية والقومية ومحاولة ربط المفاهيم السياسية بين الدول وجعلها اكثر عالمية مما يحترم حقوق وكرامة الانسان .

القضاء على التخلف الاقتصادي وتحويل الكيانات الاقتصادية الضعيفة الى كيانات مندمجة نحو السوق العالمي وحماية الانظمة الاقتصادية في الدول من الانهيار الاقتصادي وما يعترية من عوامل ضعف كالكساد والركود والتضخم الاقتصادي, من خلال المؤسسات الاقتصادية الدولية (حسين, 2010, ص4-ص5) .

**ثانيا : العولمة الثقافية ووسائلها**

اما العولمة الثقافية فتعرف بأنها محاولة الاندماج والتقارب الثقافي بين الشعوب المختلفة وازلة الفوارق الثقافية بينها ودمجها في ثقافة واحدة ذات خصائص مشتركة, تهدف الى هيمنة ثقافة الاقوى على الثقافات الضعيفة من خلال تذويب ثقافة الاخر وتلاشيها ودمجها بثقافة عالمية واحدة (شومان, 2003, ص14), فهي مزيج من الثقافات الناجمة عن الاتصال الثقافي والاجتماعي ولكنه بطريقة غير متكافئه (زمام, 2001, ص143), وهناك من عرفها بأنها نسق موحد من القيم يقوم على خرق الهوية القومية الوطنية من خلال الاستلاب والتهجين ومحاربة الهويات الثقافية وتجزئتها وسريان الفكر الامريكي وخصوصيته داخل هذه المجتمعات (العايد, 2004, ص111) .

ولو نظرنا الى تعريفات اخرى للعولمة الثقافية لوجدنا ان هناك من عرفها بانها سيطرة ثقافة الغرب على الثقافات الاخرى من خلال الاستفادة من مكتسبات العلوم الثقافية في ميدان الاتصال وبناء ثقافة كونية شاملة النشاطات الانسانية المختلفة, هدفها صياغة مجموعة ملزمة من القواعد الاخلاقية الكونية التي تركز على معاني الديمقراطية واحترام حقوق الانسان (حربي, 2010, ص61), وعرفها اخرون بأنها طابع من الافكار والقيم غير محدد بزمان يقوم على الغاء فكر الاخر وجعل الثقافة المسيطرة هي الثقافة السائدة باعتبارها ثقافه انتقائية كونية تقوم على تحرر الفكر الانساني والتجرد من الاصولية الدينية والعادات والتقاليد الرجعية (فارنيبي, 2003, ص58-ص59) .

يحمل البعد الثقافي كلا الكلمتين العولمة والعالمية, فالفرق بينهما كبير فالعالمية الثقافية تحمل تلك الثقافات التي تطورت وارتقت وتفوقت حتى سعت الى مستوى عالمي مرموق, مع احتفاظها بصفاتها الذاتية وهويتها الخاصه بها, فالعالم يشيد بها ويقدر خصوصيتها فلذلك اصبحت ثقافة عالمية, الا ان الامر مختلف هنا عندما نتحدث عن العولمة الثقافية, فهي رؤية انبثقت بكل قوة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتبوء الولايات المتحدة الامريكية كدولة عظمى بين دول العالم دعت من خلال هذه المكانه الى توحيد ثقافات الامم والشعوب وصقلها في بوتقه العالمية بهدف تذويب الحضارات والثقافات المتنوعة وطمس هوية الاخر (شومان, 2003, ص24) .

فالعولمة الثقافية اذن لا تقوم على التكافؤء واحترام الثقافات الاخرى, بل انها تدعو الى ايجاد ثقافة كونية او عالمية تحوى منظومة من القيم والمعايير لفرضها على العالم اجمع لتحدث انقسامات وتفكك في الابنية الثقافية للشعوب فضلا عن محاولة تذويب معالم الثقافة الوطنية واظهارها بمظهر العاجز, وذلك لنشر ثقافاتها الدينية واللغوية ومبادئها وقيمتها الذاتية معتدمة بذلك على امتلاكها التطورات التقنية لانتشار ثقافاتها (حربي, 2010, ص59) .

يتضح هنا بأن اخطر ما تخترقة العولمة هو الجانب الثقافي نظرا لما تسعى له العولمة الثقافية الى وضع شعوب العالم في بوتقه فكرية واحدة تنبع اساسا من الفكر الثقافي الامريكي الذي يقوم بدورة في سلخ الموروث الثقافي والحضاري للمجتمعات, ويرجع السبب في ذلك بأن العولمة الثقافية هي مادية بحته لا مجال فيها للروحانيات او العواطف ولا تتوفر فيها مساحة من المشاعر الانسانية ولا للعلاقات الاجتماعية القائمة على التعاطف والتكافل والاهتمام بالاخر .

واستنادا الى ما تم ذكره سابقا, فأن العولمة الثقافية للشعوب والمجتمعات لا تقوم الا من خلال ركائز ووسائل تقوم من خلالها الدول المصدرة للعولمة باستخدامها لتجني من خلالها اهدافا اكثر تقدما وهي على النحو التالي :

التطور والتقدم التكنلوجي والتقني في مجال الاتصالات, حيث ادى هذا التطور الى سيطرة وهيمنة الهوية الغربية على هويات وثقافات شعوب العالم نتيجة غلبه الهوية الثقافية التي تمتلك الاساليب والوسائل للتاثير على هوية الغير .

وسائل الاعلام المسموعة والمكتوبة, ويقصد بها الاذاعات السمعية والصحف اليومية والجرائد وما لها من تأثير بالغة القيمة بالتاثير على الهوية الثقافية للشعوب, والسيطرة ايضا على التاليف والنشر قد يفسح المجال امام اصحاب الافكار والعقول والكتاب الغربيين (زغو, 2010, ص95-ص96) .

السيطرة على الفضائيات, حيث تقوم الفضائيات بدور كبير في الحياة الثقافية للشعوب من خلال الاقمار الصناعية والتلفزيون والذي يؤدي الى توجهات افراد العائلة الى ما تشرب القيم التي تحملها هذه القنوات, فصاحب هذه الفضائيات هو من يسيطر على قيم وعادات الشعوب الاخرى بفرض سيطرة هويتة الثقافية (دجاني, 1994, ص253) .

تعتبر شبكة الانترنت من اهم الوسائل التي تهدم ثقافات الشعوب الاخرى اذ انها اصبحت وسيلة هامة لنقل الافكار المعلومات الثقافية من خلال والصور والافلام التي اطاحت بمعالم الهوية الثقافية الخاصة بالشعوب والافراد, وما شكلته من تشرذم الاخلاق الفاضلة, فمهمه الدول المسيطرة على هذه الشبكة هو تغيير وجهة الراي العام الثقافي في الدول لصالحها (القاسم, 2004, ص468-469) .

القدره على نشر المراكز الثقافية بكافة دول العالم وما تنظمة الدول المسيطرة على العولمة من نشاطات كالبعثات التعليمية لفئات الشباب ودعم النشاطات التنموية للبدان التي تغزوها العولمة الثقافية لاسيما البلدان النامية, بالاضافة الى العمل على نشر اللغات الاجنبية كاللغة الانجليزية واللغة الفرنسية والانجليزية (يايسن, 2012, ص48).

اصبح واضحا لنا بأن العولمة الثقافية قد تتداخل مع العولمة الاقتصادية, فالجانب التكنلوجي والتقني لها قد يعطي تطورا مذهلا لانتشار الثقافات الخاصه لمن يمتلك هذه التقنيات ونشرها الى شعوب العالم, فمن يمتلك النسبة الاكبر من وسائل الاعلام التي تصل الى 65%, والاقمار الصناعية في الفضاء بنسبة 95%, وعلى ثلاثة ارباع الشبكة العنكبوتية, قد تمتلك القدرة على نشر هويتها وثقافتها بين شعوب العالم الا وهي الولايات المتحده الامريكية .

**المحور الثاني : واقع الثقافة العربية**

تعتبر الهوية العربية من هويتنا الثقافية بغض النظر عن الاختلاف الاصولي لها, فالثقافية العربية مثلت رادعا امام المحاولات الغربية على مر التاريخ منذ العهد الاسلامي وما تبعه من خلافات اسلامية وصولا الى عصرنا هذا, وما قام به الغرب من فرض لفكره وسيطرته على المجتمع العربي وذلك من خلال تغيير هويته واختراقه الفكري واللغوي والثقافي, واجبار هذا المجتمع على التواكب مع مظاهر ثقافتهم .

ترجع كلمة الثقافة لغويا بمعنى التهذيب والتقويم واستعملها اخرون بمعنى الحذق والفطنة, ووردت بمعنى اخر يرتبط بمعنى الوجود, وهناك من عرفها بالتمكن والغلبه, اما اصطلاحا فهي مجموعة من الخصائص التي تميز حياة الجماعة في الجوانب المادية والمعنوية عن غيرهم من قيم وعادات (مرسي, 1995, ص28), فالثقافة هي تراث المجتمع وحضارته وما تميز به مجتمع ما في سلوكة وقيمة الفكرية لمختلف افراده, فاصالة المجتمع وهويته هما قيمتان اجتماعيتان تنبثقان من تراثه وعقائده وقيمه (شومان, 2003, ص41-ص42) .

**أولا : مكونات الثقافة العربية**

تشكل المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد والهوية الدينية واللغوية والجوانب الفكرية الجوهر الأساسي للثقافة العربية, كما تشكل التطلعات وما يرتبط بها من سلوكيات اجتماعية ومراعاة التقاليد المتوارثة والتعامل مع القوانين المختلفة التي تسنها الدولة عناصر مهمه في جوهر الثقافة العربية (ربيع, 2010, ص187), فالثقافة العربية اتسمت مع تداولها في مختلف العصور بأنها ثقافة ذات هوية محدده تميزها عن غيرها فلا وجود للثقافة بمجتمع ما الا بوجود ما يميزها الا واصبحت باطله, فالعلاقه بين الثقافة العربية والثقافات الاخرى والحوار الثقافي بين الثقافات الاخرى, قد يعطي الثقافة العربية نوعا من التميز, وهذا الاختلاف الثقافي العربي عن الثقافات الاخرى قد يعزي بأنها ثقافة ذات منهجية فكرية تقاليدية متميزه (الوائلي, 2017) .

تختلف المكونات الثقافية من مجتمع لاخر, فلو نظرنا الى مكونات الثقافة العربية لوجدناها متنوعة وعديدة حيث انها اسهمت في مجملها الى جعل الثقافة العربية ذات صبغة علمية تربوية لها مكانه بين الثقافات العالمية, ومن ابرز هذه المكونات ما يلي :

اولا الدين : يحتل الدين جانبا كبيرا ومؤثرا في التكوين الثقافي العربي, حيث ظهرت على الارض العربية الديانات السماوية الثلاث – الاسلام والمسيحية واليهوديه- حيث جاء الدين الاسلامي الذي ينتمي اليه ما يقارب 90% من المجتمع العربي ليقدم

صورة جديدة ومتكاملة من العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج ومن المعاملات كالاداب بسائر انواعها والاخلاق والمعاملات مع الناس والمعاملات مع الاهل, فالدين يعتبر الركيزة الاساسية للثقافة العربية التي يغلب عليها فكر الفرد العربي (عبدالغني, 2003, ص72-ص73) .

ثانيا اللغة : تعتبر اللغة العربية اللغة السائدة في المجتمع العربي, فهي القاسم المميز الذي يميز الامة العربية عن غيرها, وهي اول من نطق بها الانسان كلغة على لسان ادم عليه السلام, فتعود اصل اغلب لغات العالم الى اللغه العربية, فالعبرانية والفارسية والاوردو والتركية جميعها مستمده من اصول لغوية عربية, وهي لغة القران الكريم المنزل من الله عز وجل على قلب سيدنا محمد صل الله عليه وسلم, وتحتل اللغة العربية احدى اللغات الرسمية المعترف بها في الامم المتحدة, فاللغة تعتبر الفيصل الذي يميز مجتمع ما عن غيره (عويمر, 2011, ص476) .

ثالثا العادات والتقاليد والاتجاهات : تعتبر العادات والتقاليد من الركائز الاساسية التي تقوم عليها الثقافة العربية, فالسلوكيات التي يتبعها الافراد والطقوس السائرة في المجتمع, وبعض المعاملات الخاصه والاحكام الثابته على بعض السلوكيات الحسنة او الرديئة والطيبة منها او القبيحة ما هي الا عادات وتقاليد يتسم بها المجتمع العربي والتي يمارسها الفرد العربي في حياته, فهي مجموعة طويلة من حصيلة التجارب في حياة الناس, وتصرفات الاشخاص وسلوكهم وافكارهم ومعتقداتهم التي تترك الاثر الكبير على عادات وتقاليد مجتمع ما (مرسي, 1995, ص48) .

رابعا الفنون والاداب والعلوم وسائر انواع المعرفه : وهي من اهم السمات الاساسية لثقافة مجتمع ما, فالمجتمع العربي يتميز بسمات الادب والشعر العربي والنثر والفن التشكيلي الاسلامي وفنون العمارة الاسلامية وعلوم اللغة والفقة والقران وعلوم الحديث والعلوم الطبيعية كالطب والرياضيات والعلوم الانسانية كالفلسفة والاجتماع والاقتصاد, فهذه المعارف والعلوم والفنون قد تعطي المجتمع العربي مكونا خاصا له اسسه ومبادئه التي تميزه عن غيره من المجتمعات حتى لو وجدت هذه العلوم في المجتمعات الاخرى (عبدالغني, 2003, ص74) .

تعتبر الثقافة خاصيه مميزة تميز مجتمعا عن غيره, فالناظر الى الثقافات العالمية المختلفه يرى اختلافا في قيمها وخصائصها وماهيتها وواقعها, فالثقافة العربية سمه خاصه تميز المجتمع العربي عن غيره, فلا بد قبل الحديث عن واقع الثقافة العربية ان نؤكد بأن هذه الثقافة مسؤولية ليس فقط منظري الثقافة العربية وكتابها وادبائها, بل هي مسؤولية كل فرد عربي لانها مسألة امنه القومي العربي والاسلامي, وبالتالي يجب علينا كعرب ان نتقيد بهذه الثقافه ولا نهجرها وان ندافع عنها من خلال اظهارنا على قيمنا وعاداتنا وحياتنا اليومية .

**ثانيا : تحديات الثقافة العربية**

الثقافة العربية كانت ضمن الثقافات الثلاث السائدة العربية واليونانية والعبرية, حيث اهتم بها العرب ونظموا من خلالها هوية خاصه بهم ولادبائهم وعلمائهم, حيث يشهد التاريخ الحضاري العربي ما تميزت به القبائل العربية من قيم وعادات ومعتقدات متماسكة, والتي زاد من تماسكها ظهور الاسلام (العقاد, 2013, ص7), فمع ظهور الاخير زاد من نسبة التمسك بالمنظومة الثقافية العربية فرفد مزيدا من الاهتمام بالدين واللغة العربية التي توسعت واشتهرت في تلك الفترة, والتمسك بالقيم والعدات العربية الاصيلة والتحلي بصفات الخلق والتربية, فكان الغرب والعجم يوفدون الى المدارس والمراكز العلمية العربية للتعلم والاخذ بالثقافة

العربية والاستفادة منها, ولكن مع القرن الحادي عشر ميلادي ومع ظهور الحملات الصليبية تراجعت الثقافة العربية, ثم عاد الابداع الثقافي بعد ذلك فاشتهر العرب بعلوم الطب والفلك والرياضيات مما دفع شعوب العالم الى الاطلاع على هذه العلوم والمعارف الثقافية العربية, ثم عاد الانتكاس مره اخرى مع ظهور الدول القومية في اوروبا وحملات نابليون على المنطقة العربية في ظل الحكم العثماني (عبد الملك, 1993, ص33-ص34) .

زادت السياسات الاستعمارية التي كانت تتزعمها بريطانيا وفرنسا في القرن العشرين من اضعاف الثقافة العربية, فالسياسات التي كانت تتبعها هذه الدول في تجزئة البلدان العربية ومنع استقلالها قد زادت من انتقال المجتمعات العربية الى التبعية (حجازي, 2003, ص127), فالناظر الى حال الغزو الغربي على الدول العربية يعلم بأنه اسهم في الاخضاع الثقافي العربي وتراجعها, ولم يدم هذا طويلا, فمع استقلال الدول العربية منذ اربعينيات القرن المنصرم استرجعت الثقافة العربية شيئا من اصولياتها بين افرادها, وقيام حركات سياسية ثقافية زادت من نسبة الحريات الفكرية والشخصية للمجتمعات العربية, فمع انهيار المنظومة الثقافية الشيوعية, وانتشار الثقافة الغربية, عاد الاختراق الثقافي العربي وتشوهت الثقافات الوطنية والقومية على حد سواء, وتفتت المجتمعات الى طبقات وطوائف اجتماعية (بلقزيز, 2002, ص136) .

مرت الثقافة العربية في الفترات القريبة أي منذ تسعينيات القرن الماضي حتى هذه اللحظه, بالعديد من المتغيرات المتسارعة التي تحمل في طياتها إيديولوجية التنميط والاختراق الثقافي، وهي تتجلى في صياغة ثقافية عالمية مندمجة لها قيم ومعايير وسلوك وعادات، وسيطرة غربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار العلوم والتقدم التكنولوجي في مجال ثورة الاتصالات وثورة المعلومات، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء قيم ليس لها مرجعية في الثقافة العربية، ونظرا لكون بعض النقابات مدعمة بوسائل وتكنولوجية يقابلها في الجهة الأخرى ثقافات مجردة من تلك الوسائل مما يؤدي باللاتكافؤ في عملية تبادل العناصر الثقافية ويبقى مجرد نقل ثقافي بين الشعوب والثقافات (بولعشب, 2016), فبقيت الثقافة العربية تعاني من بعض المشكلات التي تندرج بما يتصل بالتفكير : مناهجة واساليبه وبالقيم التي تشكل مرتكزاته وتحدد معايير القيمة والقوانين الاخلاقية التي تحكمه (عرسان, 1989, ص19-ص20) .

وبالتالي تواجه الثقافة العربية مجموعة من التحديات جراء الهيمنة الغربية, التي تزداد اتساعا يوما بعد يوم, ومن هذه التحديات, (شومان, 2003, ص46-ص47) :

تغريب الثقافة العربية واحلال الحضارة الغربية مكانها في قيم وافكار الفرد العربي, وذلك بحجة ان الثقافة العربية تقليدية فاتها قطار التجدد .

تذويب خصوصيات الثقافة العربية من العقيدة والتراث والفكر والقيم والعادات والتقاليد واللغة وغيرها من الثقافات وذلك من خلال وضع نظام ثقافي جديد يشمل صياغة ثقافة عالمية واحدة .

توحيد ثقافة العالم في بوتقة الثقافة الغربية من خلال ازالة حدود الثقافة العربية وتحقيق السيادة الغربية عن طريق الثورة العلمية والتكنلوجية الحديثة وشبكات الانترنت وتوظيف العلم والتكنلوجيا الحديثة للاختراق الثقافي وطمس الهوية والثقافة العربية .

خضوع الثقافة العربية للقوى الغربية وما تحوية من برامج اعلامية وسينمائية وتلفزيونية التي تنحاز لثقافة الغرب وتقاليده التي تؤثر على سلوكيات الفرد العربي والتي تؤدي بدورها الى انحلال خلقي بين الفئات الشبابية على وجه التحديد .

فالواقع الحالي الذي نراه للثقافة العربية يعاني من التشرذم, فالسبب في ذلك هو عزوف الفرد العربي في الوقت الراهن عن قيمة وعاداته وتقاليده المستمده من الدين والقبليه والعشائرية وقلة الاهتمام في الموروث الثقافي الادبي والاخلاقي واللغوي, فلا بد ان نضع حلولا ووسائل لتحقيق امن ثقافتنا العربية كالاهتمام في الدين والعقيده واللغة العربية وتنمية الاخلاق والوعي للفئات الشبابية ونشر روح المواطنة لديهم والتي سنتناولها في المحور اللاحق .

**المحور الثالث : اثر العولمة على الثقافة العربية**

قبل الحديث عن اثر العولمة السلبي والايجابي على الثقافة العربية, لابد ان نشير الى ان العولمة الثقافية قد اظهرت مجموعة من التحديات التي بدات تظهر ملامحها تبني تصورات جديده في المنطقة العربية, وذلك من خلال طرح مبدأ حوار الحضارات والتقارب الثقافي بين المجتمعات للوصول الى دمج كوني للثقافة العربية مع ثقافات الغرب من خلال التأثير على الاسس والمرتكزات التي تبنى عليها هذه الثقافة العربية, وبالتالي ظهرت مجموعه من التحديات التي تواجهها الثقافة العربية التي هددت مبدأالسيادة الوطنية لهذه الثقافات والقضاء على الهويات والخصائص الثقافية والحضارية للشعوب العربية .

ولكن في نفس الوقت لا نستطيع القول ان العولمة ذات تأثير سلبي بحت على الثقافة العربية, بل اننا نسلم بأن العولمة تحمل معاني ايجابية, ولكن الى اي مدى يستطيع المجتمع العربي ان يجاري الايجابيات ويبتعد عن السلبيات, فاذا احسنت الدول العربية ان تعامل العولمة شريطة ان لا تؤثر على ثقافات مجتمعها وان تتكيف معها وتواكبها ستصبح بلا شك ايجابيات تعود بالاثر المنفعي والفائده لدى الشعوب العربية .

ان الهوية الثقافية يمكن تعريفها بأنها حصيلة العقيدة والفكر واللغة والتاريخ والفنون والاداب والتراث والقيم والعادات والتقاليد والوجدان ومعايير السلوك, وغيرها من المقومات التي تتمايز بها الامم والشعوب والمجتمعات (كنعان, 2008, ص420), وليس كل هذه المكونات ثابته بل بعضها يتغير حسب المستجدات الانسانية والحضارية التي لا تتناقص مع الثوابت الدينية والوطنية, والهوية هي العنصر الثابت والجوهر المشترك من السمات التي تميز حضارة امه عن غيرها, والتي تجعل للشخصية الوطنية والقومية طابعا متميزا عن غيرها من الشخصيات الوطنية والقومية (كايد, 2016) .

فالثقافية العربية يجب ان تكون رادعا امام المحاولات الغربية التي عانت منها المجتمعات العالمية, والتي تقوم على فرض الفكر الغربي وسيطرته على المجتمعات وذلك من خلال تغيير هوية هذه المجتمعات واختراقها الفكري واللغوي والثقافي, واجبار هذا المجتمع على التواكب مع مظاهر ثقافتهم, فالثقافة هي جزءا لا يتجزأ من السياده والحفاظ على الثقافة العربية هو حماية لهذه السيادة, فالتحدى الاكبر الذي يواجه المجتمع العربي هو قدرة هذا المجتمع بالحفاظ على خصوصيته الثقافية, وحماية المكونات والقيم التي تشكل العناصر الجوهرية للحضارة العربية والاسلامية الكبيرة (جبر, 2016, ص140) .

**اولا : ايجابيات العولمة على الثقافة العربية**

تحدثنا سابقا على ان العولمة ليست فقط سياسية واقتصادية واجتماعية, بل هي ثقافية ايضا, والسؤال هنا هل اثرت العولمة الثقافية ايجابيا على الهوية العربية؟ وهل استفادت من ان توظف نتائج العولمة لصالحها؟ وهل يستفيد المجتمع العربي من العولمة الثقافية دون المساس بهويته القومية او اهمالها وعدم الاهتمام بها؟, فكل هذه الاجابات سنوضحها في هذا الباب .

كما نعلم بأن العولمة الثقافية قد يعتبرها الغرب بأنها كونية شاملة تغطي مختلف جوانب النشاط الانساني, مع الالتزام بالقواعد الاخلاقية الكونية, مما يؤثر على تفكير مجتمع ما على نقل تركيزة ووعية من محيطة المجتمعي الى محيطة العالمي مما يزيد من وعية بعالمية العالم كوحدة بشرية, لتحل محل الولاءات والانتماءات الوطنية والقومية, وعليه فأن العولمة الثقافية قد ساهمت في نشر الحرية الكاملة من انتقال معلومات والافكار والرؤى والقيم والاخلاق على الصعيد العالمي, فهذا يؤدي الى ان تصبح الثقافة العربية احد الثقافات العالمية والاكثر انتشارا, وذلك من خلال التاكيد على مدى استفادة العولمة الثقافية من تطور الوسائل التكنلوجية الحديثة التي تنتشر من خلالها ثقافة المجتمعات (عويمر, 2011, ص481) .

على المستوى الديني فقد تمثلت الاديان السماوية الثلاث بما فيها الدين الاسلامي على جملة من الثوابت في مختلف مجالات الحياه, فهنا نربط بين محاولة التوفيق بين المفاهيم الدينية ومفاهيم العصر الحديث, فالاسلام يقر بالمرجعية في رؤية الذات للاخر, فلا يتعارض الدين الاسلامي معرفة الثقافات والاديان السماوية الاخرى, فالعولمة ادت الى نشر المبادىء الدينية بين مجتمعات العالم, وتوفير الحوار الراقي بين الاديان والحضارات, وتوفير التسامح وتقبل الدين الاخر واحترامه (التويجري, 2015, ص13), مع الاحتفاظ بخصوصيات وعقيدة كل دين على حذا والاحتفاظ بالخصوصيات الثقافية الدينية, فتقوم العولمة على توثيق الصلات بين الاديان ومعرفة العقائد التي يتميز بها كل دين, ومعرفة المجتمعات اديان المجتمعات الاخرى, مما يوفر صبغة مشتركة من المعارف للمجتمعات بالاديان السماوية (السويدي, 2016, ص39) .

فهنا لا نستطيع القول بأن العولمة قد اضفت على الدين الاسلامي ايجابيات محدده, وانما لا يمنع الدين الاسلامي التعرف على ثقافات الشعوب الاخرى, لان العولمة لا تضيف للدين الاسلامي محاور جديده من التسامح والمؤاخاه والحرية والعدل والمساواه, والسبب في ذلك بأن اصوليات ومعايير السلوك التي يحملها الدين الاسلامي في عقيدته قد نادى بها قبل نشوء العولمة, فالرابط بين العولمة والدين او العقيده ما هو الا بتوافق المبادىء الدينية والعولمة على الانفتاح لمعرفة الثقافات والاديان الاخرى وتقبل ذلك في ضوء حوار الاديان دون المساس السلبي بالعقيده الدينية .

اما بالنسبة للغة العربية فقد استفادت اللغة العربية من العولمة بشكل ايجابي, فقد وفرت ادوات الطباعة والنسخ السريع الحديثة الى قدرة الباحثين والكتاب العرب على الانجاز في اعداد الكتب والبحوث, فقد فتحت العولمة افاقا واسعة في الاتصال الدولي, فالتطور التكنلوجي في مجال التلفاز والراديو والفضائيات والشبكة العنكبوتية والفاكس والبريد قد اسهم هذا كله في نشر اللغة العربية وزيادة استخدامها, وبالاخص انتشار الفضائيات العربية التي ساهمت وبشكل كبير في نشر اللغة العربية وطرح كثير من القضايا الادبية والفكرية والشعرية (امارة, 2011, ص25), فالعولمة زادت من نسب التواصل والتمثيل مع الاخر وكسب الثقافات اللغوية بين المجتمع العربي والمجتمعات الاخرى (عزازي, 2014, ص170) .

اما على المستوى التكنلوجي والاعلامي فقد اضفت العولمة عنصرا ايجابيا في اكتساب الثقافة العربية نوعا من التقدم في البحث العلمي والتقدم التكنلوجي والتقني في مجال الاعلام فساهمت وسائل الاعلام والكنلوجيا الى الانفتاح الفكري والثقافي للمجتمع العربي وتقبله الافكار الثقافية الاخرى ودخول نوع من الانماط السلوكية الحديثة كالقنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية, وادخال نوع من التحرر الفكر بين المجتمعات وذلك لتطوير الكتابه ونشر الافكار التي تحملها المجتمعات الاخرى في الكتب والمجلات, فيستطيع المجتمع العربي ان يطور ثقافته العربية من خلال وسائل العولمة الثقافية كنشر المبادى والقيم والمعتقدات التي تساهم في الاهتمام العربي في ارثه الثقافي (ياسين, 2012, ص51) .

تؤثر العولمة ايجابيا في مجال التعليم والتربية, فالعولمة ادت الى توثيق العلاقة بين النظم التعليمية التربوية والنظم الاخرى كالنظام الاقتصادي والسياسي, لان النظام التعليمي مرتبط بالعولمة ويتحكم بالتاثير على البيئة المحلية من خلال امتداد هذا التاثير على المستوى العالمي وجعل النظام التعليمي والتربوي نظام مفتوح يتأثر ايجابيا بمجمل من التغيرات المختلفة التي تؤثر على عناصر المدخلات وعملية المدخلات في المجتمع العربي, مما يولد ثقافة علمية منفتحة على الثقافات الاخرى لا يحصر الفرد العربي ضمن بيئة معزولة عن البيئة الخارجية ليستطيع التواكب والتأقلم مع متطلبات ومتغيرات الحياة, فاصبحت الحقوق التربوية والعلمية في ظل العولمة لها مكانتها على المستوى المؤسساتي بهدف تمثيل ثقافة الافراد والشعوب لدعم المعارف الخاصة بهم ولاحترام الحقوق الثقافية الاخرى, حيث تؤكد كثير من الدراسات الى ضعف اداء المؤسسات التربوية والتعليمية العربية في اعداد المعلمين وتأهيل الفتيات والشباب ثقافيا وتربويا ولذلك تمت اعادة النظم التعليمية وتغيير المناهج لانتاج نفسها وتساير التطور المعرفي والحضاري للعولمة التي تجري سريعا حيث لم يعد التعليم التقليدي هو المصدر الوحيد للعلم والمعرفة ولم يعد المعلم هو الناقل لها فهناك مصادر متعددة للادوات المعرفية والتي يحسن تطورها في المناهج التعليمية في المدارس والمعاهد والجامعات (حسين, 2010, ص5) .

اعطت العولمة جانبا ايجابيا بعض الشيء بالتاثير على القيم والمعتقدات, فقد حملت العولمة في طياتها نسقا مركبا من التراث والتاريخ والمعتقدات والتقاليد والقيم التي تتمايز بها المجتمعات حيث ادت الى وضع النظام العالمي ضمن تقاليد وقيم موحدة نموذجية لا تقبل التمايز ولا الخصوصية, فاعطت جانبا على قبول فكرة التحديث والتغيير في القيم والمفاهيم والافكار الثابتة لديها (ياسين, 2012, ص46), كما ادت العولمة الى كسب الثقافة العربية نوعا من الاتصال والشراكة الثقافية في قيمها وتقاليدها مع الثقافات الاخرى من خلال الاتصال المباشر والحر بين المؤسسات والافراد والاعتراف بالتعددية الثقافية للامم في العالم الدولي (زغو, 2010, ص6) .

**ثانيا : سلبيات العولمة على الثقافة العربية**

يعد الغزو الثقافي من اخطر جوانب العولمة التي تؤثر على المجتمعات, وهو اعتداء على الهوية الثقافية للامه المعتدى عليها, فالعولمة التي تغزوا المجتمع العربي لم تستهدف البنية الاقتصادية والسياسية بل تتعدى ذلك بالقضاء على بنيتها الثقافية, خصوصا الافكار التي تقبل التحدى والاستمرار والمقاومة, فهي تغزو سيادة الدولة دون اخذ اذنا من الامم المتحده, فكأنها اشبه باسلحة الدمار الشامل التي قد تترك اثرا سلبيا على المجتمعات والدول .

فمنذ الاستعمار التقليدي حتى الاستعمار الكولونيالي وصولا الى الغزو الثقافي الحالي, قد تختلف الاليات التي تستخدم للغزو الثقافي على مجتمع ما, وانما الهدف واحد تطور بتوظيف الاعلام والثقافة في مجتمعات العالم الثالث ولا سيما المجتمع العربي

منها, لاعاده صياغة التبعية الاقتصادية ووضع امكانياتها الثقافية في خدمة مصالح الدول المصدرة للعولمة ولا سيما الولايات المتحدة الامريكية, وبالتالي نريد ان نوضح اهم الاثار السلبية للعولمة على الثقافة العربية واستبيان اهم الاثار الناتجة عن الاتصال الثقافي والاجتماعي بين العولمة وثقافتها والمجتمع العربي وثقافته .

يعتبر مصطلح العولمة الثقافية مصطلح حديث نسبيا, فاول من استخدم المصطلح هو مستشار الرئيس كارتر زبيغنيو بريجينسكي سنة 1980 في كتابة امريكا والعصر الالكتروني الذي اشار به الى ضرورة قيام الولايات المتحدة الامريكية بتقديم مصطلح كوني للحداثة يحمل قيم امريكية ترتكز على الحرية وحقوق الانسان قائمة على التحديث والترقي والانفتاح الثقافي ليشمل ضرورة تحديث متطلبات الحياة في الجوانب الانسانية والسياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية (كايد, 2017) .

اعتبرت العولمة الثقافية قيما قد تنشر في العالم وذلك كما صرح جورج بوش الاب في مقولاته بأنها المؤثر الاقوى في نشر النمط الامريكي (الامركه), حيث قال ان ما فعلته الولايات المتحدة في حرب الخليج الثانية قد يصعدها على المستوى الثقافي علاوة على الجانب السياسي والاقتصادي, حيث ان العالم سيشهد انتشارا للقيم الامريكية وانماط العيش والسلوك الامريكي, والسيطرة على الامم واستغلالها دون القضاء عليها (القاسم, 2004, ص445) .

وهنا يمكن القول بأن فرض النموذج الثقافي الامريكي للحياة والاستهلاك والتصور قد نجح في اختراقه للثقافة العربية والذي ولد رؤى سلبية على الابداع الفكري والابتكار الذاتي للفرد العربي, وخفف من مقاييس الانتماء, وهذا ما سماه علماء الحضارات بالصناعة الثقافية وهو مصطلح ظهر لاول مره سنة 1947 على يد تيودور ادورنو وماكس وهوركهيمر والذي اعتبر في معناه تهديدا معتبرا على الثقافات التقليدية لاتباع نمط ثقافي اخر قد يهلك الثقافات والقيم والعادات التربوية الاصيلة في مجتمع ما (زمام, 2001, ص145) .

يعتبر الاتصال الثقافي والاجتماعي بين ثقافة العولمة والثقافة العربية بأنه اتصال غير متكافىء, وذلك من خلال اختراق العولمة للقومية تدريجيا, الذي يشكل عائقا لصعود الهوية العربية ونمط الحياة بها, مما يجعل نفي تام لحضارتنا وتقويض السيادة الوطنية في الدول العربية الاقل تطورا منها, وبالتالي يعتبر الخطر الايديولوجي والسيطرة على الوعي والادراك للفرد العربي واخضاع نفوسهم لثقافة الغير قد يستطبع تكريس الاتباع الحضاري للغير مما يضعف دور الثقافة العربية في نمط حياة الفرد العربي (التويجري, 2015, ص22) .

تقوم العولمة الثقافية بالتأثير على عقيدة الالوهية عند المسلمين وما يعتبروة بالرؤية الاسلامية التقليدية, فمن الناحية الدينية قد تعطي العولمة من خلال فلسفتها والاسس المادية التي تقوم عليها مبادىء لفصل الدين عن الحياة, وقد تبعد الانسان عن سبب وجودة واضعاف صلته بربه, فالعولمة حسب رايهم تقوم بتحرر الانسان من كافة القيود والتسليم والتواكب مع واقع الحياة, فالعولمة اثارها السلبية كثيره ازاء الجانب الديني لانها تحمل مفاهيم كثيرة قد تغير نظرة الفرد العربي للكون والانسان نفسه والحياه وعلاقة المسلمين العرب بربهم كظهور مصطلح الارهاب والاسلامافوبيا اللذان اوهما العالم بأنه دين عصبي لا يعرف الا لغة الدم, والبحث عن مفاهيم اخرى كالتحديث والتطور والبحث عن الملذات والشهرة والمال والثروة مماتعكس تهديدا للنظام الاخلاقي الاسلامي (السويدي, 2016, ص38) .

فالعولمة تؤثر على المبادىء والاحكام والشريعة الاسلامية في كثير من الجوانب, فمثلا تفرض العولمة مفاهيم المساواة بين الرجل والمراه وازالة جميع الفوارق بينهما وهذا ما نصت عليه اتفاقية سيداو عام 1979 التي جائت تحمل مبادىء ازالة جميع اشكال تميز العنصري بين الرجل والمراه فتساوي في الميراث وعدام الزواج من اربع وعدم تقيد الحكمة بيد الرجل كلها معايير قد تنفي الفقه الاسلامي, وايضا قامت العولمة بابعاد الفرد العربي عن فقة السنن الالهية من خلال التاثير على العلم الديني الفقهي ووصفة بالرجعي والمتخلف في تطبيقاته للقانون والاخلاق والعبادات والمعاملات ورفع الدين كعقيدة للدولة وجعلها اكثر مدنيا وتحضرا, وأثرت على دور علماء الدين في العقيدة فكما كان هؤلاء العلماء مصدرا للهيبة والوقار وذوي مكانة دينية وسياسية يستمد منه الحاكم والسلطان صفوة قراراته, اصبحوا مبتعدين كل البعد عن ذلك وهذا من مبدأ فصل الدين عن الدولة فاصبح حقلهم العلمي مغلقا ضمن الفقة والانشغال في الاحكام والاصوليات التي تخص معاملات المسلمين فقط (عبد الرحمن واخرون, 2002, ص50)

فالدين عامل مهم ومؤثر في ثقافة المجتمع العربي, فكان هم الغرب يتولد في نزع معاني القيم الدينية الاخلاقية فيه, فيرجع السبب في ذلك بمعرفتهم لمدى صحة ودقه وسلامة هذا الدين وعقائدة, فبدأو بتشويش العالم العربي والاسلامي بأدخال مجموعة من المفاهيم التي جعلت من الفرد المسلم لا يميز بين الحرام والحلال, فالربا والفواحش الجنسية وغيرها والاختلاط وقطع الارحام وتشوية صورة العالم الاسلامي بالارهاب التي ولدت صورة للعالم اجمع بأنه دين ارهاب على الرغم من انه لا يمت للارهاب بصله, ولكن غزو الغرب للثقافة الدينية قد ذوبت المعاني والقيم الدينية الحميده في حياة الفرد العربي .

يتميز العالم بازدياد في بسرعه التنوع الثقافي الهائل فقد يزخر العالم بما يقارب ستة الاف لغه, والمستخدم منها على مستوى العالم ثلاث لغات فقط يتحدث بها 92% من سكان العالم وهذا حسب تقدير منظمة اليونسكو, والتي تعتبر من ادوات ووسائل العولمة الثقافية للمجتمعات (ياسين, 2001, ص55), فاللغة هي اساس الثقافة لاي امه, فاللغة العربية هي اصل هوية الشعوب العربية, التي انتشرت بوصفها مركبا اساسيا لتكوين الامة العربية ومركزا لتوحيد العرب, فدور اللغة العربية الموحد يفسر النداء التي اطلقه مناصري القومية لحماية اللغة العربية من اهمال متحدثيها لها واستقبالهم لممارسات لغوية للغات اجنبية اخرى (امارة, 2011, ص26).

فتعتبرها العولمة عدوا منافسا للحضارة الغربية, فاكبر تحدي للعولمة على اللغة هو صنع مفاهيم ومصطلحات جديدة لم يتداولها المجتمع العربي, والاعتراف باللغات الاجنبية اللغات الرسمية للدولة بجانب اللغة الام, فيتم تدويل اللغات الاجنبية ولا سيما اللغة الانجليزية في المناهج التدريسية من المدرسة وصولا للجامعات وخصوصا الكليات العلمية والطبية منها, فمسحت العولمة مفاهيم القيم اللغوية للمجتمع العربي (عزازي, 2014, ص172), وبالتالي دفعت العولمة المجتمع العربي لاهمالها في الحياه العامة مما زاد من عزوف الاقطار العربية من الاهتمام واصدار المعاجم العربية التي تساهم في تطوير اللغة العربية ومعرفة لغات العالم, فتم تحويلها الى لغة فقيرة لا يهتم بها الا من يرتبط بالعبادات الدينية (مجموعة الخبراء المغاربة, 2012, ص8-ص9) .

كما ذكرت سابقا ان خطرا العولمة على الدين ذو اثر كبير, ولكن لايقتصر ذلك ايضا على هويتنا اللغوية, اقصد اللغة العربية, فقد اظهرت العولمة بعض المفاهيم والمصطلحات التي يتم تداولها الفرد العربي التي قللت من استخدامها, وهي مصطلحات لا تمت بصلة في اللغة العربية, كالتليفون والانترنت والاكاديمية ودكتوراه وكمبيوتر وتكسي وتشات وفورمات وديمقراطية والالكترونات وبيبسي وميرندا وسفن اب ورد بول وجينز وتيشيرت, ولم يقف الامر على هذا بل تم استخدام مختصرات انجليزية على بعض

الشركات العربية مثل (ايسيسكو-سابتكو-ارامكو), وتغيير التقويم الميلادي بدلا من التقويم الهجري, حتى وصل بنا بالحديث اليومي كالتحيات الصباحية والمسائية والحديث اليومي (هالو-هاي-بنجور-نايس-هاي مان-اوكى-برافو-باي), واستخدام الارقام الاجنبية كدلالة للاحرف العربية فمثلا رقم (3) كدلالة على حرف العين, و(7) دلالة على حرف الحاء, فاللغة العربية اصبحنا نفتقدها في حياتنا اليومية ومن يتحدث بها قد ينظر اليه بانه رجعي ومتخلف .

اثرت العولمة بشكل كبير الجانب الاجتماعي خصوصا القيم والمعتقدات والتقاليد في المجتمع العربي, اذ ركزت العولمة على تفكك المجتمع برفع الاخلاق عنه وقطع الانتماءات, وتذويب دور الاسرة في زرع القيم والمبادىء الاخلاقية والتربوية في الفرد, وبث المشاكل وقطع الارحام وقطع صلات النسب والارث الشرعي فيها, فولد هذا كله القضاء على القوميات في المجتمع العربي وتحويلها الى كيانات ضعيفة وذلك من خلال ايجاد مبررات للنزعات العرقية والطائفية لتذويب معاني التطور الحضاري وانشاء هيكلية من التفكك والتشتت والتشرذم وزيادة النزعات القبلية والعرقية و الدينية الطائفية وطمس المعالم القيمية للثقافة العربية, وايضا زادت العولمة من نسبة التباين الطبقي للمجتمع فزادت نسبة الطبقية فقير وغني, وامتلاك فئة قليلة غنية لثروات المجتمع, وازدياد رقعة الطبقة الفقيرة (ياسين, 2012, ص53), ولا ننسى التأثير السلبي للعولمة على مفهوم المواطنة والانتماء والولاء للدولة والانتساب الجغرافي لافراد المجتمع العربي, اذ نفو مفهوم حب الوطن وتقسيم الاوطان العربية وتغيير وعي الفرد العربي من الانتماء للدولة الى الانتماء للعالم, وذلك من خلال نزع الوجدان والجانب الروحي والنفسي والفكري وصياغة فكر يقوم على حب الذات والفردانية والتبعية المادية (كاظم, 2009, ص263) .

اما على المستوى العلمي والتربوي فهيمنت العولمة في التاثير على القيم العلمية والتربوية في المجتمع العربي وفقا للتطور العالمي الديمقراطي, فادت الى ضعف انماط التعليم في المؤسسات التعليمية وذلك بتغيير المنهج الايدولوجي للطلبه من خلال تغيير الاصوليات والقيم التي تزيد من التمسك بالثقافة العربية في المناهج الدراسية كحذف مادة التربية الاسلامية في المدارس وتغيير المصطلحات القومية الى مصطلحات تواكب التطور العلمي, مما ولد ضعف في القدرات الابداعية الابتكارية وزيادة تهميش الاطر القيميه الخلقية في نفوس الطلبه, فادى هذا كله الى خلق جيل جديد يتسم بندرة المعرفة بقيمة الثقافية والاخلاقية وابعاده عن التمسك بعاداته سواء الدينية او القبلية وانحلال معاني الولاء والانتماء والمواطنة للدولة فنقص الدور التربوي لهذه الفئة الشبابية في الجامعات والمدارس قد تبني جيلا فاقدا لثقافته متاثرا بالثقافة الكونية للمجتمعات المصدرة للعولمة, فتزداد على غرار ذلك هجرة الكفاءات والعقول العلمية الى خارج المجتمع العربي, الذي اثر على النظام التعليمي سلبا, فاوجد تعارض بين الاجيال في المجتمع العربي من التاطير والتوجية والتعليم في فترة اعتماد الدولة على خصوصيتها, واعتمادها على خصوصية البرامج المستوردة, ومنه يكون التناقض في المجتمع بين الجيل الكبير والصغير وينتج عن هذا تغيير المنظومة التربوية بتغيير المنظومة القانونية المنظمة لها (بلغيث, 2013, ص359) .

حتى على المستوى الاعلامي والتكنلوجي, فسيطرة الولايات المتحدة على وسائل الاعلام قد يزيد من نشر ثقافتها ازاء المجتمع العربي, فاصبح المجتمع العربي يطغى عليه اطباع الغرب من خلال المأكل والملبس والموسيقة والمشرب ومشاهدة الافلام والمسلسلات واستهلاك السلع الامريكية مما زاد من تفسخ الخصوصية الثقافية العربية, وذلك من خلال توفر عنصر اللذه وكبح الاخلاق والقيم والمعتقدات الحميده وشرع ابواب الاباحية لاحتقار عفة وكرامة الانسان العربي والمسلم (زغو, 2010, ص98).

وفي نهاية القول ما بوسعي الا ان اقول ان ما يعتري الثقافة العربية من سلبيات قد حطت من المستوى الديني والاخلاقي والمعرفي والاجتماعي والتربوي والتعليمي سببة التراجع العربي في كافة الميادين السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية, فقد عكس هذا كله على التنمية الشاملة والعمارة والنمو والتقدم والتطور, فلو ازدهرنا العرب في الميادين التي ذكرتها وسيطرنا عليها, لانتشرت الثقافة العربية بين ثقافات العالم, ولاخذ الغرب بها وتقلدوها بحياتهم اليومية, ولارتقينا وتبؤئنا المكانة اللائقة بين الامم, فتكون السيادة الثقافية لنا والتبعية لهم, ولكن سنبقى متبوعين دام عنصر التراجع وعدم الوعي والادراك محاصر الامة العربية .

ولكن اذا اردنا ان نستفيد من الجوانب الايجابية للعولمة على الثقافة العربية و تحقيق الامن الثقافي العربي سيكون من خلال بعض المتطلبات والحلول ذات الاهمية الكبيرة وهي :

اولا : ترسيخ العقيده الدينية الصحيحة التي تمتد جذورها التاريخيه في المجتمع العربي, حيث العمل على ان تكون العقيده الدينية مرجعا لكل امور الدنيا المختلفه والمتعدده, والتي تعبر بالنتيجه على اذابة الفوارق بين البشر وذلك من خلال ترسيخ العدل والمساواه والتوافق والتكامل والسمو بالروح, وتبني الايمان بالعالم بأنه نواة الحياه والتشدد بفرض فكر العقيده وذلك بارساء قواعد الدين الصحيح من المرحلة الاولى في حياة الانسان وهي الطفولة وصولا الى الشباب وكسبهم للتنشئة والتوعية الدينية باساليب تقترب من فكرهم وسلوكهم مع طرح القضايا الدينية التي تثير الجدل والنقاش وترسيخ فكرة انهاء العنف بكافة اشكاله في التعامل مع طوائف وطبقات المجتمع المختلفه وصولا الى ترسيخ معاني الديمقراطية والتعايش السلمي وحماية المجتمع من الانتهاكات بكافة مستوياتها وذلك للوصول الى نتيجة سلمية لحماية امن الثقافة العربية .

ثانيا : حماية اللغة العربية التي تنحدر منها اللغات الاخرى فاللغة العربية هوية تاريخية للمجتمع العربي ولا يجب التخلي عنها لصالح لغة العولمة التي اصبح المجتمع العربي يتداولها في حياته اليومية, فاللغة العربية ذات الاصولية والتاثير تحتوي على معاني وتفسيرات لاتتواجد في اللغات الاخرى, فهي لغة حية تتميز بمفرداتها وتواكب كل التغيرات في اي مرحلة زمنية, وبالتالي يجب على المجتمع العربي ان يتجنب العزوف عن هذه اللغة من خلال نشر الوعي بارتباط اللغة الوثيق بهويتنا العربية واعتبارها مؤثر ايجابي متميز للامن القومي العربي واعتبارها العامل الرئيسي لوحده الامة العربية ضد الاستعمار الفكري (القاسم, 2004, ص461-ص462) .

ثالثا : نشر روح المواطنة التي تعتبر اساس العلاقة الايجابية بين الفرد والمجتمع, فهي رابط انمائي اجتماعي يقوم بالوعي التام والتمسك بالهوية والتراث وحب الوطن والتعاون, ولا يتم ذلك الا من خلال سن القوانين التي تحدد حدود المواطنه للافراد والتي يستطيع الفرد العربي من خلالها ان يقوم على حماية الملكية الفكرية والابداعية لمجتمعة (كاظم, 2009, ص256), فالمواطنة اساس الانتماء فلا يمكن السعي وراء احترام الاقليات والمكونات العرقية بالدولة الا باحترام معاني الانتماء والولاء والايمان بضرورة التعايش السلمي والتعاون (مجموعة الخبراء المغاربة, 2012, ص10) .

رابعا : تنمية الوعي الاخلاقي والسلوكي وغرز معاني للقيم والعادات الحميدة لدى افراد المجتمع العربي, فهي ضروره من ضرورات تنظيم المجتمع وذلك لتجنب التفرقة بين افرادها وعدم السماح للعنف واساليب القضاء على القيم الاخلاقية للحضارة العربية, فالاخلاق هي لغة الاجيال ونقطة التقاء الافكار بين الاجيال, وكما نلاحظ ان ازمة المجتمعات المعاصرة سببها الغزو الثقافي

للاخلاق عبر وسائل الاعلام, والتركيز على ربطها بالمناهج والمواد الهامه والرئيسية في جميع المراحل التعليمية لانها حجر الاساس الذي يقوم عليه التبادل العلمي والخبرات التكنلوجية الحديثة

خامسا : التركيز على اهمية التكامل الاقتصادي لمحاربة العولمة من تفكك الروابط الاجتماعية والاقتصادية ومنع الضعف الامني العربي لفرض الراسمالية والليبرالية العالمية التي تنهي في قراراتها الهوية العربية, وتستبدل التنمية الوطنية بالنموذج الغربي والقدر على مواجهة خطر العولمة من استنزاف مواردنا المهملة (جبر, 2016, ص143-ص144) .

سادسا : تسخير وسائل الاتصال والتكنلوجيا والدعاية والاعلام لخدمة المجتمع العربي وذلك من خلال نشر المبادىء والحقائق الاسلامية والعربية ذات القيم الحضارية التي تنظم العلاقة بين العباد وخالقهم وبين الافراد مع بعضهم البعض لقولة تعالى( يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير) (الحجرات, الاية 13), وبث السعاده الدنيوية والاخروية في قلوب المجتمع وتوصيل رسالة الاسلام وما يحملة من توعية للبشر قد يتم استثماره على حساب مبادىء العولمة التي توصل للمجتمع بأنها رساله نمو توعيه (القاسم, 2004, ص468-ص46) .

## النتائج والتوصيات:

ادى التراجع العربي في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الى فقدانهم نوع من التراجع الحضاري, فما يعيشة العرب من تشرذم للثقافة العربية من تلقاء انفسهم, فهم مستهلكون لا منتجون, من خلال ما تفرضه العولمة عليها من تحدّيات غير مسبوقة، تدفعها إلى أن تعيد تأمل إمكاناتها لاكتشاف مدى قدرتها على الحركة في عالم ليس من صنعها، ولا تملك سوى مواجهته بكلّ تناقضاته، فتوصلت الدراسة الى عدة نتائج, اهمها :

بخصوص الفرضية الاولى التي انطلقت منها الدراسة, فقد توصلت الى صدق هذه الفرضية, فزيادة تلقي المجتمع العربي للعولمة الثقافية زادت من نسبة تراجع هويته وعدم التقيد بها, فيعود ذلك الى ضعف الارتباط العربي بقيمه وعاداته وتقاليدة والالتزام بها كعادات وقيم وتقاليد تستمد من الدين والعرف القبلي او العشائري فالعرب لا يمتلكون القدرة على كسب ثقافتهم والتشدد بها وذلك لضعف التقيد الديني بالدرجة الاولى, اضافة الى ضعف العرب اقتصاديا وسياسيا مقارنة مع الولايات المتحدة والدول الغربية, فزيادة القوة الاقتصادية والسياسية قد تزيد من نسبة تدفق ثقافاتهم وترسيخها في مجتمعات العالم, اضف الى ذلك سيطرة الولايات المتحدة على وسائل الاعلام والوسائل الهامة لنقل ثقافاتهم وقيمهم للمجتمع العربي والعالم اجمع, فنجحت الولايات المتحدة الاميكية والدول الغربية بايصال منتجاتها وافكارها ونظرياتها للمجتمع العربي .

اما بالنسبة للجانب السلبي والايجابي للعولمة فتتراوح المواقف العربية تجاه العولمة بين أولئك الرافضين الذين يدقون ناقوس الخطر وما يتضمّنه ذلك من محاولات الانكفاء الذاتي، وبين التوفيقيين الذين يتطلعون إلى (التواصل الثقافي)، وليس من شك في أن الثقافة العربية تتعرّض لخطر كبير بفعل ظاهرة العولمة، إذ تمثل العولمة الثقافية أخطر التحديات المعاصرة للثقافة العربية، وهذه الخطوة لا تتأتى من الهيمنة الثقافية التي تنطوي عليها العولمة فحسب، وإنما من الآليات والأدوات التي تستخدم لفرضها. فالعولمة ظاهرة تلغي الدولة والوطن والأمة، وتسهم في القضاء على الهوية القومية والوطنية، علماً بأن الوسائل المستخدمة لتحقيق أغراضها هي تدفق المعلومات عبر الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية وشبكات الإنترنت والتطور السريع فيها وثورة المعلومات، ومكمن الخطر هو في طمس الهوية والخصوصية الثقافية العربية، واجتثاث الثقافة العربية وتغييبها وإحلال الثقافة الأميركية محلها .

## التوصيات:

بعد توضيح أثر العولمة الثقافية على الهوية العربية, وما تخللها من سلبيات زادت من نسبة الايجابيات في تأثيرها على المجتمع العربي, قد نحاول في هذه الدراسة من ان تقدم مجموعة من التوصيات التي نأمل ان تزيد من نسبة اهتمام الفرد العربي بهويتة وثقافته, وهي كما يلي :

اولا: نهوض الامة العربية في شتى الميادين الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية, ومحاربة اسباب التراجع والتخلف والفساد, وذلك من خلال ايمان الفرد العربي بأنه غير عاجز وقادر على تغيير ذلك, لنولد مجتمعا قادرا على التكيف مع متغيرات ومستلزمات الحياة, وليصبح مجتمعا قادرا على مواجهة المجتمعات المتطورة الاخرى في هذه المجالات وقدرته على اثبات نفسة في العالم اجمع .

ثانيا: ترسيخ الهوية العربية والاسلامية داخل نفوس افراد المجتمع العربي من خلال العودة الى القيم والعادات والتقاليد الدينية, وتربية الامة العربية على العقيدة الاسلامية التي تجعل من الفرد المسلم ملتزما في قيمة ومبادئة والتي يصعب عليه تغييرها, والتركيز على القيم الاخلاقية والتربوية التي تزيد من عزة المجتمع العربي والاسلامي, وتزويد الفرد العربي بالقيم الدينية السمحة والقيم الاخلاقية والروحية والوجدانية التي تسهم جميعها في فرض ثقافة غير قابلة للاختراق .

ثالثا: التعرف على العولمة الثقافية وكشف مواطن القوة والضعف بها, ودراسة سلبياتها وايجابياتها برؤية صحيحة, وادراك وفهم التناقضات في فكر العولمة, وذلك من خلال مواكبة عمليات النقد للحضارة الغربية والاحساس بصبغة الضعف لديهم في ثقافاتهم ومعتقداتهم, والوصول الى مرحلة اليقين بأن الثقافة العربية والاسلامية هي عالمية بصفاتها وهي الاصلح بين الثقافات العالمية من حيث التطبيق والنظرية .

رابعا: العناية والاهتمام باللغة العربية الفصحى والتوسع في استخدامها, من خلال وسائل الاعلام المرئيسة كانت ام المسموعة وحتى المقروءة, وتدرسيها والتركيز عليها في المراحل التعليمية في المدارس والجامعات, وترجمة العلوم التي تحتوي على لغات اخرى الى اللغة العربية مع الاهتمام في توحيد المصطلحات العربية ونبذ المصطلحات ذات الاصولية الغربية وعدم التكلم بها .

خامسا: اعادة النظر في بناء مناهج التربية والتعليم في المدارس والجامعات والمعاهد والكليات وغيرها من مؤسسات التعليم وفق الاطر الثقافية اللازمة لتطوير هذه الفئة العمرية, حيث تصبح مؤهلة في مواجهة الثقافة الغربية وقادرة على التاقلم معها واخذ ما هو ايجابي منها ورفض ما هو سلبي, مع الحفاظ على القيم الثقافية العربية .

سادسا: الاهتمام بدور الاسرة على ترسيخ المبادىء والقيم الثقافية العربية فالاسرة الدعامة الاساسية في بناء الاجيال الاكثر قربا للقيم والعادات الحسنه, وقدرتها على انشاء جيل قادر على التواصل الاجتماعي والاحتكاك بالثقافات الاخرى, وتشجيع الابناء ايضا على الحوار وعدم التعصب للراي واحترام الطرف الاخر .

سابعا: الاهتمام بالقيم والعادات والتقاليد والثقافات التي تعتبر من ركائز الهوية الدينية والعربية, كالحفاظ على مبادىء سمو الاخلاق والتربية وصلة الارحام والتسامح والعفو واكرام الاخرين والتعاون ومساعدة المحتاج واقامة العدل والمساواة وعدم الغش والابتعاد عن الفواحش وسوء الخلق, وايضا الحفاظ على طقوس الزواج والموت وبعض العادات والتقاليد التي تعبر رئيسية في حياتنا اليومية .

ثامنا: اعادة بناء السياسات الاعلامية على جميع الاصعدة والوسائل لتمثيل الثقافة العربية ولنكون قادرين على التمسك بهذه الثقافة, من خلال قيام وسائل الاعلام بواجبها بالحفاظ على الهوية ودعمها مع التركيز على دور العلماء وقادة الراي في ذلك .

تاسعا: الاهتمام بالشباب ورعايتهم وتزويدهم بمستجدات العصر ومتغيراته, مع ضرورة المحافظة على الهوية الثقافية وتراث الامة وقيمها العربية الاصيلة, وذلك من خلال اقامة الندوات والمحاضرات التي تتناول هذه المستجدات, ومناقشة ظواهر العولمة الثقافية واثرها على وطننا العربي, وتعميق هذه المفاهيم من خلال الحوار المفتوح بين الفئة الشبابية وقبول فكرهم ودوافع حرياتهم والاهتمام بها .

عاشرا: تنمية الشعور بمظاهر الولاء والانتماء للقومية العربية وللوطن, فمعاني الولاء والانتماء من المقومات الاساسية التي تزيد من نسبة المواطنة والتمسك بقيم الوطن والامة العربية .

## المصادر والمراجع:

### الكتب


1. القران الكريم .
2. ابو اصبع, صالح, **العولمة والهوية : اوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الاداب والفنون**, جامعة فيلادلفيا, الاردن, ط2, 2002 .
3. التويجري, عبد العزيز, **الهوية والعولمة**, منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة, الرباط, ط2, 2015 .
4. الصاوي, علي السيد وأخرون, **نظرية الثقافة**, المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب, الكويت, 1997 .
5. العايد, حسن, **اثر العولمة في الثقافة العربية**, الطبعة الاولى, دار النهضة العربية للنشر والتوزيع, بيروت, ط1, 2004 .
العقاد, عباس محمود, **الثقافة العربية**, مركز هنداوي للتعليم والثقافة, ط1, القاهرة , 2013.
6. امين, سمير, **ثقافة العولمة وعولمة العالم**, دار الفكر للنشر والتوزيع, دمشق, ط1, 1999 .
7. بلقزيز, عبدالاله, **العولمة والممانعة : دراسات في المسأله الثقافية**, دار الحوار للنشر والتوزيع, اللاذقية, ط1, 2002 .
8. جلال, امين, **العولمة وماهيتها**, دار الشروق للنشر والتوزيع, القاهرة, ط1, 2009 .
9. حجازي, احمد مجدي, **الثقافة العربية في زمن العولمة**, دار قباء للنشر والتوزيع, القاهرة, 2003 .
10. حربي, خالد, **العولمة بين الفكرين الاسلامي والغربي**, كلية الاداب, جامعة الاسكندرية, 2010 .
11. حسين, احمد ضياء, **العلوم الاسلامية والعولمة الثقافية : دور الدراسات الاسلامية في المجتمع الدولي**, جامعة الامير سونجكلا, تايلاند, 2010 .
12. دجاني, نبيل, **الثقافة ووسائل نشرها في الوطن العربي**, المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم, تونس, 1994.
13. ربيع, محمد, **الثقافة وازمة الهوية العربية**, منتدي الفكر العربي, عمان, ط1, 2010 .
14. روبرتسون, رونالد, **العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية**, ترجمة : احمد محمود, المجلس الاعلى للثقافة, القاهرة, 1998.
15. شومان, جمان, **الثقافة العربية الاسلامية وتحديات العولمة الثقافية**, دار الشجرة للنشر والتوزيع, دمشق, ط1, 2003 .
16. عبد الرحمن واخرون, **الاسلام والعولمة**, مكتبة ومطبعة الاشعاع الفني, الاسكندرية, ط1, 2002 .
17. عبد الغني, امين, **الثقافة العربية والفضائيات : رؤية اعلامية من منظور منهجية التحليل الثقافي**, ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع, القاهرة, 2003 .
18. عبد الملك, انور, **في الثقافة العربية و التنمية العربية**, دار الفارس للنشر والتوزيع, الاردن, ط1, 1993 .
19. عرسان, علي, **مشكلات في الثقافة العربية**, منشورات اتحاد الكتاب العرب, مكتبة الاسد, دمشق, 1989 .
20. فارنيي, جان بيير, **عولمة الثقافة**, ترجمة : عبد الجليل الازدي, الدار المصرية اللبنانية, القاهرة,2003.

21. ليكرك, جيرار, **العولمة الثقافية الحضارات على المحك**, ترجمة : جورج كتورة, دار الكتاب الجديد المتحدة, بيروت, 2004 .

22. مرسي, محمد, **الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية**, مكتبة العبيكات للنشر والتوزيع, الرياض,ط1, 1995 .

**الدوريات**

1. السويدي, جمال, قضايا الهوية في الاسلام المعاصر, **مجلة رؤى استراتيجية** : مجلة دورية يصدرها مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية, الامارات, المجلد الثالث, العدد الثاني عشر, 2016, ص 30- 48.
2. القاسم, خالد, العولمة الثقافية واثرها على الهوية, **مجلة كلية الاداب**, جامعة بنها, السعودية, المجلد السادس, العدد الحادي عشر, 2004, ص 441-475 .
3. امارة, محمد, اللغة والهوية : تأثيرات التداعيات على التعليم العربي في اسرائيل, **المركز العربي للحقوق والسياسات**, الناصرة, العدد الرابع, 2010, ص23-33.
4. بلغيث, سلطان, تمظهرات ازمة الهوية لدى الشباب, **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**, جامعة تبسة, الجزائر, المجلد الخامس, العدد الرابع, 2013, ص 348-363 .
5. جبر, نهلة, الامن الثقافي : مفهومه ودواعية وعوامل تحقيقه, **مجلة شؤون عربية**, الامانه العامة لجامعة الدول العربية, القاهرة, العدد المئه وتسعة وستون , 2016, ص 134-147 .
6. جرادات, عبد الناصر, قراءات في العولمة واثرها على دول وشعوب العالم, **مجلة كلية ادارة الاعمال**, جامعة الجنان, لبنان, العدد الاول, 2012, ص 1- 13.
7. زغو, محمد, اثر العولمة على الهوية الثقافية للافراد والشعوب, **مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية لجامعة حسيبة بن علي**, الجزائر, المجلد الثاني, العدد الرابع, 2010, ص 93- 101 .
8. زمام, نور الدين, عولمة الثقافة بين المستحيل والممكن, **مجلة كلية الاداب والعلوم الاجتماعية والانسانية**, جامعة بسكرة, الجزائر, مجلد الاول, العدد الاول, 2001, ص 135-148 .
9. عويمر, وليد الحوت, اثر العولمة على اللغة العربية, **مجلة دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية**, الجامعة الاردنية, الاردن, مجلد الثامن والثلاثون, العدد الثاني, 2001, ص 472-490 .
10. عزازي, فاتن, تأثير لغة التعليم على الهوية لدى الطلاب, **المجلة الدولية التربوية المتخصصة**, الاردن, المجلد الثالث, العدد العاشر, 2014, ص 164-11.
11. كاظم, ثائر, العولمة والمواطنة والهوية, **مجلة القادسية في الاداب والعلوم التربوية**, المجلد الثامن, بغداد, العدد الاول, 2009, ص253-272 .
12. كنعان. احمد علي, الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجيدة, **مجلة دمشق للعلوم التربوية**, دمشق, المجلد الرابع والعشرون, العدد الرابع, 2008, ص 409-439 .

13. ياسين, أمنه, العولمة الثقافية وتأثيرها على الهوية الشبابية والمراهقين الجزائريين, **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**, جامعة وهران, الجزائر, المجلد الثالث, العدد الثامن, 2012, ص 39-58 .

**مواقع الانترنت**

1. الوائلي, عامر, (2017), الاصالة والثقافة : التوزيع الثقافي وحوار الحضارات, صحيفة العرب الثقافية, متوفر على : www.alarab.co.uk
2. بولعشب, حكيمة, (2016), تحديات الهوية الثقافية العربية في ضل العولمة, متوفر على : www.aranthropos.com
3. كايد, سليمان, (2016), دور الجامعات في مواجهة تحديات العولمة الثقافية وبناء الهوية العربية الاصيلة والمعاصرة, متوفر على : Htte//www.iou.edu

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبقة في الإقتصاد الإسلامي

الأستاذ قويدري محمد أستاذ التعليم العالي في كلية العلوم الاقتصادية جامعة عمار ثليجي بالأغواط

والأستاذة سبع فاطمة الزهراء ملحق بالبحث في مركز البحث في العلوم الاسلامية و الحضارة الأغواط

**الملخص:**

نقدم في هذه الورقة البحثية موضوع يمتزج بين الاقتصاد الاسلامي و صيغ التمويل الاسلامي ، حيث أولا سوف نقوم بعرض جوهر الاقتصاد الاسلامي من تعاريف و مميزات و قيم و أهمية الاقتصاد الإسلامي ثم نتطرق لطبيعة التمويل الإسلامي من خلال التعرض لتعاريف متنوعة للتمويل الاسلامي و خصائص و أساسيات التمويل الإسلامي ، ثم نقف عند أهم صيغ التمويل الإسلامي من خلال تقسيمها إلى أربع وحدات ؛ فسنتطرق أولا للصيغ المعتمدة على فقه البيوع ، ثم الصيغ المعتمدة على فقه الشركة، ثم بعد ذلك نتطرق للصيغ المعتمدة على فقه الإجارة و أخيرا نتطرق للصيغ المعتمدة على فقه القرض.

**الكلمات المفتاحية** : الاقتصاد الاسلامي ، التمويل الاسلامي ، صيغ التمويل الاسلامي

**Abstract:**

In this paper we present a topic that combines the Islamic economy with the Islamic finance formulas , First, we will present the essence of the Islamic economy from the definitions, characteristics, values and importance of the Islamic economy. Then we discuss the nature of Islamic finance through exposure to various definitions of Islamic finance and the characteristics and fundamentals of Islamic finance, and then stand in the most important forms of Islamic finance by dividing into four units; we will first look at formulas based on jurisprudence of sales And then formulas based on the jurisprudence of the company, and then we address the formulas based on the jurisprudence of the lease and finally touch on the formulas based on the jurisprudence of the loan .

**Keywords**: Islamic economy , Islamic finance, Islamic finance formulas.

**مقدمة:**

لقد فتحت الأزمة الاقتصادية العالمية التي يعيشها العالم اليوم أنظار الناس على فشل النظام الرأسمالي القائم على نظام بنكي يعتمد نظام الفائدة الذي تصنفه الديانات السماوية تحت مسمى الربا المحرم .ولقد ظل كثير من علماء الاقتصاد ينظرون إلى نظام الإقراض بالفائدة على أنه أساس لتمويل شتى أنواع الاستثمارات في المجالات المختلفة ، وكمحفز للاقتصاد يؤدي إلى تنشيطه عبر تنشيط حركة الشراء التي تؤدي إلى رفع الطلب على السلع والتي تؤثر بدورها في زيادة النشاط الاقتصادي المؤدي إلى زيادة الإنتاج لتحقيق التوازن بين العرض والطلب وما ينجر عن ذلك من توفير فرص العمل ورفع القدرة الشرائية للعمال والتي تؤثر بدورها على زيادة الطلب على السلع وهكذا ...

أما الديانات السماوية –والإسلام بصورة خاصة–، فقد اعتبر مبدأ الإقراض بالفائدة معاملة ربوية محرمة تماثل السرقة والغش، وصنفه الإسلام ضمن الكبائر السبع المهلكات؛ فجاء في الحديث الصحيح"**:اجتنبوا السبع الموبقات** ."قالوا :**يا رسول الله**، وما هن؟ قال " :**الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات** ."**وتوعد المتعاملين به باللعنة**"، فجاء في الحديث الصحيح –أيضا ":– **لعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه** " . [1]

ومما لاشك فيه أن الربا هو السمة الغالبة على النظام الاقتصادي العالمي و مما يؤسف له أن الأمة الإسلامية قد غرقت في بحور من الربا و إن من قوارب النجاة من هذه البحور هي الرجوع إلى شريعة الله ، فالواجب على الأمة أن تطوع الحياة للإسلام و تجعله المصدر الأول و الأخير لحل كافة المعضلات ، حيث إن الإسلام ليس دينا يعلق بالآخرة فقط ، و إنما هو دين اختص بالدنيا و الآخرة معاً ، بل جعل الدنيا هي سبيل الآخرة ، قال تعالى ":**تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** " [2] . و قال جل شأنه "**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** . " [3]

فالإسلام لم يقتصر على النصائح الأخلاقية في المجال الإقتصادي ، بل دعم ذلك و أكمله ، فأيده بقواعد تشريعية، تنظم العلاقات المالية ، و تحدد الحقوق ، و تفرض الواجبات .كما أنه تميز عن الأنظمة الإقتصادية الوضعية بعدم الإقتصار على الإلزام الخارجي ، فإنه دعم قواعد الإلزامية بأسس و دوافع إعتقادية و نفسية.

[1] متفق عليه ، رواه مسلم و البخاري وأبو داود و النسائي

[2] سورة القصص ، الآية . 83

[3] سورة القصص ، الآية . 77

## المقصود من الاقتصاد و التمويل الإسلامي

### أولا : ماهية الاقتصاد الاسلامي

#### 1. تعريف الاقتصاد

**لغة** : الاقتصاد مصدر من باب الافتعال مأخوذ من القصد و هو بمعنى الاعتدال و الوسط بين الافراط و التفريط ، و بمعنى السهل و الاستقامة و الوسط بين الطرفين .[1]

**اصطلاحا** : الاقتصاد بفهومه العام يقوم على معنى حسن التدبير و يشير اليه المثل الدارج : التدبير نصف المعيشة ، و من معاني الاقتصاد هو الاعتدال في الانفاق و المعيشة .[2]

و يعرف أيضا : " علم تدبير الثروات و الأموال الفردية و الجماعية ، ادخارا و تنمية و توزيعا على نحو من الاستقامة و التوازن الذي يتوسط بين الاسراف و التقتير ، و بين المغالاة و التقصير و بين الافراط و التفريط .[3]

#### 2. تعريف الاقتصاد الاسلامي

**التعريف الأول** : علم الإقتصاد الإسلامي هو "علم بيني interdisciplinary يستمد بعض مقوماته من المعارف الإنسانية المتصلة بأمور المعيشة و تقع ضمن علم الإقتصاد الوضعي ، و بعضها الآخر يستمد من الشريعة الإسلامية و ما يتصل بها من الفقه .و بهذا يتميز الإقتصاد الإسلامي عن مصدريه الإقتصاد التقليدي و عن الفقه "[4] .

**التعريف الثاني** : بأنه ذلك الفرع من المعرفة الذي يساعد على تحقيق رفاهة الانسان من خلال تخصيص و توزيع الموارد النادرة بما ينسجم مع التعاليم الاسلامية ، و بدون أن يؤدي ذلك بالضرورة على تكبيل حرية الفرد أو خلق اختلالات مستمرة سواء في الاقتصاد الكلي أو البيئة " .[5]

#### 3. مميزات الاقتصاد الاسلامي

عندما أثيرت مسألة تطوير بعض اقتصاديات أوروبا في القرن التاسع عشر كانت التسميات المستخدمة هي التحديث أو التصنيع ، لذا فإن بروز مفهوم الاقتصاد الاسلامي فيما بعد في العالم الاسلامي كمفهوم قد استخدم للدلالة على عملية

---

[1] لسان العرب ، مادة ق ص د

[2] شاه جيهان نقاب كل ، أصول الاقتصاد الاسلامي بين الإعمال و الإهمال ، ورقة بحثية مقدمة لمنتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، دائرة الشؤون الاسلامي و العمل الخيري ، حكومة دبي ،الامارات العربية المتحدة ، 2015 ، ص 9 .

[3] محمد عمارة ، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الاسلامية ، ط1 ، بيروت ، 1413 هـ / 1993 م ، ص 59 .

[4] محمد أنس بن مصطفى الزرقا ، ثنائية مصادر المعرفة في علم الاقتصاد الإسلامي (ورقة موقف (، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السابع للاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز . جدة ، ص . 30

[5] محمد عمر شابرا ، ماهو الاقتصاد الاسلامي ، بحث نشره المعهد الاسلامي للبحوث و التدبير التابع للبنك الاسلامي للتنمية ، المملكة العربية السعودية ، جدة ، ط 2 ، 2000 م ، ص 21 .

إحداث مجموعة من التغيرات الجذرية في المجتمع ، بهدف اكساب ذلك المجتمع القدرة على التطور المستمر ، و بمعدل يضمن التحسن المتزايد في نوعية الحياة لكل أفراده .

لذلك يشكل الاقتصاد الاسلامي فعالية اجتماعية تتضمن تغيرات كمية و نوعية في حياة الناس خلال فترة زمنية معينة ، فهي إذن عملية مجتمعية واعية موجهة ، من أجل ضمان الأمن الفردي و الاجتماعي . و هذا التصور يساعدنا على ترتيب الأولويات ، وتوضيح معالم و مميزات الاقتصاد الاسلامي ، و التي من أهمها [1]:

**أ.توحيد الله تعالى** : للتوحيد ارتباط باعمار الأرض ، و إقامة العدل و الحق ، و اتخاذ الأسباب لحماية ذلك و تحقيق التنمية ، قال الله تعلاى : " لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتب و الميزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز " سورة الحديد 25 . فتوضيح الآية طبيعة الارتباط بين عقيدة التوحيد بوصفها عاملا من عوامل قيام التنمية ، و ازدهار المجتمعات ، و موجها لها في المنظور الاسلامي .

**ب.عالمية الاقتصاد الاسلامي** : يترتب على كون الإقتصاد الإسلامي نظاما أخلاقيا أنه نظام عالمي لا يختص بالمسلمين وحدهم . و من أوضح الأدلة على ذلك أن القرآن الكريم أنكر على المشركين إهمال المسكين ، كما جادلهم في الربا و ما أوردوه من الشبهة حوله .كل ذلك مع كونهم غير مسلمين ؛ فدل على أن القضايا المالية الأساسية لا تختص بالمسلمين بل هي مبادئ يدعو إليها القرآن للبشرية جمعاء و هذا يفسر كيف يتحمس كثير من غير المسلمين للإقتصاد و التمويل الإسلامي .و كيف يجدون في مبادئه قيمة ضالتهم التي فقدوها في ظل الرأسمالية القاحلة .كما يبين حجم المسؤولية الملقاة على عاتق الباحثين و المختصين و مؤسسات التمويل الإسلامي في ترجمة هذه المبادئ و القيم إلى نظام فعال يحقق الإحتياجات العملية للأنشطة التمويلية دون إخلال بأهدافها النبيلة [2] .

**ج.الايجابية** : الايجابية تظهر في المذهبية الاسلامية ، من حيث علاقة الله الخالق بالوجود ، فالاقتصاد الاسلامي يتجسد فيه ايجابية الحياة الانسانية ، فالمؤمن الذي يستقر الايمان في ضميره ، و قلبه ، و يظهر ذلك في سلوكه ، و أفعاله ، و لا يعرف القعود السلبية ، و انتظار المعجزات ، بل يحاول و يسعى جاهدا إلى التطور و التغيير المستمر ، ليكون أهلا لرضا الله تعالى و عمارة الأرض[3] . ، **قال تعالى** : " **إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ**" [4] .

**د.التوازن بين المصلحتين الخاصة و العامة** : يوفق و يوازن الاقتصاد الاسلامي بين المصلحتين الخاصة و العامة ، أي بين مصلحة الفرد و المجتمع ، حيث يجعل لكل منهما دورها دون تضاد مع الأخرى ، كما يحصل في النظم الأخرى التي تطلق العنان لواحدة على حساب الأخرى ، و لذلك ينظر الاقتصاد الاسلامي إلى الفرد كوحدة اقتصادية ذات ارتباط بالمجتمع ، فعندما يتصرف كمستهلك أو كمنتج لتحقيق مصلحته الذاتية فهو يراعي أن يكون تصرفه محققا لأهداف ثلاثة [5]:

---

[1] عزيز اسماعيل محمد العزي ، الاقتصاد الاسلامي نظرية أم حقيقة ، بحث مقدم لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، حكومة دبي ، الامارات العربية المتحدة ، 2015 م ، ص 9 .

[2] سامي إبراهيم السويلم ، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي ، مقدم إلى أبحاث الإقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز، ص . 20

[3] محسن عبد الحميد ، الاسلام و التنمية الاجتماعية ، دار المنارة للنشر و التوزيع ، جدة – السعودية ، ط1 ، 1409 هـ / 1989 م ، ص 30 .

[4] سورة الرعد ، الآية : 11 .

[5] مطلق جاسر مطلق الجاسر ، الاقتصاد الاسلامي و موقعه من العلوم ، بحث مقدم لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ،حكومة دبي

تحقيق مصلحة ذاتية مباحة لها .

أن لا يتعارض تحقيق هذه المصلحة مع مصالح المجتمع : ألا ينتج عن تحقيق مصلحته الذاتية حصول ضرر لفرد أو آخرين في المجتمع .

يسعى المسلم عند تحقيق مصلحته الدنيوية إلى اعتبار المصلحة الأخروية من نشاطه الاقتصادي

**هـ.العدالة** : يقوم مبدأ العدالة في الاقتصاد الاسلامي على أساس مفهوم العمل و الملكية الفردية و الكسب الحلال كأساس الايراد أو الكسب المشروع . كما يؤدي تطبيق مبدأ التكافل الاجتماعي إلى سيادة التوازن في المجتمع و تحقيق العدالة التي ينشدها النظام الاسلامي [1] .

**و.الواقعية و الأخلاقية** : يقوم الإقتصاد الإسلامي على أساس مبدأ "لا ضرر و لا ضرار "[2] و مبدأ الإخاء عملا بقول الله تعالى "**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** " [3]، ومن أهم الدلائل على أخلاقية النظام الإسلامي، إقراره الحق بملكية الفردية، بما لا يتعارض مع مصلحة الجماعة، و أساس إقرار حرية الفرد في المجتمع المسلم هو المساواة بين الأفراد في الحقوق و الواجبات، و من أهم الدلائل أيضا على أخلاقية النظام الإسلامي ، ذلك الترابط الوثيق في الشريعة الإسلامية وهما :العبادات و المعاملات [4].

**ز.الواقعية** : يقوم الاقتصاد الاسلامي في المنهج الاسلامي على أساس من الواقعية مستمدة من إمكانياتها و متطلباتها من الواقع الذي يعيش فيه الفرد و المجتمع في هذه الحياة ، فلا قيام لها على فرضيات خيالية ، أو نظريات بعيدة المنال ، أو غايات تخرج عن إطار الفطرة الإنسانية .[5]

**ك.التكامل و الترابط** : إن الإقتصاد الإسلامي كل مترابط التكامل أحكامه ، فلا يمكن دراسة حكم إقتصادي دون الربط بينه و بين الأحكام الأخرى ، فتحريم الربا مثلا يرتبط بتحريم الإكتناز ، و فرض الزكاة ، و إقرار حق الملكية الفردية . فالإقتصاد الإسلامي يرتبط بالعقيدة و المفاهيم الأساسية النابعة منها ، و يرتبط بالنظام الإجتماعي [6].

---

، الامارات العربية المتحدة ، 2015 م ، ص 25 .

[1] يوسف القاسم ، مبادئ الفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ، ط 1، القاهرة ، 1983، ص . 217

[2] أصل هذا المبدأ الحديث الذي رواه أحمد ، و إبن ماجه عن إبن عباس رضي الله عنهما ، أن الرسول صل الله عليه و سلم قال " :لا ضرر و لا ضرار "و هذا الحديث من أصول الشريعة التي أسست عليها الكثير من الأحكام .

[3] سورة الحجرات ، الآية : 10

[4] فاطمة الزهراء سبع ،آفاق التمويل الاسلامي في أعقاب الأزمة المالية العالمية 2008 م : الفرص و التحديات ، مع الإشارة إلى نموذج ماليزيا ، رسالة ماجستير منشورة ، كلية العلوم الإقتصادية ، جامعة عمار ثليجي الأغواط ، 2012/ 2013 م ، ص 95 .

[5] أميرة عبد اللطيف مشهور ، الاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، مكتبة مدبولي ، ط1 ، 1991 م ، ص 32 .

[6] يوسف القاسم ، مرجع سبق ذكره ، ص 217 .

### 4. قيم الاقتصاد الاسلامي

و يمكن تلخيص قيم الاقتصاد الاسلامي في النقاط التالية[1] :

**التراضي** : لأن واجب الدولة و الفرد و الجماعة العمل كمنظومة متكاملة في تنمية الأموال و توسيع التجارة التنموية و البناءة التي أشار لها القرآن الكريم : " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**" [2]. فالتراضي أساس العقود كلها التي تشمل المبادلات التجارية على اختلاف اشكالها ، و ألوانها هي شرط أساسي في كل تعامل بين فريقين.

**المال** : أما ما يتعلق بانفاق المال : فإلى جانب الأوامر التي لا تحصى سواء في النص القرآني أو في السنة النبوية الشريفة التي تنشئ في الفرد المسلم روح السخاء و البذل و العطاء ، و التعاون و التكافل الاجتماعي . فإن النظام الاقتصادي الإسلامي يضع قانونا* يوجب أن يؤخذ مقدار معلوم من أموال الناس في سبيل مصلحة المجتمع و حياة الأفراد ؛

**العمل** : و العمل عبادة فلا تقبل لو اتجه بها الانسان لإلى إلحاق الضرر بغيره أو بالمجتمع . و لم يتجه به إلى تغليب الخير العام على الحافز الذاتي نحو الكسب بأي ثمن . و القرآن الكريم دعا إلى العمل الصالح أي العمل الذي يمتد خيره إلى جميع أفراد المجتمع ، ليكون البر شاملا لكل جانب من جوانب المجتمع . فالعمل له مكانة عالية في الاسلام :

فقد وردت نصوص كثيرة في القرآن و السنة في هذا الشأن .

دعا الرسول صل الله عليه وسلم إلى احترام العامل الذي يسعى من أجل كفاية نفسه ، و أهله و أغناء مجتمعه ، حتى أوصل قيمة هذا النوع من العمل إلى درجة الجهاد في سبيل الله عزوجل [3].

### الفرع الرابع : أهمية الإقتصاد الاسلامي

تبرز أهمية الاقتصاد الإسلامي اليوم ، و دوره في العالم الإسلامي و العربي ، بوصفه المنهج الاقتصادي الذي يرتبط عقائديا و حضاريا سكان هذا العالم ، و يتوافر له التجاذب و الإطمئنان النفسي ؛ لأن الايمان في الإسلام ليس إيمانا مجردا ، و إنما هو إيمان محدد ، و مرتبط بالعمل و الإنتاج ، قال تعالى : " إن الذين ءامنوا و عملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا " ، و مرتبط بالعدل ، و حسن التوزيع ، قال تعالى : " الشمس ضياء و القمر نورا و قدره" ، و ليس من عدل الاسلام ترك احد أفراد مجتمعه يعاني الضياع و الحرمان ، قال تعالى : " أرءيت لذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم و لا يحض

---

[1] عبد الله محمد الشامي ، الاقتصاد و التمويل الإسلامي بديلان لمعالجة الأزمة الاقتصادية العالمية ، ورقة بحثية مقدمة لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، حكومة دبي ، الإمارات العربية المتحدة ، 2015 م ، ص 22 .

* هذا القانون هو قانون الزكاة ، و قد تضمنت كتب الفقه شرحا وافيا لهذا القانون . إنما الذي يهمنا الإشارة إلى أن هذا القانون يضمن إقامة التوازن بين افراد المجتمع و يكفل الكفاية و العدالة بما لم يتحقق في أي نظام اقتصادي آخر .

[2] سورة النساء ، الآية 29

[3] عبد الله محمد الشامي ، نفس المرجع السابق .

على طعام المسكين " ، و هذا يستدعي المسؤولين و أصحاب الكلمة في العالم الاسلامي ترسيخ الاقتصاد الاسلامي و قواعده ؛ لأن أفراد الأمة الاسلامية موزعين بين ضميرهم الديني و قوانينهم الوضعية ...[1]

## ثانيا : ماهية التمويل الإسلامي

### 1.تعريف التمويل الاسلامي

يمكن أن يعرف التمويل الإسلامي من عدة زوايا حسب الغرض من العرض أو الكتابة .فقد يركز على مبادئ التمويل الإسلامي ، أو الهدف من نشاط التمويل الإسلامي ، أو موضوع التمويل الإسلامي ، أو أخلاقيات التمويل الإسلامي .وهناك مجموعة من التعاريف نذكر منها :

**التعريف الأول** " :التمويل الإسلامي يهدف إلى تطوير الخدمات المصرفية و المنتجات المالية للتوافق مع تعاليم الشريعة الإسلامية."[2]

**التعريف الثاني** :التمويل الإسلامي بالمفهوم المعاصر، يمكن ان يقال عنه "هو عبارة عن علاقة بين المؤسسات المالية بمفهومها الشامل و المؤسسات أو الأفراد ، لتوفير المال لمن ينتفع به سواء للحاجات الشخصية أو بغرض الإستثمار، عن طريق توفير أدوات مالية متوافقة مع الشريعة ، مثل عقود المرابحة أو المشاركة أو الإجارة أو الاستصناع أو السلم ، أو القرض ." [3]

**التعريف الثالث** " :التمويل القائم على القوانين الإسلامية )التي تعرف عموماً بإسم الشريعة الإسلامية (و تقوم المبادئ المالية الإسلامية على مبدأ عام يتمثل في العمل على تحقيق الرفاهية للناس مع النهي عن الممارسات غير العادلة أو الإستغلالية ".[4]

**التعريف الرابع** :التمويل الإسلامي يعني "تقديم ثروة عينية أو نقدية ، بقصد الإسترباح من مالكها إلى شخص يديرها و يتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية ."و يمكن القول أن التمويل يحصل حيثما يتأجل الدفع .[5]

**التعريف الخامس** :يعرفه **منذر قحف** :على أنه "تقديم ثروة عينية أو نقدية بقصد الإسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها و يتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية . "إقتصر هذا التعريف على تقديم المال بغرض الربح الشرعي دون النظر إلى الجوانب التنموية أو إلى أسلوب تقديم هذا التمويل [6] *.

---

[1] عزيز اسماعيل محمد العزي، الاقتصاد الاسلامي نظرية أم حقيقة، ورقة بحثية مقدمة لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي، حكومة دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2015، ص 41 .

[2] خالد سعد محمد الحربي ، حوار الأربعاء ،مركز النشر العلمي ، جامعة الملك عبد العزيز ، ط 1،جدة ، 2009م ، ص . 92

[3] صلاح بن فهد الشلهوب ، صناعة التمويل الإسلامي و دورها في التنمية ، جامعة الملك فهد للبترول و المعادن ، 2007م ، ص . 3

[4] محمد مصطفى غانم ، واقع التمويل الأصغر الإسلامي و آفاق تطويره في فلسطين "دراسة تطبيقية على قطاع غزة "، رسالة ماجستير ، منشورة ،الجامعة الإسلامية ، غزة ، 2010م ، . 28متوفر في الرابط الإلكتروني http://library.iugaza.edu.ps/thesis/93169.pdf :

[5] عبد الباري مشعل ، آليات التوازن الكلي في الإقتصاد الإسلامي ، أطروحة دكتورا ، تخصص إقتصاد إسلامي ، جامعة أم القرى . المملكة العربية السعودية ، بدون تاريخ ، ص . 219

[6] منذر قحف ، مفهوم التمويل في الإقتصاد الإسلامي ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، ص . 72

*ونلاحظ أن التعريف اقتصر فقط على التمويل الاستثماري دون أن يشتمل على التمويل التطوعي كالهبة والتبرع كوسائل وعقود تمويل في الإسلام كما أنه لم يشتمل كذلك على صيغة القرض الحسن

**التعريف السادس** :يعرفه :**محمد البلتاجي** على أنه " :تقديم تمويل عيني أو معنوي إلى المنشآت المختلفة بالصيغ التي تتفق مع أحكام و مبادئ الشريعة الإسلامية ، ووفق معاير و ضوابط شرعية و فنية لتساهم بدور فعال في تحقيق التنمية الإقتصادية و الإجتماعية"[1] .

**التعريف السابع** :يعرفه **فؤاد السرطاوي** بأنه " :يقوم الشخص بتقديم شيء ذو قيمة مالية لشخص آخر إما على سبيل التبرع أو على سبيل التعاون بين الطرفين من أجل استثماره بقصد الحصول على أرباح تقسم بينهما على نسبة يتم الاتفاق عليها مسبقا وفق طبيعة عمل كل منهما ومدى مساهمته في رأس المال واتخاذ القرار الإداري والاستثماري . " [2]

## 2. خصائص التمويل الإسلامي

تنبع خصائص التمويل الإسلامي من نظرة الإسلام إلى المال، وهي أن المال هو في الأساس مال الله وأن الإنسان ما هو إلا مستخلف على هذا المال في هذه الأرض ويجب عليه أن يسير هذا المال وفقا لأوامر الله ومقاصده من خلق هذا المال، ووفقا لهذا الأساس سوف نستنبط أهم الخصائص المتعلقة بالتمويل الإسلامي :

**الخاصية الأولى** :ربح الممول في جميع أنواع التمويل الإسلامية المذكورة يستحق بسبب الملك :

في تمويل بالبيع تستحق الزيادة في الثمن الآجل بسبب تملك العين ، و في الإجارة يستحق المؤجر الأجرة بملكه للعين المؤجرة و منافعها .و في كل من التمويل بالمشاركة بالربح و الخسارة و التمويل بالمشاركة في الإنتاج ، الممول هو المالك لمال المضاربة أو حصته من مال الشركة أو لأصل ثابت المنتج ، و يستحق الربح بملكه . [3]

**الخاصية الثانية** :التمويل في جميع الصيغ يرتبط بالجانب الحقيقي للإقتصاد :

لا يقدم التمويل الإسلامي على أساس قدرة المستفيد على السداد فقط ، و إنما أيضا حسب دراسة الجدوى للمشروع الإستثماري، فهو ظاهرة إقتصادية حقيقية مرتبطة بالدورة الإنتاجية للسلع و الخدمات ، و يزداد أو ينقص بقدر حاجة هذه الدورة لعنصر التمويل .و يترتب على ذلك ما يأتي : [4]

لا يوجد تمويل في حالة جدولة الديون ، لأنها ظاهرة لا ترتبط بالإنتاج و إنما بالذمم فقط ؛

يرتبط كل تمويل بمشروع معين أو سلعة معينة و لا يحق للمستفيد تحويله إلى أي إستعمال آخر ؛

يرتبط عائد الممول في المشاركات بنتيجة المشروع محل التمويل ، و في حالة فشل مشروع و عدم قدرته على تحقيق قيمة مضافة للمجتمع لا يحقق الممول أي قيمة مضافة ، خلافا للممول الربوي ، حيث يتاح له الحصول على عوائد مالية لا يقابلها منتجات من السلع و الخدمات في المجتمع .

**الخاصية الثالثة** :إستبعاد التعامل بالربا أخذا وعطاء ؛

---

[1] عبد الباري مشعل ، مرجع سبق ذكره ، ص 219 يعد هذا التعريف الأفضل لأنه قد تضمن معظم نواحي العملية التمويلية .

[2] نفس المرجع السابق، ومن الملاحظ على هذا التعريف أنه حصر التمويل فقط على أن يكون بين شخصين دون أن يشمل التمويل الذي قد يكون من الدولة أو من المؤسسات المالية والمصرفية.

[3] منذر قحف ، معالجة العجز في الميزانية العامة ، مجلة بحوث الإقتصاد الإسلامي ، الجمعية الدولية للإقتصاد الإسلامي /مج 1، عدد 1، ص 11

[4] محمد فهيم خان ، إقتصاديات مقارنة لبعض وسائل التمويل الإسلامي ، مجلة دراسات إقتصادية إسلامية ، مج 1، عدد 1، ديسمبر 1994م ، ص . 49

وتستند هذه الخاصية إلى القاعدة الإسلامية الخاصة بحرمة الربا و حرمة التعامل به والمتمثلة بقوله عز وجل **"وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** [1] ، وتعد الخاصية الاولى والرئيسة للمصرف الاسلامي وبخلافه يصبح هذا المصرف كأي مصرف تقليدي آخر .ذلك ان المصارف الاسلامية تعد الفائدة ربا والربا حرمه الاسلام وشدد في تحريمه وتوعد متعامليه بحرب من الله ورسوله ، وآية ذلك قوله تعالى **":يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ "** [2] ، ويستعاض عن الفائدة بترتيبات تقاسم الربح والخسارة ، حيث عائد الاصول المالية التي تحتفظ بها المصارف الاسلامية غير معروف ، ولا يجوز تحديد العائد الفعلي الا بعد انتهاء تنفيذ المعاملات ، على اساس الارباح الفعلية التي تراكمت نتيجة لأنشطة قطاعية حقيقية امكن تحقيقها من خلال الاستخدام المثمر للاصول .[3]

**الخاصية الرابعة :توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي** ؛ من أهم الخصائص التي يجب أن تميز التمويل الإسلامي الاستثماري للمشروعات الصغيرة هو توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي الذي يهدف إلى إمتزاج عناصر الإنتاج ببعضها البعض وبالتالي فإن أي ربح ينتج عن هذا الاستثمار يكون ربح حقيقي يظهر في زيادة عناصر الإنتاج ، مما يبين لنا قدرة مصادر التمويل الاستثماري الإسلامية على تنمية طاقات المجتمع وموارده وقدراته .[4]

**الخاصية الخامسة :العمل والاستثمار في الاوجه الحلال** ؛ و معناه الإلتزام بالعمل والاستثمار الحلال ، و الإبتعاد عن كل ماله صله بالحرام ؛ فلا يجوز –مثلا –تمويل انتاج السلع والخدمات المحرمة كالخمور ولحم الخنزير والملاهي ولعب القمار ...وغيرها ، وبدلا من ذلك عليها ولوج نشاطات انتاج السلع والخدمات التي تشبع حاجات الإنسان المسلم .[5]

### 3. أساسيات التمويل الإسلامي

من أبرز أساسيات التمويل الذي يقوم به نظام الإقتصادي الإسلامي ما يلي :

**البند الأول :الصدق** ؛ حث الإسلام على الصدق و أكد على إلتزامه ، فهو الخلق التي تنشأ عنه الفضائل و في الأمر بالصدق يقول الله تعالى " **:يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ** ."[6]

و يرشد النبي صل الله عليه و سلم المتعاملين إلى أهمية الصدق وأثره قائلاً **"الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا ، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا ، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا** [7] " . إن الصدق في المعاملة وبيان ما في السلعة سبب

---

[1] سورة البقرة ، الآية .. 275

[2] سورة البقرة ، الآية 278، الآية 279

[3] لوقا اريكو وميترا فارهباخش ، "النظام المصرفي الاسلامي :قضايا مطروحة بشأن قواعد الاحترا ز والمراقبة "، ورقة عمل ، صندوق النقد الدولي ، 1998، ص. 8

[4] نفس المرجع السابق .

[5] حسين محمد سمحان ، "معايير التمويل والاستثمار في المصارف الاسلامية "، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، العدد 2، 1996، ص51

[6] سورة التوبة ، الآية 119

[7] رواه البخاري .

للبركة في الدنيا والآخرة ،كما أن الغش و الكذب و الكتمان سبب محق البركة و زوالها و هذا شيء محسوس في الدنيا ، فإن الذين تنجح تجارتهم وتروج سلعهم هم أهل الصدق و المعاملة الحسنة ، و ما خسرت تجارة و فلست إلا بسبب الخيانة. [1]

**البند الثاني :الأمانة** ؛ تعتبر الأمانة الضمانة الأكيدة لنجاح العمل المالي و بإنعدامها أو نقصها تنشأ مشاكل التعثر المالي وهدر الفوائض المالية و الإفلاس ، و الأمانة في الإسلام قيمة مطلقة ينبغي على المرء أن يلتزمها في كل الظروف و حديث "**أد الأمانة إلى من إئتمنك و لا تخن من خانك** " [2] ، حيث يبين هذا السمو في التعامل الإسلامي و يبين الإلتزام الخلقي القوي الذي ينبغي أن يتوفر لدى المؤمن خلافاً للمذهب النفعي )البراغماتي (الذي يجعل الأخلاق حسنة إذا كانت ذات نفع مادي .

إن أداء الأمانة و رد الحقوق إلى أصحابها من الواجبات المفروضة في الإسلام .وفي ذلك يقول الله تعالى ":**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا** " ... [3] . و في الحث على التمسك بالأمانة و تبين فضل الشريك الأمين الموعود بمعية الله سبحانه تعالى له بالتوفيق و الرعاية ، جاء الحديث الشريف " :إن الله تعالى يقول :**إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَإِذَا خَانَهُ خَرَجْتُ مِنْ بينهم** " [4] ، و لأن بعض المعملات المتعلقة بالمبيع في بعض التعاقدات لا يمكن التأكد منها قبل العميل و إنما يعتمد فيها على ثقة البائع ،فإن الشرع الحكيم شدد على البائع بإلتزام الأمانة و تبيين كل ما شأنه التأثير على قرار المشتري في إنفاذ البيع ، بل جعل للمشتري حق فسخ البيع و إسترداد الثمن إذا تبين له عدم إلتزام البائع بالأمانة . [5]

**البند الثالث :العدل** ؛ يقر الإسلام أن العدل هو أساس توازن هذا الكون و مطلب أساسي لإستقرار العيش و إستمرار الحياة و لذلك حرم الله سبحانه و تعالى الظلم على نفسه و جعله محرماً بين عباده و أمر بالعدل فقال جل و علا " :**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**"[6] .

و حرم الإسلام كل المعاملات المشتملة على ظلم لأحد الطرفين و من أبرز تلك المعاملات المحرمة التعامل بالربا أخذاً و عطاءاً ، و لذلك يقرر القرآن الكريم أن المقرض ليس له إلا رأس ماله و يأمر المقترض برد ما أخذ بدون زيادة و يبين بأنه بذلك لا يكون ثمة ظلم لكلا الطرفين ، يقول الله تعالى "**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ، فإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ** " [7] .

---

[1] يوسف إبراهيم يوسف ، النفقات العامة في الإسلام "دراسة مقارنة "، دار الثقافة ، قطر ، 1988م ، ط 2، ص . 19

[2] رواه أبو داوود .

[3] سورة النساء ، الآية . 58

[4] رواه أبو داوود

[5] عبد الحميد البعلي ، الأخلاق المهنية في المؤسسات المالية الإسلامية ، اللجنة الإستشارية العليا على إستكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، ط 1، 2006م ، ص 56 .

[6] سورة النحل ، الآية 90

[7] سورة البقرة ، الآية 278، 279

إن من علل الرأسمالية الملحوظة بوضوح هذه الآونة إنعدام العدل و شيوع الظلم الناتج عن الإحتكام إلى قوى السوق المادية المفتقرة إلى ضوابط تضمن حقوق الفقراء و العمال و الذين لا يملكون النفوذ ، و أدوات أسواق المال في النظام الرأسمالي مثل )الفائدة ، تكلفة إقتراض رأس المال و الإحتكار في التسعير ، و الأجور غير العادلة في سوق العمل و عدم العدالة في توزيع الثروات و عدم توفر فرص المنافسة العادلة بين أفراد المجتمع (، كل هذه الظواهر تبين غبن الأطراف الأضعف في المعادلة و عدم إستيفائها حقوقها[1].

إن الإسلام حين دعا إلى عدم جعل المال دولة بين الأغنياء فإنه سد كل الطرق المؤدية إلى ذلك ووضع الضوابط الكفيلة بإعادة توزيع الثروة بين أفراد المجتمع ، و يكمن المنطق الذي حدا بالأديان بما في ذلك الإسلام إلى تحريم الفائدة في أنها تعرض آثار كارثية على المجتمعات الإنسانية بتعزيز الميل إلى تراكم الثروة في أيدي قلة من الناس ، و يقود ذلك إلى تزايد الدئم في حصة رأس المال المتحرر من مخاطر مقابل رأس المال المخاطر ، ما يؤدي إلى فشل الأعمال و البطالة و في النهاية إلى عدم المساواة في الدخل والثروة، ولا بد أن ينتهي ذلك إلى أزمة إجتماعية و فوضى إقتصادية ، و يعارض الإسلام الإستغلال بكل أشماله و يقف إلى جانب التعاملات المنصفة بين كل البشر .

**البند الرابع** :**الوفاء بالعهد** ؛ تكمل النفس البشرية بعبوديتها لله و حسن معاملتها مع الخلق ، و شرع الله لعباده الأخذ بمعالي الأمور و النهي عن سافلها [2] ، و الوفاء من الأخلاق الكريمة ومن صفات النفوس الشريفة ، وهو من أسس بناء المجتمع و إستقامة الحياة ، و هو الإعتراف بالفضل ورد الجميل لمن أسدى إليك معروفا أو أمد إليك يدًا ، و أعظم عهد يجب الوفاء به :الوفاء مع الله بأن يعبد و حده لا يشرك به شيئا ، كما قال سبحانه **"وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ "** [3]

إن طبيعة التعاملات المالية و ظروف التجارة المعاصرة تقتضي إتمام كثير من المعاملات عبر أكثر من مرحلة و دفع القيمة بأقساط وليس دفعة واحدة و في بعض العقود يتم الشروع في التعامل عند إبداء العميل نية في إجراء صفقة معينة و إعطائه وعداً بإتمام العقد كما في بيع المرابحة *الذي تجريه المصارف الإسلامية .

لقد أكد الإسلام على الوفاء بالعهد ، قال الله تعالى **":وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً "** [4] . و أوصى الله عزوجل بالوفاء بالعقود ، قال تعالى **" :يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ "** [5] ، وحتى في الحالات التي يمكن التملص فيها من القيود النظامية فإن الضمير الخلقي المنبعث من الوازع الديني يمثل الرقيب الذاتي الذي يدفع المؤمن إلى الوفاء بكل أمانة بكافة

---

[1] محمد أيوب ، النظام المالي في الإسلام ، الطبعة العربية ترجمة عمر الأيوبي ، لبنان . بيروت ، أكاديمية انترناشيونال ، 2009م ، ص . 44

[2] :متوفر في الموقع الإلكتروني . 2هـ ، ص 1/1432 / 25 عبد المحسن القاسم ، أهمية الوفاء بالعهد ، خطبة من المسجد النبوي
http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_articles/chain/Khotabol_Haramain_eshrefain/ar_Fulfillment_of_the_Covenant.pdf

[3] سورة البقرة ، الآية . 40

[4] سورة الإسراء ، الآية 34

[5] سورة المائدة ، الآية 1

العهود التي إلتزم بها ، فهي هيئة في النفس راسخة قوامها طهارة النفس و سموها من القدر ، يصدر عنه فعل المحافظة و الإتمام للعهود بكل يسر وسهولة.[1]

**البند الخامس :التراضي** ؛ في الفقه الإسلامي يفترض في العقود أن تتسم بتراضي الطرفين مع الأخذ في الإعتبار توفر الضوابط الشرعية الملزمة لصحة العقد .و إشتراط التراضي إنما هو لإيجاد صيغة تعاقدية تتصف بالعدل و الإنصاف و قطع الطريق على من يستغلون ظروف المضطرين فيفرضون شروطاً مجحفة بحقهم و لذا جاء النهي عن بيع المضطر ، و جاء الأمر الرباني بالنهي عن أكل أموال اناس بالباطل و نبه على أهمية الرضى في العقود ، فقال الله تعالى "**:يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا** "[2] . و قال رسول الله صل الله عليه و سلم " **:إنما البيع عن تراض** "[3]

إن التراضي و طيب النفس يعتبر من المبادئ الأخلاقية التي يتميز بها الإقتصاد الإسلامي و التي تثبت ذاتية هذا الإقتصاد و إستقلاله ، فتنعقد العقود بالتراض الحر بين طرفي العقد و يحرص الفقه الإسلامي على تحقيق الرضا الكامل بالعقد دون الرضا الكافي لإنعقاد العقد ، من أجل ذلك شرعت الخيارات ، و هي عديدة و منها :خيار التعين ، و خيار الشرط ، و خيار الرؤية ، خيار العيب، خيار المجلس ، و الغرض من هذه الخيارات عموماً هو تحقيق الرضا عن بينة و إختيار .وذلك كله على خلاف عقد القرض الربوي في المعاملات الوضعية حيث يملي أحد الطرفين على الآخر شروطه و الآخر يقبل مذعناً ، و إلا فلا يتم العقد ، فالمدين في عقد القرض الربوي الذي هو قاعدة الإقتصاد الربوي في حكم المكره في قبول شرط الدائن .

إن قيام العقود المالية على مبدأ التراضي يحفظ للطرف صاحب الموقف التفاوضي الأضعف حقوقه و كرامته و يعمل على تجسيد قيم الإحترام و حفظ كرامة الآدمية و الحصانة من قيم التنافس الرأسمالي المادية .[4]

**البند السادس :التعاون** ؛ حث الإسلام على التعاون على الخير والبر وتعاضد الجهود في سبيل إعمار الأرض وإصلاح الكون .قال جل وعلا "**:وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى** "[5] ، وحض النبي صلى الله عليه وسلم على التآزر والتعاون بين أفراد الأمة قائلا " **:المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ثم شبك بين أصابعه** "[6] ، ويمتد التعاون على قيم الخير والعدل إلى غير المسلمين أيضاً ، فقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أنه شهد حلف الفضول الذي كان قبل الإسلام وذكر أنه لو دعي إلى مثله لأجاب ,وكان من بنود ذلك الحلف :مناصرة الضعيف من غير سكان مكة ومعاونته على أخذ ماله ممن يماطله في أداء حقه وبعض التوجيهات الشرعية المتعلقة ببعض البيوع تبين مدى عناية الشريعة الإسلامية بالتعاون و محاولة رفع الضرر عن

---

[1] وفاء حيدر شقورة ، الوفاء في ضوء القرآن الكريم ، الجامعة الإسلامية ، غزة. فلسطين ، رسالة ماجستير منشورة في التفسير و علوم القرآن ، 1431هـ ، 2010م ، ص 5

[2] سورة النساء ، الآية 29

[3] رواه ابن حبان

[4] عبد الحميد البعلي ، مرجع سبق ذكره ، ص . 56

[5] سورة المائدة ، الآية . 2

[6] متفق عليه

من احتاج إلى مساعدة بسبب وقوع خسائر ناتجة عن ظروف خارجة عن الإرادة ، وأيضاً دعا الشرع إلى إقالة النادم بيعته [1] ,فقد قال صلى الله عليه وسلم "**من أقال مسلماً أقال الله عثرته يوم القيامة** " [2] .

"وصورة إقالة البيع إذا اشترى أحد شيئاً من رجل ثم ندم على شرائه ,إما لظهور الغبن فيه أو لزوال حاجته أو لانعدام الثمن فرد المبيع على البائع وقبل البائع رده أزال الله مشقته وعثرته يوم القيامة ,لأنه إحسان منه على المشتري . [3]

إن التعاون والسماحة والرفق المتمثل في إقالة البيع يسهم بفعالية في تخفيف الأضرار وإعانة عملاء المبيعات الذين أثرت تداعيات الأزمة المالية على ميزانيتهم المالية بشدة بحيث غيرت ترتيب أولويات الاستهلاك وفي هذه الحالة وجد أحد الأسباب الداعية إلى إقالة البيع وهو انعدام الثمن . [4]

ويمكن الإفادة من قيمة التعاون في معالجة الأزمة المالية العالمية بإعادة المؤسسات المالية إلى وظيفتها الأساسية المتمثلة في نقل الأموال المدخرة إلى أصحاب المشروعات المنتجة والتي بدورها ستساهم في زيادة النشاط الاقتصادي وتشغيل العمالة وأيضاً التعاون على دعم الشركات العاملة في المجال الصناعي والزراعي وتجارة السلع والخدمات ومساعدتها على الخروج من أزمة الركود الاقتصادي و الاضطرار عن الاستغناء عن العمالة بسبب قلة الطلب على المنتجات بالإضافة إلى مساعدة العمال والموظفين الذين كانوا من ضحايا هذه الأزمة التي انتقلت من الأسواق المالية إلى قطاع الاقتصاد الحقيقي عبر توفير فرص عمل أو إعانة مؤقتةّ .

**البند السابع :إتقان العمل و الإبداع العلمي** ؛ عبر استحداث منتجات مالية وابتكار صيغ تمويلية تفي بحاجات العملاء على اختلاف شرائحهم ,والنظام المالي الإسلامي لا يمنع الهندسة المالية التي يهدف منها إلى تطوير وابتكار منتجات مالية بشرط أن تكون منضبطة بالأحكام الشرعية وتحقق مقاصد الشرعية في توزيع الثروة و توفير فرص العمل ونمو الاقتصاد و ترتيب أولويات المجتمع المسلم في تحقيق التنمية البشرية والرخاء الاقتصادي .

إن تميز الفقه الإسلامي بالمرونة التي تظهر في القاعدة الفقهية التي تقرر أن ":الأصل في المعاملات الإباحة "يتيح مجالاً واسعاً أمام خبراء التمويل الإسلامي وفقهاء الشريعة لاعتماد منتجات مالية تواكب المتغيرات وتلبي حاجات الناس وتساعد على تشغيل الفوائض المالية واستثمارها بما يعود بالخير والنفع على الأمة ويحقق مزايا تنافسية للمؤسسات المالية الإسلامية ,كما أن اعتبار القياس أحد الأدلة التي يستدل بها على الأحكام الفقهية بواسطة إعطاء المستجدات أحكام ما يماثلها من الصور في المسائل المنصوص عليها وفق ضوابط مقررة عند أهل العلم يفسح الطريق أمام العلماء الراسخين في تطوير المعاملات المالية بما يحقق مقاصد الشرع في هذا المجال .

**البند الثامن :الإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية** ؛ إن التزام أوامر الله تعالى وتطبيق تعاليم الإسلام في كل شؤون الحياة واجب شرعي مطلوب من المسلم تمثله في كل أحواله ,لأنه ما من أمر إلا ولله تعالى فيه حكم وما من واقعة أو نازلة إلا وفي

---

[1] عبد الحميد البعلي ، مرجع سبق ذكره ، ص . 56

[2] رواه أبو داود

[3] أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، مج 5، ص 237

[4] نفس المرجع السابق ، ص 238

شرع الله جواب عنها ,والتقوى التي هي وصية الله للناس وهي الطريق إلى رضوان الله تعني دوام مراقبة الله تعالى والحرص الشديد على فعل أوامره واجتناب نواهيه وهي جماع الخير كله .في خضم هذه الأزمة المالية فيما يتصل بالجانب التطبيقي للصيرفة الإسلامية ظهر بجلاء سلامة المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الملتزمة بالأحكام الشرعية في هذه الأزمة المالية العالمية وقلة تأثرها بتداعيات الأزمة وتحقق قول الحق سبحانه وتعالى " :**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا** ." [1] ،و في انهيار معاقل الربا ,وقوله تعالى " : **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً** " [2]

ففي سلامة المؤسسات المالية المنضبطة بأحكام الشريعة فإن منشأ الأزمة كان إنما بسبب التعامل بالربا أخذاً وإعطاءً الذي هو أحد الموبقات السبع في الإسلام ومسألة فوائد البنوك بحثها 65عالماً من علماء الفقه وخبراء الاقتصاد من 35دولة في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام 1385هـ 1965 -م وقرروا أن فوائد البنوك من الربا المقطوع بتحريمه بنص الكتاب والسنة والإجماع وأيضاً أفتت بذلك المجامع الفقهية ,وظهر الإعجاز الاقتصادي لتحريم الربا في "أن الاقتصاديات حين تواجه أزمة اقتصادية,فإن الاقتصاديين لا يزيدون في المطالبة بإلغاء دور الفائدة , وقد حدث هذا لمواجهة أكبر أزمة اقتصادية مرت بالعالم الرأسمالي وكان ذلك عام 1930م ، وأيضاً قامت اليابان بتخفيض معدل سعر الفائدة إلى الصفر في التسعينيات لمواجهة الأزمة المالية في ذلك الوقت . [3]

إن التشريع المالي في الإسلام يهدف إلى تحقيق العدل بين الجميع ويحول دون جعل المال دولة بين الأغنياء وبذلك يحقق النشاط الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي و يجمع علماء المسلمين على الرأي القائل بأن الأهداف الرئيسة للسياسة الاقتصادية في مجتمع إسلامي لا بد أن تكون قائمة على قاعدة عريضة من التنمية والعدالة الاجتماعية . [4]

## صيغ التمويل الإسلامي

حيث تختلف صيغ التمويل الإسلامي عن صيغ التمويل في النظام التقليدي و ذلك إنطلاقا من أن أشكال التمويل التي تنعدم فيها الفائدة المصرفية هي فقط الجائزة و المسموحة بها في الشريعة الإسلامية ،وعليه فإن للتمويل الإسلامي مجموعة متنوعة من المعاملات المالية الخاصة بها و التي تناسب كافة الأنشطة سواء أكانت تجارية ، صناعية ، زراعية ، خدمية ، مهنية ، حرفية .

**أولا: الصيغ المعتمدة على فقه البيوع** : و هي **بيع المرابحة و المرابحة للآمر بالشراء ؛ فالبيع لغة يعرف** مقابلة شيء بشيء أو هو مطلق المبادلة و هو من أسماء الأضداد أي التي تطلق على الشيء و على ضده مثل الشراء [5] كما في قوله تعالى " :**وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ** " [6] أي باعوه ، و تعرف **المرابحة** لغة بأنها " :من الربح و هو النماء و الزيادة " [7] **و إصطلاحا** ":بيع يمثل الثمن الأول مع زيادة ربح معلوم "، و هي أحد أنواع بيوع الأمانة التي يجب فيها معلومية الثمن و

---

[1] سورة البقرة ، الآية . 276

[2] سورة الطلاق ، الآية . 2

[3] علي السالوس ، فقه البيع و الإستيثاق و التطبيق المعاصر ،دار الثقافة ، ط 1، 2003م ، ص . 768

[4] نفس المرجع السابق .

[5] حسام الدين موسى عفانة ، بيع المرابحة للآمر بالشراء :دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي ،فلسطين ، ط 1، 1996م ، ص 11

[6] سورة يوسف الأية 20 .

[7] إرشيد محمود عبد الكريم أحمد ، الشامل في معاملات و عمليات المصارف الإسلامية ، دار النفائس ،ط 1، الأردن ، 2001م ، ص 74 .

التكلفة التي تحملها المشتري الأول في الحصول على السلعة .أو هي عبارة عن بيع سلعة بسعر يشمل تكلفة السلعة على التاجر ، مضافاً إليها ربح معلوم . [1] فالمرابحة بيع كالبيوع تحل بما تحل به البيوع ، فحيث يكون البيع حلالاً فهي حلال ، وحيث كان البيع حراماً فهي حرام ، يتم استخدام المرابحة في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة . [2] **أما بيع المرابحة للآمر بالشراء** فالحديث عنه ظهر منذ فترة وجيزة و أول من إستعمله بهذا الشكل هو **سامي حمود** [3] ، وقد شاع إستعمال هذا الإصطلاح لدى البنوك الإسلامية و الشركات التي تتعامل وفق أحكام الشريعة الإسلامية و صارت هذه المعاملة من أكثر ما تتعامل به البنوك الإسلامية .و الحقيقة أن هذا الإصطلاح " بيع المرابحة للآمر بالشراء " إصطلاح حقيقته كانت معروفة عند الفقهاء المتقدمين و إن إختلفت التسمية فقد ذكره محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة و ذكره الإمام مالك في الموطأ .فعرفه العلماء المعاصرون ؛ من بينهم **سامي حمود بقوله** " أن يتقدم العميل إلى المصرف طالباً منه شراء السلعة المطلوبة بالوصف الذي يحدده العميل و على أساس الوعد منه بشراء تلك السلعة فعلاً مرابحة بالنسبة التي يتفقان عليها و يدفع الثمن مقسطاً حسب إمكانياته ".و جاء تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء **في قانون البنك الإسلامي الأردني** بما يلي : " قيام البنك بتنفيذ طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه الثاني بالنقد الذي يدفعه البنك كلياً أو جزئياً ، و ذلك في مقابل إلتزام الطالب بشراء ما أمر به و حسب الربح المتفق عليه عند الإبتداء " . [4]، أما الصيغة الثانية المعتمدة على فقه البيوع و هي ؛ **بيع السلم** الذي يعرف في اللغة بأنه "الإعطاء و الترك و التسليف و هو بيع الدين بالعين" [5]، **أما اصطلاحا** السلم أو السلف هو " بيع آجل بعاجل ، أو بيع شيئ موصوف في الذمة أي أنه يتقدم فيه رأس المال ، و يتأخر المثمن لأجل ، و بعبارة أخرى ؛ هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل" [6] . وقد عرفه **بن قدامة بأنه** ؛ عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمن مقبوض في المجلس ، وهو أحد أنواع بيوع الأجل ، أباحه الشارع لتعلق حاجة الناس به ، فقد يملك الشخص المال في الحال وحاجته إلى السلعة آجلة ، وآخر يحتاج إلى المال في الحال ولديه المقدرة على تسليم تلك السلعة في الوقت المؤجل ، فكان في مشروعية السلم دفع للحاجتين معًا ، وسمي سلمًا لتسليم رأس المال في المجلس ، ويصفه بعض الفقهاء بأنه بيع المحاويج ، لأن صاحب المال في حاجة إلى السلعة ، وصاحب السلعة في حاجة إلى المال قبل وجودها تحت يده

---

[1] عبد الحميد محمود البعلي ، أدوات الإستثمار في المصارف الإسلامي ، الديوان الأميري ، ط 1، الكويت ، 2008م ، ص 83 .

[2] Salman Ahmed Shaikh , A Brief Review & Introduction to Practiced Islamic Banking & Finance, working paper published by University of East, Pakistan, p9 . Electronic copy available at: http://ssrn.com/abstract=1536943

[3] جاء هذا في رسالته الدكتوراه بعنوان )تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع الشريعة الإسلامية (المقدمة إلى جامعة القاهرة ،كلية الحقوق و قد نوقشت في 30. 6. 1976 .و يقول د سامي حمود عن ذلك )وقد كان بيع المرابحة للآمر بالشراء بصورته المعروفة حالياً في التعامل المصرفي كشفاً وفقه الله إليه الباحث أثناء إعداده لرسالة الدكتوراه في الفترة الواقعة بين 1973/1976، حيث تم التوصل إلى هذا العنوان الإصطلاحي بتوجيه من الأستاذ الشيخ العلامة محمد فرج السنهوري رحمه الله تعالى حيث كان أستاذ مادة الفقه الإسلامي المقارن للدراسات العليا بكلية الحقوق بجامعة القاهرة .

[4] حسام الدين موسى عفانة، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[5] البستاني الشيخ عبد الله الوافي، معجم وسيط للغة العربية، بيروت، مكتبة لبنان، 1990 ، ص 291.

[6] وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، دار الفكر، ط 2، سوريا . دمشق، 1985م ، ص 598 .

، لكي يقدمها إلى المشتري في الوقت الذي يتفق عليه .لينتفع المسلم إليه بالمال وينتفع مالك السلم برخص السعر . [1] **و ثبتت مشروعية السلم بالكتاب و السنة** فما روي عن عبد الله بن عباس أنه قال ؛ أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه و أذن فيه ، ثم قرأ " :**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ** " [2]والدلالة في الآية الكريمة أنها أذنت بالدين ، و السلم نوع من الدين فأستدل على جوازه ، إذ إن بضاعة السلم دين مؤجل ثابت في ذمة البائع[3] .

**ثانيا :الصيغ المعتمدة على فقه الشركات** قد يحتاج الراغب في كسب معيشته إلى من يساعده بالمال و العمل أو بأحداهما ، لكنه لا يجد لديه ما يستأجر به من يساعده ، و لا يجد من يقرضه قرضاً حسناً ...أفيترك هو و أمثاله محرومين من كسب معيشتهم أو يسمح لهم بالإقتراض بالربا ؟ لا يرضى الإسلام بأن يبقى الناس محرومين من كسب معيشتهم و لا يسمح بالإقتراض بالربا بل يقدم لهم بديلاً كي يجدوا من يساعدهم بالمال و العمل أو بإحدهما .و ذلك بإباحة الشركة .روى الإمام أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعة قال " :إن الله تعالى يقول :**أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه ، فإذا خانه خرجت من بينهما** [4]. " فالشركة **لغةً** :هي الخلط أو الاختلاط أو المخالطة بين شريكين أو أكثر في شيء معين بينهم . [5]مخالطة الشريكين ، يقال :إشتركنا بمعنى تشاركنا ، و شركته في الأمر ، و شاركت فلاناً :صرت شريكه ، و تشاركنا في كذا :أي صرنا شركاء.[6] و هي الإختلاط أي خلط أحد الماليين بالآخر بحيث لا يمتازان عن بعضعهما .و توزيع الشيء بين اثنين فأكثر على جهة الشيوع . [7] **و الشركة إصطلاحاً** :هي عبارة عن عقد بين شخصين أو أكثر على الإشتراك في رأس المال و الربح ، أو لاستقرار شيء له قيمة مالية بين مالكين فأكثر لكل واحد منهما أن يتصرف فيه تصرف المالك ، و هي من عقود الأمانة التي لا تتطلب الرهن أو الضمانات و يتم فيها تقاسم الربح و الخسارة . أو هي عبارة عن " :الإجتماع في إستحقاق أو تصرف " . [8]**وقال الحنفية** الشركة ؛ عبارة عن عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح ، وهو أولى التعاريف لأنه يعبر عن حقيقة الشركة في أنها عقد .[9]

**أما المضاربة المفضية إلى مشاركة الربح** المضاربة على وزن مفاعلة مشتقة من الفعل ضرب ، و تأتي على عدة معان منها :ضرب بمعنى سار و سافر ، و ضرب بمعنى كسب و طلب ، و المضاربة مشتقة من الضرب في الأرض أو السفر للتجارة

---

[1] العياشي فداد، البيع على الصفة للعين الغائبة وما يثبت في الذمة مع الإشارة إلى التطبيقات المعاصرة في المعاملات المالية، بحث رقم 56، جدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، 2000، ص 58- 59.

[2] سورة البقرة، الآية 282 .

[3] التجاني عبد القادر أحمد، السلم بديل شرعي للتمويل المصرفي المعاصر نظرة مالية ومحاسبية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الإقتصاد الإسلامي، عدد 12، 2000، ص53

[4] رواه أبو داوود .

[5] إرشيد محمود عبد الكريم أحمد ، مرجع سبق ذكره ، 2001م ، ص32 ، أنظر أيضا الفيومي أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ص 311.

[6] الخياط عبد العزيز ، الشركات في الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .لبنان ، ج 1،ط 4، 1994م ، ص 23.

[7] قدامة ، عبد الله بن أحمد المقدسي ، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ، دار الفكر ، بيروت ، ط 1، 1405ه ، ص 3 .

[8] صلاح الشلهوب ، محاضرة في فقه المعاملات المالية الإسلامية .

[9] محمد شيخون ، المصارف الإسلامية دراسة في تقويم المشروعية الدينية و الدور الإقتصادي و السياسي ، الأردن ، دار وائل ، ط 1، 2002م ، ص 120 .

طلباً للرزق الذي يستلزم عادة للسفر . [1] ما **إصطلاحاً** فقد عرف الفقهاء المضاربة بعدة تعريفات تختلف في بعض القيود و تلتقي جميعها على عدة حقائق .فهي أن يدفع رجل ماله لآخر بغرض الإتجار به على أن ما يحصل من الربح بينهما يقسم حسب ما يشترطان ، و هي من عقود الأمانة التي لا تتطلب الرهن أو الضمانات . [2] هذا العقد من أكثر العقود أهمية للنشاط الإقتصادي الذي يعتمد على المشاركة في الربح و الخسارة ، كما كان في الماضي أيضا .فعن طريق هذا العقد يمكن تمويل المشروعات إنتاجية على مستويات حجم مختلفة ، و لقد اعتمدت البنوك الإسلامية منذ قيامها إلى الآن على هذا العقد من جهة تعبئة الأموال القابلة للإستثمار ، و ذلك بعد أن تم تطويره إلى ما يسمى بالمضاربة المختلطة أو الجماعية حتى يتلاءم مع الأعداد الكبيرة من العملاء . [3]

و تقوم المضاربة في جوهرها على تلاقي أصحاب المال و أصحاب الخبرات ، بحيث يقدم الطرف الأول ماله ، و يقدم الطرف الثاني خبرته بغرض تحقيق الربح الحلال الذي يقسم بينهما بنسب متفق عليها . [4] **أما بالنسبة مشروعية المضاربة** : إتفق أئمة المذاهب على جواز المضاربة بأدلة القرآن و السنة و الإجماع و القياس ، إلا أنها مستثناة من الغرر و الإجارة المجهولة . تظهر مشروعيته في القرآن ؛ بقوله تعالى " :**وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ** " [5]، و المضارب :يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله عز وجل، و قوله سبحانه " :**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** " [6] . و قوله تعالى " :**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ** " [7] .فهذه الآيات بعمومها تتناول إطلاق العمل في المال بالمضاربة . **أما المشاركة المنتهية بالتمليك**؛ تعرف المشاركة المنتهية بالتمليك بأنها: نوع من أنواع الشراكة، يعطي فيها المصرف الحق للطرف الآخر بأن يحل محله في ملكية المشروع المستثمر فيه [8].

**أما بالنسبة لصيغة المزارعة و المساقاة المفضية إلى المشاركة في المنتوج ؛ فالمزارعة** ؛ تعرف **لغةً** :مفاعلة من الزرع . [9] و **إصطلاحاً** ؛ هي تسليم الأرض إلى عامل يزرعها أو يعمل عليها مقابل حصة شائعة مقدرة .من الزرع .أي تقديم الأرض إلى من يزرعها مقابل أن يحصل على نسبة من ناتجها الكلي .[10] أو هو " :عقد بين اثنين أحدهما مالك الأرض ، أو صاحب الحق فيها وثانيهما هو عامل الزراعة على أن يدفع الأول أرضه للثاني ليزرعها بحصة شائعة معلومة من نمائها وهو

---

[1] إبن منظور ، معجم لسان العرب ، ج 2،بيروت ، ص 23 .

[2] محمد شيخون ، مرجع سبق ذكره ، ص 111 .

[3] لا يوجد اسم للبحث ، آليات التمويل المصرفي الإسلامي و ضرورة تطويرها ، القاهرة ، ص 5.

[4] موساوي زهية ، خالدي خديجة ، التمويل الإسلامي للمشاريع الإقتصادية :فرص و تحديات ، مجلة الباحث ، عدد 4، 2006م ، ص 2 .

[5] سورة المزمل ، الآية 20.

[6] سورة الجمعة ، الآية 10 .

[7] سورة البقرة ، الآية 198 .

[8] فخري حسن ، بنك التضامن الإسلامي ، التمويل الإسلامي في المصارف التقليدية ، تجربة البنك الأهلي التجاري ، ندوة خطة الإستثمار في البنوك الإسلامية ، الجوانب التطبيقية و القضايا و المشكلات ، البنك الإسلامي للتنمية و مؤسسة آل البيت ، عمان ، 16. 17حزيران ،ص 141- 142 .

[9] البيلي حسن محمد إسماعيل ، التخريج الشرعي لصيغ التمويل الإسلامي ، في وقائع ندوة 29حول "صيغ تمويل التنمية في الإسلام ، الخرطوم . السودان ، 25. 27رجب 1413هـ ، جدة ، المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ، البنك الإسلامي للتنمية .، ص 43 .

[10] سعيد سعد مرطان ، مدخل للفكر الإقتصادي في الإسلام ، ط 3، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1999م ، ص . 98

الزرع سواء كانت آلات الزراعة وتكاليفها أو مدخلاتها كالبذر والسماد والمبيدات الحشرية من مالك الأرض أو من العامل ، **أما مشروعيته المزارعة** تجوز عند جمهور الفقهاء كالمالكية والحنابلة ، وتجوز عند الشافعية تعبا للشجر في المساقاة ومنعها بعضهم ، لأدلة لا تنهض معارضا لعمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم في جميع العصور حتى صار ذلك إجماعا ولأن المزارعة عقد مشاركة وجب بيان مدة المزارعة والزراعات التي يجوز لعامل الزراعة زراعتها وغير ذلك مما يلزم للعمل والمزارعة عقد غير لازم بحيث لا يجبر ما لك البذر على وضع بذره في الأرض لأنه يتلفه وقد لا ينبت زرع فيقع عليه الضرر فوجب أن يكون العقد غير لازم وبعد العمل يكون لازما فإذا مات العامل قام ورثته مكانه ، وانتقلت إليهم حقوق والتزامات العقد وإذا مات صاحب الأرض بقي العقد لازما في حق ورثته .

**بالنسبة لصيغة المساقاة ؛ فلغةً** :، المساقاة ؛ مفاعلة من السقي . و إصطلاحاً ؛ فهي دفع شجر إلى عامل يسقيها نظير جزء من ثمره ، أو تقديم الشجر إلى من يصلحه مقابل جزء من ثمره .[1] **و بالنسبة لمشروعيتها** تجوز المساقاة في جميع أنواع الشجر المثمر ، لإطلاق الأحاديث والأدلة التي وردت في مشروعية المساقاة وبعض الفقهاء خصها بالنخيل و العنب ولا دليل له على التخصيص والمقصود بالشجر هو ما يخرج من الأرض ويبقى مدة سنة فأكثر أما أنواع النباتات التي لا تبقى سنة فليست محلا للمساقاة .[2]

**ثالثا : الصيغ المعتمدة على فقه الإجارة** فهناك صيغة **الإجارة المنتهية بالتمليك ؛ فالاجارة لغة** :هي جزاء العمل أو العوض .[3] والإجارة بكسر الهمزة على المشهور وحكى ضمها وفتحها فهي مثلثة الهمزة وهي مصدر سماعي لفعل أجر ومعناها الجزاء على العمل .[4] **أما الإجارة إصطلاحاً** :عقد على تمليك المنافع و بعوض .[5] أو هي نقل الملكية من خدمة مقابل مبلغ محدد مسبقا .[6] **و حكم الإجارة الصحيحة** :هو ثبوت الملك في المنفعة للمستأجر ، و ثبوت الملك في الأجرة المسماة للمؤجر [7]، أما **حكم الإجارة الفاسدة** أنه إذا استوفى المستأجر المنفعة يجب أجر المثل ، بحيث لا يجاوز به الأجر المسنى أي أن الواجب عند الحنفية هو الأقل من أجر المثل و من المسمى إذا كان فساد الإجارة بسبب شرط فاسد ، لا بإعتبار جهالة المسمى ، و لا بإعتبار عدم التسمية ، فإنه في هاتين الحالتين يجب الأجر بالغاً ما بلغ .[8]

**أما بالنسبة للاجارة المنتهية بالتمليك ؛ فتعرف** التأجير مع الإقتناء ، أو التأجير المنتهي بالتمليك ؛ هو عقد إجارة على أشياء أقساط أجرة يتفق عليها مع إتخاذ إجراء لإنتقال ملكية العين المأجورة إلى ملك المستأجر ، سواء تلقائيا بتمام أداء

---

[1] إرشيد محمود عبد الكريم أحمد ، مرجع سبق ذكره ، ص 150 .

[2] سيف الإسلامي العربي ، أصول التمويل ، محاضرة جامعة اليمن ، 2010م .

[3] عبد الوهاب ابراهيم أبو سليمان ، عقد الإجارة مصدر من مصادر التمويل الإسلامي :دراسة فقهية مقارنة ، بحث رقم 19، ط 2، المعهد الإسلامي للبحوث و التنمية ، البنك الإسلامي ، جدة . المملكة العربية السعودية ، 200م ، ص . 20

[4] عبد الحميد محمود البعلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 224 .

[5] إرشيد محمود عبد الكريم أحمد ، مرجع سبق ذكره ، ص 61 .

[6] Lachemi Siagh ,Les Arcanes De La Finance Islamique , Casbah Editions , Alger , 2012 , p 64.

[7] وهبة الزحلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 759 .

[8] نفس المرجع السابق .

أقساط الإجارة ، و ذلك بنفاذ عقد هبة معلق على هذا التمام بعقد الإجارة أو قبله أو بعده ، أو بالهبة بإبرام عقد هبة عند إنتهاء عقد الإجارة أو بالبيع بثمن رمزي أو حقيقي بإبرام عقد بيع في حينه ، و هذا التأجير يكون بعد ملكية المؤجر للعين فإن كان قبل سمي "التمويل التأجيري " و تكون الإجارة حينئذ من قبيل الإجارة الموصوفة في الذمة .[1] **أما الضوابط الشرعية للإجارة المنتهية بالتمليك** فتتلخص الضوابط الشرعية للإيجار المنتهي بالتمليك بالآتي : [2]أن تكون السلعة المتفق على إجارتها أو بيعها مملوكة للمؤجر أو للبائع وقت التعاقد ؛ و أن تكون مقبوضة و يكون قبضها بالتخلية بين المؤجر و المستأجر بحيث يتمكن من الإنتفاع بها و التصرف فيها ؛ إضافة إلى أن تكون الإجارة فعلية ، و ليست ساترة للبيع ؛ و أن يكون ضمان العين المؤجرة على المالك لا على المستأجر ؛ و يجب أن تطبق على عقد الإجارة المنتهية بالتمليك أحكام الإجارة طوال مدة الإجارة ، و أحكام البيع عند تملك العين ؛ **بالنسبة لعقد الإستصناع** ؛ فيعرف **لغة** مصدر استصنع الشيء ودعا إلى صنعه ، أي طلب الصنع ، و هو عمل الصانع في حرفته . [3] الأصل اللغوي للفظ الإستصناع كما جاء في لسان العرب ؛ صنعه ، يصنعه ، صنعاً ، فهو مصنوع و صنيع :عمله ، و من ذلك قوله تعالى " :**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** " [4]

و إستصنع الشيء :دعا إلى صنعه ، و الصناعة في اللغة هو :طلب عمل الصنعة من الصانع فيما يصنعه . [5] **أما إصطلاحاً** فهو عقد يشتري به في الحال شيء مما يصنع صنعاً يلتزم البائع بتقديمه مصنوعاً بمواد من عنده بأوصاف مخصوصة و بثمن محدد . فالصانع فيه صانع و تاجر في نفس الوقت ، و قيل هو "عقد على شراء العين المصنوعة و العمل من الصانع " . [6]و الأصح عند الحنفية :أنه بيع و لا وعد بيع و لا إجارة ، و أن المعقود عليه هو العين الموصى بصنعها ، لا عمل الصانع ، أي ليس إجارة ، و أن المعقود عليه هو العين الموصى بصنعها ، لا عمل الصانع ، أي ليست إجارة على العمل ، فلو أتى الصانع بما لم يصنعه هو، أو صنعه قبل العقد وفقا للأوصاف المشروطة ، جاز ذلك. [7]

**أما بالنسبة للتكييف الفقهي لعقد الإستصناع** فإختلف الأحناف في التكييف الفقهي لعقد الإستصناع ؛ فقيل : هو مواعدة ، و قيل :هو بيع . و قيل هو عقد على مبيع في الذمة على شرط فيه العمل .وقيل إجارة إبتداء ، و بيع إنتهاء .و جاء في بحث فضيلة الدكتور على محيي الدين القرهداغي ":الاستصناع هو ما إذا طلب المستصنع من الصانع صنع شيء موصوف في الذمة خلال فترة قصيرة أو طويلة ,سواء كان المستصنع عين المصنوع منه بذاته أم لا ,وسواء كان المصنوع منه موجودا أثناء العقد أم لا .فمحل عقد الاستصناع هو العين والعمل معا من الصانع .فالعقد بهذه الصورة ليس بيعا ,ولا

---

[1] عبد الستار أبو رغدة ، البيع المؤجل ، سلسلة محاضرات العلماء البارزين ، رقم 16، البنك الإسلامي للتنمية ، النعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ،ط 2، جدة ، 1424هـ ، 2003م ،ص 39 .

[2] سامر مظهر قنطقجي ، تسعير الإجارة المنتهية بالتمليك :دراسة حالة مصرفي الشام و سورية الإسلاميين ، بحث منشور من قبل الجامعة الإسكندينافية ، ص 2 .

[3] عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي ، المصارف الإسلامية بين النظرية و التطبيق ، دار أسامة للنشر ، الأردن ، 1998م ، ص 560

[4] سورة النمل ، الآية 88 .

[5] محمد بن عبد الله الشباني ، دراسات إقتصادية ..وقفات متأنية مع عمليات التمويل في البنوك الإسلامية ، مجلة البيان ، السنة العاشرة ، العدد 91، ربيع الأول 1416هـ ، أوت 1995م ، ص 16 .

[6] عبد الحليم عطية صقر ، عمليات البنوك من الوجهة الشرعية ، مكتبة القاهرة ، 2003م ، ص 110 .

[7] وهبة الزحيلي ،مرجع سبق ذكره ،ص 633 .

سلما ,ولا إجارة ,ولا غيرها ,وإنما هو عقد مستقل خاص له شروطه الخاصة به ,وآثاره الخاصة به ,ولا ينبغي صهره في بوتقة عقد آخر .فالاستصناع عقد مستقل خاص محله العين والعمل معا ,وبذلك يمتاز عن البيع الذي محله العين ,وعن الإجارة التي محلها العمل ,وعن السلم الذي محله العين الموصوفة في الذمة .[1] **أما بالنسبة لأهمية التمويل بالإستصناع**؛ تتمثل أهمية التمويل بالإستصناع في : [2] أنها تساهم البنوك الإسلامية من خلال هذا التمويل في تطوير قطاع الصناعة ودفع عجلة التنمية الاقتصادية وفق خطط تمويلية لتجسيد المشاريع الإنشائية كالمباني والمجمعات السكنية والتجارية وكافة السلع الصناعية فهو يساهم بحق في عملية التمويل وتحريك السيولة وحل مشاكل التسويق؛ و يساهم في تنمية الصادرات وتقوية التجارة الداخلية والخارجية؛ و يساهم أيضا في حماية المشاريع الصغيرة والمتوسطة وضمان ديمومتها بفتح أسواق جديدة لمنتجاتها وكذلك المنتجات المحلية؛ و يساهم البنك الإسلامي بواسطة هذا التمويل في حل مشكلة الإسكان ببناء المساكن للأفراد والمباني الإدارية للهيئات الرسمية والحكومية أو حتى الخاصة منها .

**رابعا: الصيغ المعتمدة على فقه القرض القرض الحسن** :يعتبر القرض الحسن تمويلا تبرعيا ، لا زيادة فيه ولا منفعة للمقرض سوى البر والإحسان وأضيفت كلمة حسن إلى القرض لكي لا يدخل في هذا المفهوم القرض الذي يجر نفعا أي الإقراض بالربا ، إذ أن القرض في التمويل الربوي مقرون مباشرة بمقابل هذا التمويل وهو سعر الفائدة ، وسوف نتعرض إلى مفهوم القرض الحسن ومصادر أمواله وشروطه وأهميته على النحو التالي **يعرف القرض لغةً** :القطع ، قرضت الشيء ، أقرِضُهُ بالكسر قرضاً :قطعتهُ ، و القرضُ :ما تعطيه من المال لتُقضاه و استقرضت من فلان ، أي طلبت منه القرض فأقرضني .و أقتَرضتُ منه :أي أخذت منه القرض .و القرض أيضاً :ما سلَّفتُ من إحسان ومن إساءة و هو على التشبيه .[3] قال تعالى " :**مَن ذَّا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ** . "[4] و القرض سمي المال المدفوع للمقترض قرضا لأنه قطعة من مال المقرض ، تسمية للمفعول باسم المصدر .[5]

**أما اصطلاحا فالقرض** هو :ما تعطيه غيرك من مال على أن يرده إليك .[6] **فالحنفية** كان كلامهم بالقرض هو ما تعطيه من مثلى لتتقاضاه بمثله أو عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر ليرد مثله [7]**وعرفه المالكية** بأنه :فعل معروف سواء كان بالحلول أو مؤخرًا إلى اجل معلوم وفي قول آخر :دفع المال على وجه القربة لله تعالى لينتفع به آخِذُهُ ثم يردُ له مثله أو عينه ، ومن خصائص هذين التعريفين الاهتمام بميزة المعروف من خلال صيغة الإقراض حيث تكون منفعة القرض عائدة على

---

[1] حسام الدين خليل ، عقد الإستصناع كأحد البدائل الشرعية للأوعية الإدخارية البنكية ، كلية الدراسات الإسلامية ، مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية و التجديد ، القاهرة ، ص 21 .

[2] عبد الله بلعيدي ، التمويل برأس المال المخاطر ، دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة ، رسالة ماجستير ، تخصص شريعة ، 1428هـ. 1429هـ. 2007 2008م ، ص 183- 184.

[3] الفيروز آبادي ، مجد الدين بن أحمد ، القاموس المحيط ، تحقيق بإشراف محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة ، بيروت ، ط 3، 1993م ، ص 840 .

[4] سورة البقرة ، الآية 245 .

[5] وهبة الزحيلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 720 .

[6] بو الحبيب سعدي ، القاموس الفقهي ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2، 1998م ، ص 300 .

[7] إبن عابدين محمد الأمين ، رد المختار على الدار المختار و حاشية إبن عابدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 4، ص 171 .

المقترض وحده فقط دون أن ينتفع المقرض بأي شيء من القرض ، كفائدة وغيرها من المنافع فليس له إلا قرضه ، حيث يرجو فيه خالصًا رضاء الله وأجره ونيل ثوابه . أم بالنسبة **لمشروعية القرض** :القرض جائز بالنسبة للإجماع .[1] أما السنة فما روى عن ابن مسعود أن النبي صل الله عليه وسلم قال " :**ما من مسلم يقرض مسلما قرضا مرتين ،إلا كان كصدقة مرة** "[2] و عن أنس قال :قال رسول الله صل الله عليه وسلم " :**رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوبا :الصدقة بعشر أمثالها ، و القرض بثمانية عشر ، فقلت :يا جبريل ، ما بال القرض أفضل من الصدقة ؟ قال :لأن السائل يسأل و عنده ، و المستقرض لا يستقرض إلا من حاجة** "[3]. **أما بالنسبة للقرض الحسن فيعرف لغة** القرض الحسن هو ما أسلفه و قطعه إنسان لآخر من إحسان و فعل جميل و ما يعطيه شخص لآخر ينقض له .**أما إصطلاحاً** :هو ذلك القرض الذي يمنحه شخص لآخر على نحو مجان ، أي دون أن يتقاضى في مقابل هذا القرض منافع مادية ، وهو الذي يرد إلى المقرض عند حلول الأجل المتفق عليه على أن يكون خال من الفوائد وإذا أستثمر هذا القرض ، ليس للمقرض الحق في المشاركة في الأرباح أو الخسائر وتمنح القروض الحسنة لتخفيف ضائقة مالية بسبب عدم توفر المال الكافي لمواجهتها كالزواج أو بناء السكن أو مدرسة للتعليم إلى غير ذلك لأصحاب الحسابات الجارية لدى البنك الإسلامي فهو يخصص لتفريج كرب الأفراد ولتمويل بعض المشاريع أو الأعمال الصغيرة ولا يتوقع من البنك الإسلامي التوسع في هذا النوع من القروض خاصة إذا كان مبلغ القرض كبيرا أو لأجل متوسط أو طويل ، ذلك أن أموال البنك هي في معظمها أموال المودعين الذين يهدفون من استثمارها الحصول على عائد ملائم ، وإذا قدم البنك الإسلامي قرضا حسنا لأحد عملائه الذي هو في أمس الحاجة إلى التمويل لاستغلاله في مجالات معية فإنه يكون بتقديم ضمانات ) رهن ، كفيل ، وثائق ( ...تأكد جدية المقترض في السداد وفق الشروط التي حددها البنك عدا تحميل العميل المقترض أية فوائد لأن ذلك من الربا الحرام ، أو نسبة من الأرباح ، لأنه تمويل تبرعي .[4]

**أما بالنسبة لشروطه** ؛ فمن أهم شروط التمويل بالقرض الحسن [5] أنه يتم سداد القرض الحسن دفعة واحدة أو على أقساط متساوية متفق عليها وعلى المقترض أن يرد القرض إلى البنك نقدا بنفس العملة التي اقترض بها . و أن يكون عقد القرض الحسن صحيحا إذا كان دون مقابل مادي فيجب أن لا ينص على الزيادة مقابل التمويل أو مقابل الأجل فإذا نص على ذلك أصبح قرضا ربويا لا قرضا حسنا ، لكن يجوز للمقترض أن يعطي المقرض أفضل وأزيد عما اقترضه بلا اشتراط مسبق وعن طيب خاطر، فذلك من باب حسن القضاء الذي حث عليه الإسلام .

---

[1] نفس المرجع السابق .

[2] رواه إبن ماجة و حسنه الألباني .

[3] رواه ابن ماجة.

[4] أحمد حسن ، القرض الحسن حقيقته و أحكامه ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية و القانونية ، المجلد 23، العدد الأول ، 2007م ، ص 3 .

[5] أوصاف أحمد ، الممارسات المعاصرة لأساليب التمويل الإسلامية ، مجلة دراسات إقتصادية إسلامية ، المجلد الأول ، العدد :الثاني ، جوان 1994م ، ص 52 -53 .

**خاتمة:**

نخلص مما سبق أن البديل الإسلامي في تمويل المشاريع الإستثمارية يعتبر الحل الأمثل لتداعيات أي أزمة مالية و اقتصادية لكون البنوك الإسلامية تعمل ضمن قواعد وضوابط الأمن والإستقرار وتقليل المخاطر من حيث قيامها على مجموعة من الأنظمة المتمثلة بالقيم والأخلاق والأمانة والمصداقية والشفافية والتيسير والتعاون والتكامل والتضامن من جهة وكونها تعمل ضمن نظام إسلامي خال من الربا والكذب والمقامرة والتدليس والإحتكار والإستغلال والجشع والظلم وأكل أموال الناس بالباطل ، إضافة إلى كون النظام الإسلامي يقوم على قاعدة المشاركة في الأرباح والخسارة وعلى التداول الفعلي للأموال والموجودات وتحميد نظام المشتقات المالية التي تقوم على معاملات وهمية وقيام بعض شركات الوساطة المالية بالمتاجرة بالديون ,وهذا ماشجع العديد من الإقتصاديين والماليين والمؤسسات المالية في الدول الأجنبية كالمملكة المتحدة وفرنسا وغيرها من الدول الأوروبية بالسير وفق الأنظمة والتشريعات الإسلامية من أجل التخفيف من أثار الأزمات المالية التي أصبحت تهدد أكبر إقتصاد دولة في العالم ألا وهي الولايات المتحدة الأميركية بالأفلاس .

## المراجع

**أولا : القرآن الكريم**

**ثانيا : الأحاديث النبوية الشريفة**

**ثالثا : الكتب و المقالات**


1. إبن عابدين محمد الأمين ، رد المختار على الدار المختار و حاشية إبن عابدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 4.
2. إبن منظور ، معجم لسان العرب ، ج 2،بيروت .
3. أبو الحبيب سعدي ، القاموس الفقهي ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2، 1998م ، ص 300 .
4. أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، مج 5.
5. أحمد حسن ، القرض الحسن حقيقته و أحكامه ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية و القانونية ، المجلد 23، العدد الأول ، 2007م .
6. إرشيد محمود عبد الكريم أحمد ، الشامل في معاملات و عمليات المصارف الإسلامية ، دار النفائس ،ط 1، الأردن ، 2001م .
7. أوصاف أحمد ، الممارسات المعاصرة لأساليب التمويل الإسلامية ، مجلة دراسات إقتصادية إسلامية ، المجلد الأول ، العدد الثاني ، جوان 1994م :.
8. البستاني الشيخ عبد الله الوافي ، معجم وسيط للغة العربية ، بيروت ، مكتبة لبنان ، 1990م .
9. البيلي حسن محمد إسماعيل ، التخريج الشرعي لصيغ التمويل الإسلامي ، في وقائع ندوة 29حول "صيغ تمويل التنمية في الإسلام، الخرطوم . السودان ، 25 27رجب 1413هـ ، جدة ، المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ، البنك الإسلامي للتنمية.
10. التجاني عبد القادر أحمد ، السلم بديل شرعي للتمويل المصرفي المعاصر نظرة مالية و محاسبية ، مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، الإقتصاد الإسلامي ، عدد 12، 2000م .
11. الحبيب غربال ، اقتصاد المقاصد في ضوء الشريعة ، ط 1 ، صفاقس ، 1436 هـ / 2015 م .
12. الخياط عبد العزيز ، الشركات في الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت . لبنان ، ج 1،ط 4، 1994م.
13. .العياشي فداد ، البيع على الصفة للعين الغائبة و ما يثبت في الذمة مع الإشارة إلى التطبيقات المعاصرة في المعاملات المالية ،بحث رقم 56، جدة ، المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ، البنك الإسلامي للتنمية ، 2000م .
14. الفيروز آبادي ، مجد الدين بن أحمد ، القاموس المحيط ، تحقيق بإشراف محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة ، بيروت ، ط 3، 1993م.
15. الفيومي أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، المكتبة العلمية ، بيروت.

16. أميرة عبد اللطيف مشهور ، الاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، مكتبة مدبولي ، ط1 ، 1991 م .
17. حسام الدين خليل ، عقد الإستصناع كأحد البدائل الشرعية للأوعية الإدخارية البنكية ، كلية الدراسات الإسلامية ، مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية و التجديد ، القاهرة.
18. حسام الدين موسى عفانة ، بيع المرابحة للآمر بالشراء :دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، فلسطين ، ط 1، 1996م .
19. حسين محمد سمحان ، "معايير التمويل والاستثمار في المصارف الاسلامية "، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، العدد 2، 1996.
20. خالد سعد محمد الحربي ، حوار الأربعاء ،مركز النشر العلمي ، جامعة الملك عبد العزيز ، ط 1،جدة ، 2009م .
21. سامر مظهر قنطقجي ، تسعير الإجارة المنتهية بالتمليك :دراسة حالة مصرفي الشام و سورية الإسلاميين ، بحث منشور من قبل الجامعة الإسكندينافية .
22. سامي إبراهيم السويلم ، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي ، مقدم إلى أبحاث الإقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز.
23. سعيد سعد مرطان ، مدخل للفكر الإقتصادي في الإسلام ، ط 3، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1999م .
24. سيف الإسلامي العربي ، أصول التمويل ، محاضرة جامعة اليمن ، 2010م .
25. شاه جيهان نقاب كل ، أصول الاقتصاد الاسلامي بين الإعمال و الإهمال ، ورقة بحثية مقدمة لمنتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، دائرة الشؤون الاسلامي و العمل الخيري ، حكومة دبي ،الامارات العربية المتحدة ، 2015 .
26. صلاح الشلهوب ، محاضرة في فقه المعاملات المالية الإسلامية .
27. صلاح بن فهد الشلهوب ، صناعة التمويل الإسلامي و دورها في التنمية ، جامعة الملك فهد للبترول و المعادن، 2007م .
28. عبد الباري مشعل ، آليات التوازن الكلي في الإقتصاد الإسلامي ، أطروحة دكتورا ، تخصص إقتصاد إسلامي ، جامعة أم القرى . المملكة العربية السعودية ، بدون تاريخ .
29. عبد الحليم عطية صقر ، عمليات البنوك من الوجهة الشرعية ، مكتبة القاهرة ، 2003م .
30. عبد الحميد البعلي ، الأخلاق المهنية في المؤسسات المالية الإسلامية ، اللجنة الإستشارية العليا على إستكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، ط 1، 2006م.
31. عبد الحميد محمود البعلي ، أدوات الإستثمار في المصارف الإسلامي ، الديوان الأميري ، ط 1، الكويت ، 2008م .
32. عبد الله محمد الشامي ، الاقتصاد و التمويل الإسلامي بديلان لمعالجة الأزمة الاقتصادية العالمية ، ورقة بحثية مقدمة لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، حكومة دبي ، الإمارات العربية المتحدة ، 2015 م .
33. عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي ، المصارف الإسلامية بين النظرية و التطبيق ، دار أسامة للنشر ، الأردن ، 1998م.

34. عبد الستار أبو رغدة ، البيع المؤجل ، سلسلة محاضرات العلماء البارزين ، رقم 16، البنك الإسلامي للتنمية ، النعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ،ط 2، جدة ، 1424هـ ، 2003م .
35. عبد الله بلعيدي ، التمويل برأس المال المخاطر ، دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة ، رسالة ماجستير ، تخصص شريعة ، 1428هـ. 1429هـ. 2007 2008م .
36. عبد المحسن القاسم ، أهمية الوفاء بالعهد ، خطبة من المسجد النبوي 1/1432 / 25هـ ، متوفر في الموقع الإلكتروني : http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_articles/chain/Khotabol_Haramain_eshrefain/ar_Fulfillment_of_the _Covenant.pdf
37. عبد الوهاب ابراهيم أبو سليمان ، عقد الإجارة مصدر من مصادر التمويل الإسلامي :دراسة فقهية مقارنة ، بحث رقم 19، ط 2، المعهد الإسلامي للبحوث و التنمية ، البنك الإسلامي ، جدة. المملكة العربية السعودية ، 200م .
38. علي السالوس ، فقه البيع و الإستيثاق و التطبيق المعاصر ،دار الثقافة ، ط 1، 2003م .
39. عزيز اسماعيل محمد العزي ، الاقتصاد الاسلامي نظرية أم حقيقة ، بحث مقدم لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ، حكومة دبي ، الامارات العربية المتحدة ، 2015 م .
40. فاطمة الزهراء سبع ،آفاق التمويل الاسلامي في أعقاب الأزمة المالية العالمية 2008 م : الفرص و التحديات ، مع الإشارة إلى نموذج ماليزيا ، رسالة ماجستير منشورة ، كلية العلوم الإقتصادية ، جامعة عمار ثليجي الأغواط ، 2012/ 2013 م .
41. فخري حسن ، بنك التضامن الإسلامي ، التمويل الإسلامي في المصارف التقليدية ، تجربة البنك الأهلي التجاري ، ندوة خطة الإستثمار في البنوك الإسلامية ، الجوانب التطبيقية و القضايا و المشكلات ، البنك الإسلامي للتنمية و مؤسسة آل البيت ، عمان ، 16. 17حزيران .
42. قدامة ، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، بيروت ، ط 1، 1405هـ.
43. لا يوجد اسم للبحث، آليات التمويل المصرفي الإسلامي و ضرورة تطويرها ، القاهرة .
44. لوقا اريكو وميترا فارهباخش ، "النظام المصرفي الاسلامي :قضايا مطروحة بشأن قواعد الاحتراز والمراقبة "، ورقة عمل ، صندوق النقد الدولي، 1998.
45. محسن عبد الحميد ، الاسلام و التنمية الاجتماعية ، دار المنارة للنشر و التوزيع ، جدة – السعودية ، ط1، 1989 م .
46. محمد أنس بن مصطفى الزرقا ، ثنائية مصادر المعرفة في علم الاقتصاد الإسلامي (ورقة موقف )، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السابع للاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز . جدة .
47. محمد أيوب، النظام المالي في الإسلام، الطبعة العربية ترجمة عمر الأيوبي، لبنان . بيروت، أكاديمية انترناشيونال، 2009م.
48. محمد بن عبد الله الشباني ، دراسات إقتصادية ..وقفات متأنية مع عمليات التمويل في البنوك الإسلامية ، مجلة البيان ، السنة العاشرة ، العدد 91، ربيع الأول 1416هـ ، أوت 1995م .
49. محمد شيخون ، المصارف الإسلامية دراسة في تقويم المشروعية الدينية و الدور الإقتصادي و السياسي ، الأردن ، دار وائل

، ط 1، 2002م .
50. محمد عمارة ، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الاسلامية ، ط1 ، بيروت ، 1413 هـ / 1993 م .
51. محمد عمر شابرا ، ماهو الاقتصاد الاسلامي ، بحث نشره المعهد الاسلامي للبحوث و التدبير التابع للبنك الاسلامي للتنمية ، المملكة العربية السعودية ، جدة ، ط 2 ، 2000 م .
52. محمد فهيم خان ، إقتصاديات مقارنة لبعض وسائل التمويل الإسلامي ، مجلة دراسات إقتصادية إسلامية ، مج 1، عدد 1، ديسمبر 1994م .
53. محمد مصطفى غانم ، واقع التمويل الأصغر الإسلامي و آفاق تطويره في فلسطين "دراسة تطبيقية على قطاع غزة "، رسالة ماجستير ، منشورة ،الجامعة الإسلامية ، غزة ، 2010م ، متوفر في الرابط الإلكتروني : http://library.iugaza.edu.ps/thesis/93169.pdf
54. مطلق جاسر مطلق الجاسر ، الاقتصاد الاسلامي و موقعه من العلوم ، بحث مقدم لدائرة الشؤون الاسلامية و العمل الخيري ، منتدى فقه الاقتصاد الاسلامي ،حكومة دبي ، الامارات العربية المتحدة ، 2015 م .
55. منذر قحف ، معالجة العجز في الميزانية العامة ، مجلة بحوث الإقتصاد الإسلامي ، الجمعية الدولية للإقتصاد الإسلامي مج 1، عدد 1.
56. منذر قحف ، مفهوم التمويل في الإقتصاد الإسلامي ، جدة ، المملكة العربية السعودية
57. موساوي زهية ، خالدي خديجة ، التمويل الإسلامي للمشاريع الإقتصادية :فرص و تحديات ، مجلة الباحث ، عدد 4، 2006م .
58. وفاء حيدر شقورة ، الوفاء في ضوء القرآن الكريم ، الجامعة الإسلامية ، غزة . فلسطين ، رسالة ماجستير منشورة في التفسير و علوم القرآن ، 1431هـ ، 2010م .
59. وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر ، ط 2، سوريا . دمشق ، 1985م .
60. . يوسف القاسم ، مبادئ الفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ، ط 1، القاهرة ، 1983.
61. يوسف إبراهيم يوسف ، النفقات العامة في الإسلام "دراسة مقارنة "، دار الثقافة ، قطر ، 1988م ، ط 2.
62. . Lachemi SIAGH ,Les Arcanes De La Finance Islamique , Casbah Editions , Alger , 2012 .
63. . Salman Ahmed SHAIKH , A Brief Review & Introduction to Practiced Islamic Banking & Finance, working paper published by University of East, Pakistan . Electronic copy available at: http://ssrn.com/abstract=1536943

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# قاعدة مراعاة الخلاف وتطبيقاتها في الأحوال الشخصية

## - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري -

الدكتور رصاع موسى، كلية الحقوق والعلوم الإسلامية، جامعة معسكر. الجزائر.

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

يتولى هذا البحث الكشف عن أهمية البناء الفقهي على قاعدة مراعاة الخلاف، والتي تعد من الأصول التي راعاها فقهاء المالكية في اجتهاداتهم، حيث يتلخص مضمون هذه القاعدة –كما سنرى في تعريفها– في كون الفقيه يجتهد في واقعة ما فيعطيها حكما معينا، بينما يكون لمجتهد آخر رأي مخالف له، ويقع الفعل في الواقع على خلاف قول المجتهد الأول، فيراعي رأي مخالفه ويعدل عن موجبات رأيه ومقتضياته في بعض الآثار التي تترتب على ذلك الفعل، وهذا من مرونة وواقعية هذه الشريعة، وهكذا فإنّ الفقيه يقول ابتداء بالدليل الذي يراه راجحا في نظره، فإذا وقع الفعل على مقتضى الدليل الآخر، راعى ما لهذا الدليل من القوة في هذه الواقعة. وهكذا تقوم هذه القاعدة وفق هذا المعنى، على أساس مراعاة الرأي المرجوح بعد وقوع الفعل؛ لأن هذا الرأي قد يُنظر إليه باعتبار آخر فيصبح راجحا بعد الوقوع، بعد أن كان مرجوحا قبل الوقوع، وبهذا المنحى يظهر التأصيل العلمي لفقه الاختلاف، والذي غاب أو كاد يغيب عن حياتنا الفقهية؛ لذلك تشوّفت همّتي للكتابة في هذا الموضوع الحيوي، وقصدت البحث في الدراسة المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون في باب الأحوال الشخصية، حيث لم أعثر – حسبما اطّلعت عليه من البحوث– على دراسة خاصّة في هذا الموضوع، ذي الوجهة المقارنة، في حين نجد الدراسات الفقهية حول قاعدة مراعاة الخلاف متوافرة، كما يُلاحظ في مراجع هذا البحث.

وقد قصدت بهذه الدراسة تقريب المباحث الأصولية والفقهية وتسهيلها لدارسي القانون؛ من أجل الاستفادة من هذا التراث الفقهي العظيم في الدراسات المقارنة، والذي أشاد به المنصفون من علماء الغرب أنفسهم.

ما المقصود بقاعدة مراعاة الخلاف؟، وما مدى أهميتها للمجتهد والناظر في النوازل الفقهية؟، وما هي الثمرة المرجوّة من هذه الدراسة...؟. تساؤلات عديدة لا يمكن للباحث وهو يخوض غمار هذا البحث أن يتجاهلها، بل إن قيمة هذه الدراسة تكمن في مدى الإصابة في الإجابة عنها.

وسوف أتناول هذا الموضوع بالدراسة من جانبين: جانب نظري خاص ببيان مفهوم قاعدة مراعاة الخلاف، وآخر تطبيقي عرضت فيه تنزيل هذه القاعدة في بعض مسائل الأحوال الشخصية في الشريعة والقانون وفق الخطة الآتية:

مقدمة:

المبحث الأول: الجانب التنظيري لقاعدة مراعاة الخلاف.

المطلب الأول: تعريف مراعاة الخلاف.

المطلب الثاني: حالات مراعاة الخلاف.

المطلب الثالث: شروط إعمال قاعدة مراعاة الخلاف.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي لقاعدة مراعاة الخلاف –دراسة بعض النماذج في الأحوال الشخصية–

المطلب الأول: الشروط المقترنة بعقد الزواج.

المطلب الثاني: نكاح الشغار.

المطلب الثالث: الزواج بدون ولي. خاتمة.

## المبحث الأول: الجانب التنظيري لقاعدة مراعاة الخلاف.

### المطلب الأول: تعريف مراعاة الخلاف.

#### الفرع الأول: التعريف اللغوي:

**المراعاة**: المناظرة والمراقبة، يقال راعيت فلانا مراعاة ورعاء إذا راقبته وتأمّلت فعله، وراعيت الأمر نظرت إلى ما يصير، وراعيته لاحظته، وراعيته من مراعاة الحقوق، وفلان يراعي أمر فلان، أي ينظر إلى ما يصير أمره[1].

هذا التعريف اللغوي له صلة قوية بالتعريف الاصطلاحي الآتي بيانه؛ حيث أن الفقيه يلاحظ ويراعي رأي فقيه آخر بوجه من الوجوه.

**والخلاف والاختلاف**: نقيض الاتفاق، وهو أن يأخذ كلُّ واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله وأقواله[2]، والاختلاف أن يكون الطريق مختلفا والمقصود واحد[3].

وبيان ذلك أنّ الاختلاف بين الفقهاء يكون في الوسيلة لا في المقصد، أعني أنهم يختلفون في طريق الاستدلال الذي يسلكه كل فقيه، ومقصدهم واحد يتمثل في الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي للمسألة.

#### الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي:

عُرِّفت هذه القاعدة بعدّة تعريفات[4] أشهرها: تعريف الإمام ابن عرفة[5] –رحمه الله– بأنها: "إعمالُ دليل في لازم مدلوله الذي أُعمِلَ في نقيضه دليلٌ آخر"[6] .

قال العلاّمة الرّصّاع[7] في شرح هذا التعريف المبهم: "قوله: "في لازم مدلوله" أخرج به إعمال الدليل في مدلوله، والدليل هو ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري، والمطلوب هو الدليل، فالنهي الوارد في نكاح الشِّغار دليل[8]، مدلوله تحريم نكاح الشِّغار، ولازم هذا الدليل فسخه، ودلّ عليه دليل النهي؛ لأنه يدل على فساد المنهي عنه وفسخه، ونكاح الشِّغار إذا وقع يجب فسخه عند مالك بطلاق في رواية، وبغير طلاق في أخرى، ومن خالف مالكا يقول بأنّه لا يجب فسخه، والجاري على فسخه بغير طلاق أنّه لا يلزم فيه طلاق إذا وقع ولا ميراث، وقد وقع لمالك –رحمه الله– أنه يقول يقع الفسخ بطلاق، ويلزم فيه الطلاق

---

[1] – لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت: 329/14. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ط1990/4م، دار الهدى، الجزائر: ص166

[2] – مفردات غريب ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مطبعة نور محمد بكراتشي، 1380هـ-1961م: ص294.

[3] – الكليات، أبو البقاء الكفوي الحسيني الحنفي، طبعة بولاق القاهرة سنة 1253 هـ: ص60-61

[4] – قريب من ذلك تعريف الإمام الرّصّاع بان مراعاة الخلاف هو: "رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قوله المخالف".شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجفان، والطاهر المعموري، ط1993/1م دار الغرب الإسلامي، بيروت: 266/1. وتعريف الفقيه المالكي أحمد القبّاب هو "إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه". المعيار المعرب، أحمد بن يحي الونشريسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1995م: 388/6.

[5] – هو محمد بن محمد بن عرفة، وُلد بتونس سنة 716هـ ، يعد من كبار فقهاء المالكية، تُوفي –رحمه الله تعالى– سنة 802هـ. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت: ص337.

[6] – شرح حدود ابن عرفة: 263/1.

[7] – هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرّصّاع الأنصاري، وُلد بتلمسان سنة819هـ، رحل إلى تونس وتولى القضاء بها، والخطابة والإفتاء بجامع الزيتونة، لُقّب بالرّصّاع نسبة إلى جده الرابع الذي كان نجارا يرصع المنابر، توفي رحمه الله تعالى سنة 894هـ. شجرة النور الزّكية في طبقات المالكية، مخلوف محمد، المطبعة السلفية بالقاهرة 1329هـ: ص260

[8] – يقصد حديث ابن عمر رضي الله عنه: "أنّ رسول الله عليه الصلاة والسلام نهى عن نكاح الشغار"، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الشغار حديث رقم: 4822.

ويقع الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما، فالجاري على أصل دليله ولازم قوله أنه لا ميراث في ذلك. فلما قال بثبوت الميراث فقد أعمل دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشِّغار إذا وقع لدليل دل على ذلك وهو عدم الفسخ، وعدم فسخ النكاح لازمه ثبوت الميراث بين الزوجين، فأعمل مالك رحمه الله دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشِّغار في لازم مدلوله وهو ثبوت الميراث، وهذا المدلول المذكور أعمل مالك رحمه الله دليله في نقيضه وهو فسخ النكاح، وأعمل دليل خصمه في لازم نقيض فسخ النكاح، وهذا معنى قولهم مراعاة الخلاف فيه إعمال دليل كل من الخصمين"[1]

وبيان ذلك أنّ الأصل العام كون الفقيه يحكم بمقتضى اجتهاده الذي أداه إليه الدليل الذي اعتمد عليه، فلا يلتفت إلى قول الغير، والذي يعدّ بالنسبة إليه مرجوح، وقوله هو الراجح في نظره. غير أنه قد يعدل عن ذلك فيترك العملَ بمقتضى قوله ودليله من وجهٍ لِيُعْمِلَ دليل غيره المرجوح عنده، وموجب هذا العدول هو رجحان دليل المخالف في لازم مدلوله، فيكون الفقيه قد سار على وفق دليل غيره في جهة يكون رأي الغير أرجح فيها. وهذا ما يجري عامة في تصحيح العقود إذا كان فسادها مختلَفاً فيه، ومنها نكاح الشِّغار، حيث يقول فقهاء المالكية كل نكاح فاسد اختُلِفَ فيه فإنه يثبت به الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق؛ لأنه بعد وقوعه تعلق به مصلحة كل من الزوجين والأولاد والورثة. وهكذا فإنّ المذهب المالكي يوجب الفسخ ويثبت التوارث إذا مات أحدهما، مع أن الأصل العام عند مالك هو عدم التوارث ما دام الفسخ ثابت، لكنه راعى الخلاف القائل بعدم فسخه، فأخذ بدليل المخالف في لازم مدلوله وهو ثبوت الإرث، والأخذ بدليله الذي يترتب عليه الفسخ، وبذلك يكون قد جمع بين إعمال دليلين في الحكم وإعمال دليل مخالفه في لازم مدلوله.

ونحن إذا رجعنا إلى تعريف ابن عرفة السابق — وباقي التعريفات- ألفيناه ينطبق على حالتين من مراعاة الخلاف، مراعاة الخلاف ابتداء، ومراعاته انتهاء، أو النظر إلى الخلاف قبل وقوع الحادثة، ومراعاته بعد الوقوع، وإن كانت الحالة الثانية هي المرادة عند الإطلاق في المذهب المالكي، أعني أنهم أطلقوا الكلام في رعي الخلاف وهم يقصدون حالة قبل الوقوع، وهو ما سنتناوله في المطلب اللاحق.

**المطلب الثاني: حالات مراعاة الخلاف.**

الحالة الأولى: مراعاة الخلاف قبل وقوع الفعل، أو الخروج من الخلاف:

عرّف الإمام القباب[2] مراعاة الخلاف بقوله: "إعطاء كلّ واحد من الدليلين حكمه"[3]

و المتأمل في هذا التعريف يدرك أنه يصلح أن يُعرَّف به هذه الحالة، وإن كان المؤلف أطلقه في رعي الخلاف ولم يقيده بحالة معيّنة. ومن هنا عرّف أحد الباحثين المعاصرين مراعاة الخلاف قبل وقوع الفعل بتعريف قريب من هذا بقوله هو: "الجمع بين دليلين بوجه من وجوه الجمع، والعمل بمقتضى كل واحد منهما، فعلا أو تركا، احتياطا وورعا"[4] ، إذا فمراعاة الخلاف يراعى فيها إعمال كل واحد من الدليلين المختلفين، والقاعدة أنّ إعمال الدليل أولى من إهماله.

---

[1] – شرح حدود ابن عرفة: 264/1-265

[2] – هو أبو العباس أحمد بن قاسم الفاسي، المعروف بالقباب، إمام المغرب وإفريقية في وقته. الديباج المذهب: ص41.

[3] – المعيار المعرب: 388/6.

[4] – مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، محمد أحمد شقرون، ط1/1423هـ-2002م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة: ص74.

هذا والمقصود بمراعاة دليل المخالف في كلام المؤلف "ما يقوى في أحد الدليلين، وتترجح في إحدى الأمارتين قوة ما، ورجحانا لا ينقطع معه تردد النفس وتشوفها إلى مقتضى الدليل الآخر. فهنا تحسن مراعاة الخلاف؛ إذ يعمل المجتهد ابتداء بالدليل الأرجح؛ لمقتضى الرجحان في غلبة ظنه، فإذا وقع عقد أو عبادة على مقتضى الدليل الآخر، لم يفسخ العقد ولم تبطل العبادة؛ لوقوع ذلك على موافقة الدليل له من القوة ما لم يسقط اعتباره جملة"[1]

و يمكن للباحث أن يركّب من تعريف الإمام القباب تعريفا خاصا بهذا النوع، وهو: "إعطاء كلّ واحد من الدليلين حكمه ابتداء، خروجا من الخلاف".

من صور ذلك "أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مباح أو حرام؟ فالورع والاحتياط الترك.

أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مباح أو واجب؟ فالورع والاحتياط الفعل.

أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مندوب أو حرام؟ فالورع والاحتياط الترك.

أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مكروه أو واجب؟ فالورع والاحتياط الفعل.

أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مكروه أو واجب؟ فالورع والاحتياط الفعل.

أن يختلف العلماء في فعل، هل هو مشروع أو لا؟ فالورع والاحتياط الفعل"[2].

فالحاصل من ذلك أن يكون مقتضاه آتياً على وفق قاعدة الاحتياط، بعد أن يظهر للمجتهد بعد اجتهاده قوة مأخذ مخالفه وصحة دليله، بحيث يراعي قول غيره قبل وقوع الفعل؛ وهذا كله من أجل الخروج من الخلاف "مثال ذلك أن يترجّح دليل الإباحة عنده، ومذهب غيره التحريم، فإن توسّط الأمر قال بالكراهة، كما توسطوا في المشهور في الماء المستعمل بأنه مكروه للخلاف؛ توسطا بين القول بنجاسته وبين القول بأنّه طاهر غير مطهر"[3]

هذا وقد ذكرنا سابقا أن تعريف الإمام ابن عرفة يصلح هو الآخر أن نعرّف به هذا النوع، خاصة إذا أضفنا إليه قيد "ابتداء"، فيصير الحد كالآتي: "إعمالُ دليل في لازم مدلوله الذي أُعمِلَ في نقيضه دليلٌ آخر، ابتداء"

الحالة الثانية : مراعاة الخلاف بعد الوقوع : وهي المشهورة عند إطلاق مصطلح مراعاة الخلاف، وهكذا فإن التعريفات السابقة سيقت لبيان هذه الحالة، وإذا أردنا الضبط أكثر أضفنا قيد انتهاء، فيصبح التعريف كالآتي: "إعطاء كلّ واحد من الدليلين حكمه انتهاء"، حيث يراعي الفقيه الخلاف بعد وقوع الفعل، فيكون للفعل بعد الوقوع حكم مغاير لحكمه قبل الوقوع، حيث يرجّح المجتهد في المسألة الحكم الأصلي مستندا إلى دليله، بناء على ما ذهب إليه ابتداءً ، فإذا وقع الفعل بخلافه راعى دليل غيره المرجوح عنده لوجه يقتضي رجحان دليله في تلك الحالة.

قال الإمام القباب: "فاعلم أن مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب، فيقول ابتداء بالدليل الذي يراه أرجح، ثم إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر، راعى ما لهذا الدليل من القوة"[4]

---

[1] – مراعاة الخلاف وأثره في الفقه الإسلامي، مختار قوادري، رسالة ماجستير، سنة 2000م: ص52.

[2] – الفروق، شهاب الدين القرافي، دار المعرفة، بيروت: 4/211-212.

[3] – كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، ابن فرحون المالكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1995م: ص168.

[4] – المعيار المعرب: 6/388.

**المطلب الثالث: شروط إعمال قاعدة مراعاة الخلاف.**

ذكر العلماء شروطا متعددة لهذه القاعدة، ونحن نجملها فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الذي يراعي الخلاف مجتهدا: حيث ذكر العلماء أنّ من شروط الاجتهاد "معرفة الإجماع والاختلاف...ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف"[1]، فلابد لمن ينظر في الاختلاف أن يكون من المجتهدين؛ لأنه يباشر أقوال العلماء وأدلتهم، ويرجح بينها، قال الإمام الشاطبي[2]: "مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنّما معناها مراعاة دليل المخالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة، ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتيا بالمشهور منها"[3]

الشرط الثاني: أن تكون المسألة – التي يراعى فيها الاختلاف– مختلفا فيها: وهذا أمر بديهي فإن المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها الاختلاف، والمسائل المختلف فيها التي تجري فيها هذه القاعدة هي ما كانت أدلتها ظنية تحتمل وجوها من الأحكام، أما الأدلة القطعية التي لا تحتمل التأويل فلا مجال للاختلاف فيها، بله تطبيق هذه القاعدة. قال الإمام الشاطبي: "فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يُراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفا فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه، فإنّه يثبت به الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق...بخلاف المسائل المتفق عليها فإنّه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف"[4]

الشرط الثالث: أن يكون الدليل المراعى قويا: فإن كان الدليل ضعيفا فلا يُلتفت إليه؛ لأنّ الأصل الذي بنى عليه المخالف الحكم المستنبط غير معتبر مطلقا عند المراعي للخلاف، ذلك أن المراعى في قاعدة مراعاة الخلاف ليس كل خلاف ، وإنما العبر بقوة الدليل، ومن هنا " لم يُراع مالك كل خلاف، وإنّما راعى خلافا لشدة قوته"[5]

---

[1] – قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني، ط1/1418هـ-1997م، دار الكتب العلمية، بيروت: 306/1.

[2] – هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، الشهير بالشاطبي، له مؤلفات جليلة منها: الموافقات، والاعتصام، توفي –رحمه الله تعالى– سنة 790هـ. ينظر: شجرة النور الزكية: ص231.

[3] – الفتاوى للإمام الشاطبي، جمع وتحقيق محمد أبو الأجفان، طبع بتونس عام 1984م: ص119.

[4] – الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، ط1/1411هـ-1991م، دار الكتب العلمية، بيروت: 150/4.

[5] – البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ط1/1414هـ-1994م، دار الكتب العلمية، بيروت: 310/8.

## المبحث الثاني: الجانب التطبيقي لقاعدة مراعاة الخلاف، دراسة بعض النماذج.

سنتناول في هذا المبحث الجانب التطبيقي لهذه القاعدة في باب الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، وفي قانون الأسرة الجزائري، ونحن نختار بعض المسائل الفقهية المنتزعة من قاعدة مراعاة الخلاف، الخاصة بأحكام الزواج؛ بحيث تُجعل مثالا يُحتذى به في غيرها من المسائل، إذ المقام لا يسع لعرض جميعها.

القاعدة عند المالكية "أنّ كلّ ما اختلف الناس فيه من النكاح، حتى أجازه قوم وكرهه قوم، أن يلحق فيه الطلاق ويكون فيه الميراث" [1] كما في نكاح الشِّغار، وهذا كله مراعاة لمن يقول بصحته من الفقهاء، ويظهر للباحث أن هذا المنحى الاجتهادي يتوسم منهج الوسطية، حيث يراعي الفقيه الذي يُعمل هذه القاعدة قول المخالف له في مذهبه، وذلك من خلال توسطه في الأحكام، فيأخذ بطرف من مذهبه، وبطرف آخر من مذهب المخالف.

وفي بعض الحالات تؤدي مراعاة الخلاف إلى تصحيح العقد وإبقائه على حاله كما في النكاح بدون ولي؛ حيث تستحق الزوجة المهر والميراث عند المالكية إذا تزوجت بغير ولي ؛ فإن الإمام مالك –رحمه الله– مع قوله بفساد النكاح دون ولي، يراعي الخلاف عند نظره فيما يترتب عليه بعد الوقوع ؛ إذ التّفريع على البطلان الراجح عنده يؤدي إلى مفسدة وضرر أقوى من مقتضى النَّهي على ذلك القول.

وهذه بعض المسائل التي روعي فيها الخلاف في باب الزواج:

### المطلب الأول: الشروط المقترنة بعقد الزواج.

يمكن تقسيم الشروط المقترنة بالعقد إلى ثلاثة أقسام[2] :

القسم الأول : الشروط التي توافق مُقتضى العقد، كاشتراط الزوجة على زوجها في عقد الزواج أن ينفق عليها، أو أن يدفع لها مهرا محددا، أو أن يعاشرها بالمعروف... وهذه الشروط يجب الوفاء بها باتفاق العلماء، حيث تثبت بمطلق العقد، فاشتراطها وعدمه سواء، لأن ما يوجبه الشرط يثبت بالعقد قبل الاشتراط.

القسم الثاني : الشروط التي تنافي مقتضى العقد وتخالف مقاصده، تعد باطلة، ويبطل معها العقد عند جمهور الفقهاء، في حين ذهب فقهاء الحنفية إلى أنّه يُلغى الشرط ويبقى العقد صحيحا؛ لأن القاعدة المقررة عندهم أنّ الزواج لا يبطل بالشروط الفاسدة، وإنّما تؤثر الشروط في صحة العقد؛ لأنّها تلغي الحكم الأصلي للعقد، كما تنافي حكمة تشريع العقد، مثل اشتراط الزوج ألا ترثه الزوجة، أو ألا يدفع لها مهرا، كما في نكاح الشِّغار – الآتي بيانه–، أو اشتراط المرأة أن يطلق ضرتها...

القسم الثالث : الشروط التي ليست من مقتضى العقد، ولا تخالفه، ولكن فيها مصلحة ومنفعة للزوجين أو لأحدهما، مثل : اشتراط الزوجة الإقامة في بلدها، أو اشتراط عدم الزواج عليها، أو أن تشترط عليه خروجها إلى العمل بعد الزواج ... وهذا القسم محل خلاف بين الفقهاء، حيث ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلى إلغاء مثل هذه الشروط، أما الحنابلة فقد قالوا أنّ هذه الشروط صحيحة لازمة يجب الوفاء بها.

---

[1] – يُنظر: المدونة، رواية الإمام سحنون عن ابن القاسم عن الإمام مالك، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية :3/3.

[2] – يُنظر: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، أبو زهرة، دار الفكر العربي: ص185-186. بحوث مقارنة فس الفقه الإسلامي وأصوله، د/محمد فتحي الدريني، ط1/1414هـ-1994م، مؤسسة الرسالة، بيروت: 2/416-417. أحكام الأسرة في الإسلام، مصطفى شلبي، ط2/1397هـ-1977م، دار النهضة العربية، بيروت: ص154-156.

**مراعاة الخلاف في هذه المسألة:**

يرى الإمام مالك –رحمه الله– أنّ الشرط الذي لا دليل عليه، وليس جزءا من مقتضى العقد ولا يؤكده، لا يجب الوفاء به. ولكنه يرى أنّه يستحب الوفاء به، فهو يرى أنّ الوفاء غير لازم، ولكنه مندوب، ويرى مع ذلك أنّ الاشتراط معيب، وأنّ على مريد الزواج أن يحسن الاختيار فيستغني عن الاشتراط[1] ، يقول الفقيه ابن رشد[2]: "وتُكره الشروط في النكاح، وقد قال مالك –رحمه الله تعالى– أشرت على قاضٍ منذ دهر أن ينهى الناس أن يتزوجوا على الشروط، وأن لا يتزوجوا إلا على دين الرجل وأمانته"[3]

هذا ووجه مراعاة الخلاف في ذلك أن فقهاء المالكية الذين ألغوا هذا الشرط ولم يلتزموا به، راعوا خلاف الحنابلة القائلين بمشروعية هذا النوع من الشروط ووجوب الوفاء بها، حيث توسطوا فقالوا باستحباب الوفاء بها، رغم أنّها عندهم غير صحيحة ، "وذلك كما لو اشترطت المرأة في عقد النكاح على الرجل أن لا يسافر أو لا يتزوج عليها، فإنّ الرجل حينئذ إنّما يستحسن له شرعا أن يفي بهذه الشروط ما استطاع، لكن لا يجب عليه القضاء ولا يُجبر عليه قضاءً؛ لأنّ الشرع أطلق له حرية السعي والسفر والانتقال، إذ هو أعرف بمواطن رزقه وتتبع حاجاته، كما أطلق له حق التزوج بحدود رسمها له"[4]، وإنّما لم يلزم الوفاء عندهم لما فيه من التحجير على العاقد.

**الإشتراط في قانون الأسرة الجزائري:**

بقي أن نبحث عن حكم هذه المسألة في قانون الأسرة الجزائري، وذلك في ضوء قاعدة مراعاة الخلاف، حيث تنص المادة 222 من (ق.أ.ج) على أنه:" كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية."، و بناءً على ذلك فإن المشرع الجزائري عند طرح القضية عليه، مطالب أن يبحث عن الحكم الخاص بها في النصوص الواردة في قانون الأسرة، فإذا لم يجد حكمها منصوصا عليه في هذا القانون، يرجع إلى أحكام الشريعة الإسلامية. ومن هنا تظهر قيمة هذه الدراسة، مادام أن قاعدة مراعاة الخلاف هي قاعدة شرعية، يمكن استثمارها فيما ذهب إليه المشرع الجزائري.

تنص المادة 19 المعدلة من الأمر رقم 02-05 على أنّ: "للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية، ولا سيما شرط تعدد الزوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون".

نلاحظ أن المشرع الجزائري أخذ بمبدأ حرية الاشتراط في عقد الزواج، وهو ما ذهب إليه فقهاء الحنابلة، وذلك بشرط ألّا تتصادم تلك الشروط مع نصوص هذا القانون، كما أن حق الاشتراط ليس مقصورا على أحد طرفي العقد، بل أنه حق يتمتع به كل من الزوجين ، كما أنّ الاشتراط يكون إمّا من خلال عقد الزواج نفسه، أو من خلال عقد رسمي لاحق، وهو تأكيد من المشرع على ضرورة الالتزام بالشروط من العاقدين، حيث أنّ هذه الشروط يُنص عليها غالباً في صلب العقد ، ومن أجل ذلك صار لهذه الشروط قوة تأسيسية في إكساب الحقوق لصاحب الشرط في الإلزام والالتزام، والوفاء بتلك الشروط واعتبارها، وهكذا يمكن القول "أنّه يجوز للزوجين الاشتراط، ما لم تخالف هذه الشروط القانون والشريعة الإسلامية، أي ما لم تكن هذه الشروط

---

[1] – المرجع نفسه: ص188.

[2] – هو محمد بن أحمد بن رشد، الشهير بالحفيد، الفقيه المالكي، من مؤلفاته: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، توفي رحمه الله تعالى سنة 595هـ. يُنظر: الديباج المذهب: ص257. شجرة النور الزكية: ص119.

[3] – المقدمات الممهدات، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ط1/1408هـ-1988م، دار الغرب الإسلامي: 482/1

[4] – المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، ط1/1418هـ-1998م، دار القلم، دمشق: 561/1.

باطلة أو ماسّة بالنظام العام، فإن لم تكن كذلك فإنّها مقبولة؛ لأنّ العقد شريعة المتعاقدين (المادة: 106 من ق.م). وعلى هذا الأساس قال الفقهاء بمشروعية اشتراط الرجل على المرأة أن لا يتزوج عليها ؛ لأنّ ذلك لا يتعارض مع مبدأ تعدد الزوجات المشروع في الإسلام، وذلك لأن الأمر ليس واجبا، كما أنّ الشرع أباح للمكلف إنشاء عقد الزواج بالكيفية الشرعية، التي من صورها إنشاء عقد الزواج المقترن بالشرط الذي لا يخالف الشرع في أمره ونهيه"[1].

هذا إذا كانت الشروط لا تتنافى مع عقد الزواج، أما في حالة كونها منافية لمقتضيات العقد فقد أورد المشرع الجزائري نصين أولهما المادة 32 التي تنص على أنه: "يبطل الزواج إذا اشتمل على مانع أو شرط يتنافى ومقتضيات العقد"، حيث رتّب حكم بطلان الزواج في هذه الحالة، وهو في هذا يساير رأي جمهور الفقهاء في الشروط التي تنافي مقتضى العقد في كونها مبطلة للعقد. أما النص الثاني فهو ما تضمنته المادة 35 وجاء فيها ما يلي: "إذا اقترن عقد الزواج بشرط ينافيه، كان الشرط باطلا والعقد صحيحا"، وهنا رتّب المشرع حكم صحة العقد مع إبطال الشرط فقط، وهو ما ذهب إليه فقهاء الحنفية إلى أنّه يُلغى الشرط ويبقى العقد صحيحا. فأنت ترى التعارض بين المادتين مستحكما، والجمع بينهما متعذرا، فمرة جعل العقد باطلا، و مرة أخرى جعله صحيحا والشرط باطلا. فههنا لابد من الاجتهاد الفقهي لرفع هذا التعارض بين نص المادتين.

ونحن نقترح في هذا الصدد من أجل أن يلتئم معنى المادتين، ويُرفع التعارض بينهما، حذف عبارة "أو شرط يتنافى ومقتضيات العقد" من المادة 32 ليصبح نصها كالآتي: "يبطل الزواج إذا اشتمل على مانع"، أمّا ما يتعلق بالشروط المنافية لمقتضى للعقد فتعالجه المادة 35 ، حيث جعل المشرع الشرط باطلا والعقد صحيحا، تماما كما هو مذهب الحنفية، خلافا للجمهور الذين يقولون ببطلان العقد. يقول الدكتور بلحاج العربي تعليقا على لفظ المانع الوارد في المادة: "ونعتقد في هذا الخصوص، أنّ المقصود بكلمة المانع الواردة في نص المادة 32 (ق.أ) ليست تزيدا وإنّما تخص مانع الكفر المتعلق بزواج المسلم بغير المسلمة – ما لم تكن كتابية– وزواج المسلمة بغير المسلم (لتأكيد حكم المادة 5/30 ق.أ المعدَّلة)، قياسا على نية المشرع في النص القديم لنفس المادة، والذي نص فيه على بطلان الزواج للردة، وتكملة لقائمة الموانع المؤبدة والمؤقتة المنصوص عليها في المواد من 23 إلى 30 من (ق.أ). و بالإضافة إلى هذا، فإنّه يمكن أن تنصرف إلى موانع الزواج التي يلزم من توفرها أو إحداها عدم صحة الزواج، بمعنى أنّ الزواج الذي يُبرم مع وجود مانع منه، يكون إما غير منعقد، أي لا يترتب عليه أي أثر (م32 من ق.أ المعدّلة)، أو غير صحيح يجب فسخه (م34 ق.أ)"[2].

إنّ من صور الزواج المقترن بشرط غير صحيح زواج الشغار، وهو موضوع المسألة الآتية:

**المطلب الثاني: نكاح الشِّغار.**

يرجع اختيارنا لهذه المسألة في كونها مرجع الفقهاء في الاستدلال والتمثيل لهذه القاعدة –كما رأينا سابقا في شرح الإمام الرّصّاع لتعريف ابن عرفة لمراعاة الخلاف– فهي بمثابة المسألة الأم لباقي المسائل الفقهية المنتزعة من قاعدة مراعاة الخلاف، كما أنّها من تطبيقات مسألة الشروط المقترنة بعقد الزواج.

[1] – الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، بلحاج العربي، ط2010/6م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: 155/1.

[2] – المرجع نفسه: 154/1.

الشِّغار: نكاح كان في الجاهلية، وهو أن يقول الرجل لآخر: زوِّجني ابنتك أو أختك على أن أزوِّجك ابنتي أو أختي، على أنّ صداق كل واحدة منهما بُضع الأخرى، كأنهما رفعا المهر وأخليا البُضع عنه[1]

اختلفت المذاهب الفقهية في حكم هذا العقد، حيث يرى المذهب الحنفي أن شرط إلغاء المهر في هذا الزواج باطل، ويصحح العقد بفرض مهر المثل، والشروط الفاسدة عندهم لا تبطل العقد، وإنما يلغى الشرط الفاسد وحده ويبقى العقد صحيح، يقول فقهاء الحنفية في تعليل هذا الحكم: "إن متعلق النهي مسمى الشِّغار المأخوذ في مفهومه خلوه عن المهر وكون البُضع صداقا، ونحن قائلون بنفي هذه الماهية وما يصدق عليها شرعا، فلا نثبت النكاح كذلك بل نبطله، فيبقى نكاحا مسمى فيه ما لا يصلح مهرا، فينعقد موجبا لمهر المثل كالمسمى في خمرا أو خنزيرا، فما هو متعلق النهي لم نثبته، وما أثبتناه لم يتعلق به، بل اقتضت العمومات صحته"[2]

وذهب فقهاء المالكية إلى أن هذا العقد باطل يجب فسخه قبل الدخول وبعده، وهو من صور الزواج المقترن بشرط غير صحيح، وقد علمت أنّ الشروط التي تنافي مقتضى العقد وتخالف مقاصده، تعد باطلة، ويبطل معها العقد عند جمهور الفقهاء، يقول الإمام مالك –رحمه الله تعالى– : "يفسخ نكاح الشِّغار على كل حال، أي قبل الدخول وبعده"[3]

أمّا ما يتعلق بموقف المشرع الجزائري من حكم هذا الزواج فإنّه لم يذكر حكمه، ربما اكتفاءً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء الذين يقولون ببطلان هذا الزواج، كما تنص عليه المادة 222 من قانون الأسرة الجزائري. غير أنّه يمكن لنا أن ندرجه في الشروط المنافية لمقتضى للعقد المشمولة بالمادة 35 – بناءً على ما ذهبنا إليه سابقا– حيث جعل المشرع الشرط باطلا والعقد صحيحا، وتخريجا على هذا فإنّ شرط إخلاء العقد من المهر في نكاح الشِّغار باطل، والعقد صحيح، الشروط الفاسدة لا تبطل العقد، وإنما يُلغى الشرط الفاسد ويُصحح العقد، تماما كما هو مذهب الحنفية الذين يقولون أنّ نكاح الشِّغار يصح بفرض صداق المثل، والله أعلم.

**وجه مراعاة الخلاف في هذه المسألة:**

سبق معنا قول الإمام الرّصّاع في بيان طريقة مراعاة الخلاف في هذا الحكم؛ وذلك قوله:

"نكاح الشِّغار إذا وقع يجب فسخه عند مالك بطلاق في رواية (مراعاة لخلاف الحنفية)، وبغير طلاق في أخرى ( وهذه الرواية هي الجارية على أصل دليله). ومن خالف مالكا – يقصد الإمام أبي حنيفة رحمه الله– يقول بأنّه لا يجب فسخه، والجاري على فسخه بغير طلاق أنّه لا يلزم فيه طلاق إذا وقع ولا ميراث، وقد وقع لمالك –رحمه الله– أنه يقول يقع الفسخ بطلاق، ويلزم فيه الطلاق ويقع الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما، فالجاري على أصل دليله ولازم قوله أنه لا ميراث في ذلك. فلما قال بثبوت الميراث فقد أعمل دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشِّغار إذا وقع لدليل دل على ذلك وهو عدم الفسخ، وعدم فسخ النكاح لازمه ثبوت الميراث بين الزوجين"[4]

---

[1] – مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ط1405/1هـ-1958م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر: ص221. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، ط1/1990م، دار النفائس، بيروت: ص263. البهجة شرح التحفة: 507/1.

[2] – رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين بن عمر عابدين، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي أحمد معوض، 1423هـ-2003م، دار عالم الكتب، الرياض: 338/2.

[3] – المدونة: 98/2.

[4] – المرجع نفسه: 98/2.

فقد بيّن رحمه الله أنّ نكاح الشِّغار إذا وقع، تتجاذبه روايتان عند الإمام مالك:

الرواية الأولى: يفسخ نكاح الشِّغار بغير طلاق؛ وهذه الرواية تُحمل على القول الذي لم يُراع فيه الخلاف، وذلك أنّ "النكاح الذي لا يكون فسخه طلاقا، ولا يلحق فيه الطلاق إن طلق قبل الفسخ، إنّما ذلك النكاح الحرام الذي لا اختلاف فيه، مثل المرأة تتزوج في عدتها...لأنّ نكاحه لا اختلاف في تحريمه "لا يقر عليه أهله على حال يكون فسخا بغير طلاق، وما كان فسخه بغير طلاق فلا ميراث فيه، وهو قول أكثر الرواة"[1]

الرواية الثانية: نكاح الشِّغار إذا وقع يجب فسخه بطلاق، مراعاة لخلاف الحنفية[2]، وهو القول المشهور في المذهب المالكي؛ وذلك "أنّ كلّ نكاح اختلف الناس فيه، ليس بحرام من الله ولا من رسوله، أجازه قوم وكرهه قوم، أنّ ما طلّق فيه يلزمه، مثل المرأة تتزوج بغير ولي"[3] ، وهذا المثال هو موضوع المسألة الآتية:

**المطلب الثالث: الزواج بدون ولي.**

اختلف الفقهاء في حكم اشتراط الولي في الزواج، فذهب الإمام مالك إلى أنّه لا نكاح إلا بولي، وأنّ الولاية في الزواج شرط صحة، وبالتالي لا تملك المرأة حق تزويج نفسها، وبه قال الشافعي وأحمد بن حنبل.

أما الإمام أبو حنيفة فيرى أنّه إذا عقدت المرأة العاقلة الراشدة نكاحها بغير ولي، وكان كفؤا وبمهر المثل جاز[4]

هذه الأقوال من المذاهب الفقهية لها سندها من الأدلة الشرعية، والمقام لا يسمح بعرضها جميعا[5] ، والأدلة في ذلك محتملة كما قال ابن رشد، وإن كان قد مال –رحمه الله تعالى– إلى ترجيح مذهب أبي حنيفة، بقوله – بعد أن عرض أدلة الفريقين–: "لكن الذي يغلب على الظن أنّه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبيّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم؛ فإنّ تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإن كان لا يجوز عليه – عليه الصلاة والسلام– تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان عموم البلوى في هذه المسألة يقتضي أن يُنقل اشتراط الولاية عنه ﷺ تواترا أو قريبا من التواتر، ثم لم يُنقل، فقد يجب أن يُعتقد أحد أمرين: إما أنّه ليست الولاية شرطا في صحة النكاح، وإنّما للأولياء الحسبة في ذلك، وإمّا إن كان شرطا فليست من صحتها تمييز صفات الولي وأصنافهم ومراتبهم"[6] .

وقريب من هذا ما ذهب إليه أحد الفضلاء بقوله: "إنّ الزواج حق مشترك بين المرأة ووليها، فلا يصح لواحد منهما أن يستقل به ابتداء، بل لابد من اشتراكهما فيه بتحقق رضائهما معا، فإذا تمّ ذلك قام أحدهما بمباشرته، ولا تُمنع المرأة من ذلك

---

[1] – المرجع نفسه: 2/98-99.

[2] – ذهب فقهاء الحنفية إلى أنّ نكاح الشغار صحيح، والشرط باطل، ويلزم مهر المثل؛ لأنّ هذا النكاح مؤبد أدخل فيه شرط فاسد، والشروط الفاسدة لا تبطل العقد، وإنّما يلغى الشرط الفاسد ويصحح العقد. يُنظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر مسعود بن الكاساني، مطبعة القاهرة: 2/276.

[3] – المصدر نفسه: 2/276 .

[4] – يُنظر: – الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، ط1/1420هـ-1999م، دار ابن حزم، بيروت: 2/686.

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1/1409هـ-1989م، دار الجيل، بيروت: 2/16. – نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط1/1415هـ-1995م، دار الكتب العلمية، بيروت: 6/127

[5] – لذلك آثرنا عدم ذكر هذه الأدلة، واستدلال الفقهاء بها، حيث أنّ هذا الموضوع قد قُتل بحثا، فلا فائدة مرجوة في قتله مرة أخرى. يُنظر في بسط ذلك: بداية المجتهد: 2/17-20 . أحكام الأسرة في الإسلام، مصطفى شلبي: ص259-264 .

[6] – بداية المجتهد: 2/21.

لأن أنوثتها لا تصلح مانعا منه...غاية الأمر أن مباشرة المرأة عقد زواج نفسها غير مستحسن في عرف الناس، فإبقاء لحيائها وصونا لكرامتها تدع ذلك لوليها يتولاه"[1]، وهو الرأي الذي تركن إليه النفس.

**مراعاة الخلاف في هذه المسألة:**

الأصل في المذهب المالكي أن عقد الزواج بدون ولي يجب فسخه مطلقا قبل الدخول وبعده، ذلك أنّ من أركان النكاح عند المالكية الولي، فلا يجوز للمرأة أن تُنكح نفسها، ولا أن يُنكحها من الناس من ليس بولي لها، غير أن حذّاق المالكية راعوا مذهب الحنفية وصحّحوا العقد إذا فات بالدخول، ذلك أن رأي الحنفية وإن كان مرجوحا عند المالكية، إلا أنّه ترجّح بعد الدخول لمصلحة الزوجين، "فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة...وفي الحديث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، باطل، باطل، ثم قال: "فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها"[2]، وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد"[3].

بيان ذلك أنّ الحكم بعد وقوع الفعل يختلف عن الحكم قبل الوقوع؛ اعتبارا للمآل، فقبل الوقوع يُتجنب المحظور، لما يترتب عليه من آثار سلبية، أما عندما تقع الواقعة مخالفة للأصل الشرعي لم يعد التمسك بالمنع يجدي، فذهب المالكية إلى تفادي الخلل الواقع وهو الحرمان من الإرث والفسخ، حيث تثبت حقوق الزوجان والأطفال، كما لو كان الزواج صحيحا. وهذا الاجتهاد مبني على قاعدة مراعاة المآلات، قال الإمام الشاطبي – موضحا هذا الأصل- :" النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام إلّا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، مشروعاً لمصلحة فيه تستَجلب ، أو لمفسدةٍ تدرَأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصِد فيه ، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على خلاف ذلك ، فإذا أطلِق القول في الأول بالمشروعية; فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها; فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية ، **وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية** (كما هو الشأن في هذه المسألة)، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة"[4].

**الولاية في قانون الأسرة الجزائري:**

ذكرنا سابقا أنّ المحققين من فقهاء المالكية راعوا مذهب الحنفية القائلين بجواز أن تباشر المرأة العاقلة الرشيدة نكاحها بنفسها من دون وليها، وصحّحوا العقد إذا فات بالدخول، وهذا ما اتجه إليه المشرع الجزائري، حيث تنص المادة 33 من (ق.أ) في الفقرة الثانية منها: "إذا تم الزواج بدون شاهدين، أو صداق، أو ولي في حالة وجوبه, يفسخ قبل الدخول ولا صداق فيه، ويثبت بعد الدخول بصداق المثل".

---

[1] – أحكام الأسرة في الإسلام، مصطفى شلبي: ص264.

[2] – رواه أبو داود في النكاح، باب في الولي، رقم:2083، والترمذي في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم: 1102، وابن ماجة في النكاح باب لا نكاح إلا بولي،، رقم: 1879.

[3] – الموافقات: 204/4.

[4] – المصدر نفسه: 194/4

غير أنّ المشرع الجزائري ذهب إلى أبعد من ذلك، حينما ذكر في الفقرة الأولى من المادة 11 بأنّه: "تعقد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليها وهو أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص آخر تختاره"، وبهذا النص يكون المشرع قد خالف مذهب جمهور الفقهاء، بل حتى المذهب الحنفي – الذي كرّس مبدأ حرية المرأة في هذه المسألة– لم يسلم من هذه المخالفة، إذ أن هذا الأخير اشترط في صحة هذا الزواج أن يكون بمهر المثل، وأن يكون الزوج كفؤا للمرأة، يقول الدكتور عبد القادر داودي – تعليقا على هذه المادة–:"فقد جعل المشرع العقد للمرأة، وهي التي تتولاه و تباشره إذا كانت راشدة (بلغت 19 عاما) وليس الولي منه إلا الحضور، ثم جاء بما يلغي حتى هذا الحضور الرمزي للولي، حينما جعل كلّ الأشخاص أولياء للمرأة مهما بعدوا عن المرأة، فلا قيمة لمعيار القرابة، ما دام الولي في نظر واضعي هذا القانون هو: أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص آخر تختاره"[1].

أما ما ذكره المشرع في المادة 9 مكرر من أنّه: "يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط الآتية: أهلية الزواج، الصداق، **الولي**، الشاهدين، انعدام الموانع الشرعية للزواج"، فإن شرط الولي هنا شرط شكلي، إذا نظرنا إلى هذه المادة في ضوء المادة 11 التي يمكن اعتبارها نصا في هذا الموضوع، أعني أنّ هذه المادة الأخيرة فسّرت المقصود باشتراط الولي في المادة 9 ، ونحن نقترح على المشرع الجزائري حتى يتفادى هذا الاضطراب، ويسلم من النقد أن يتبنى مذهب الحنفية فهو أسلم، والله تعالى أعلم.

**خاتمة:**

وفي الختام يمكنني تلخيص أهم النتائج المترتبة عن هذا البحث فيما يلي:

أولا: تعتبر قاعدة مراعاة الخلاف من محاسن المذهب المالكي، ولا سيما إذا كان الخلاف قوياً , حيث يظهر فيها الجمع بين الأقوال المختلفة في المذهب , أو بين المذهب وغيره من المذاهب الأخرى.

ثانيا: قاعدة مراعاة الخلاف ترجع عند الإمام مالك –رحمه الله تعالى– إلى العمل بدليل المخالف له والخروج إلى مذهبه، بضوابط وشروط محدّدة وضعها العلماء، لا بما تمليه الأهواء الشخصية، وإنما غايتها رفع الضرر بعد وقوع النازلة، مما قد لا تكون قواعد المذهب وافية برفعه في خصوص تلك النازلة.

ثالثا: مراعاة الخلاف وظيفة الفقيه المجتهد, ومعناها أن يظهر له قوة دليل مخالفه بالنسبة للازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليلا آخر لقوته عنده بالنسبة له ، فيُعمل دليل مخالفه في ذلك اللازم.

رابعا: مراعاة الخلاف ابتداء، أي قبل الوقوع، وذلك كأن يحكم المفتي في مسألة ما بناءً على دليله الراجح بأنها مباحة مثلا، ثم ينتقل عنه إلى الحكم بكراهتها خروجا من خلاف من قال بالحرمة، وهذا النوع هو المعروف باسم الخروج من الخلاف.

خامسا: مراعاة الخلاف انتهاء، أي بعد الوقوع، وصورته أن يحكم المجتهد على مسألة معينة بالتحريم مثل نكاح الشّغار، فيكون الأصل العام إعمال لازمه وتوابعه من الإبطال أو الفسخ أو نحوهما، لكن المجتهد بعد الوقوع، يقطع دليله عن العمل، ويُعمل لازم دليل الخصم من الصحة وثبوت الآثار.

[1] – الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، د/عبد القادر داودي، ط2007/1م، دار البصائر، الجزائر: ص119.

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at http://www.asjp.cerist.dz

# الإرهاب الإلكتروني و انعكاساته على الأمن الإجتماعي

## - دراسة تحليلية-

الأستاذة صباح كزيز جامعة محمد خيضر بسكرة

والأستاذة أمال كزيز جامعة قاصدي مرباح ورقلة

**ملخص:**

يعالج هذا الموضوع ظاهرة الإرهاب الإلكتروني، إذ تعد هذه الظاهرة المتزايدة في العالم إحدى القضايا الرئيسية للمجتمع الدولي، حيث أثبت الواقع العملي أن الدولة لا تستطيع بجهودها المنفردة القضاء على هذه الجرائم المستحدثة مع هذا التطور المذهل في كافة ميادين في الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات، خاصة وأن الجرائم السيبرانية تتميز بالعالمية وبكونها عابرة للحدود فإن مكافحتها لا تتحقق إلا بوجود تعاون دولي.

**الكلمات المفتاحية:** الإرهاب الإلكتروني، الجهود الدولية، الجهود الإقليمية، الأمن المعلوماتي، استراتيجية مواجهة الإرهاب الإلكتروني.

**Abstract:**

This topic deals with the phenomenon of cyber terrorism, as this growing in the world phenomenon is one of the key issues for the international community, where the practice has proved that the state can not single elimination efforts on these novel crimes with this stunning development in all fields in the telecommunications and information technology, especially since the crimes cyber characterized by being universal, cross-border, the control can not be achieved only if there is international cooperation.

**مقدمة:**

بالنظر للإنتشار الواسع و المتسارع للتقنية العالية المتمثلة في الأنظمة المعلوماتية، و التطور الهائل في علم البرمجيات و تزايد الإعتماد على الحاسبات الآلية و شبكة الإنترنت إلى ظهور جملة من الجرائم تعددت صورها و أشكالها أطلق عليها "الجرائم السيبرانية"، التي تعتبر من أخطر التحديات التي تواجه المعاملات الإلكترونية التي ألغت جميع الفواصل بين الدول، لتكون وسيلة مثالية لتنفيذ العديد من الجرائم بعيدا عن أعين الجهات الأمنية لتتغير الجريمة من صورتها التقليدية المادية إلى أخرى معنوية عابرة للدول و القارات. أصبحت الجرائم الإلكترونية تشكل خطرا كبيرا دول العالم، وذلك بعد أن استطاع "الإنترنت" اختراق جميع الحواجز والقيود التي تُسيطر على المجتمعات ، ومن منطلق هذه المخاطر الإلكترونية التي يأتي في مُقدمتها ما يُعرف بـ الإرهاب الإلكتروني – **CyberTerrorism**، ما تطلب تضافر الجهود الدولية بغرض التصدي ومواجهة هذه الظاهرة العابرة للحدود التي لم تعد تتمركز في دولة معينة ولا توجه لمجتمع بعينه، بل أصبحت تعبر الحدود لتلحق الضرر بعدة دول ومجتمعات مستغلة التطور الكبير للوسائل التقنية، وخاصة أن الإجرام المعاصر يثير الكثير من الإشكاليات والتحديات من نواحي عديدة أهمها صعوبة اكتشاف هذه الجرائم وإثباتها.

تكمن أهمية هذه الدراسة في تناولها لظاهرة مستحدثة وهى ظاهرة جرائم التطور التكنولوجي وخاصة السيبرانية منها، فالتطور التكنولوجي على الرغم من آثاره الإيجابية إلا أن له العديد من السلبيات التي تهدد أمن واستقرار المجتمعات ،حيث ترتكز هذه الدراسة أساسا على تحليل ظاهرة الإرهاب الإلكتروني، هذه ظاهرة المتزايدة في العالم إحدى القضايا الرئيسية للمجتمع الدولي، حيث أثبت الواقع العملي أن الدولة – أي دولة – لا تستطيع بجهودها المنفردة القضاء على هذه الجرائم المستحدثة مع هذا التطور الملموس والمذهل في كافة ميادين في الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات، خاصة وأن الإرهاب الإلكتروني والجرائم السيبرانية كلل تتميز بالعالمية لكونها عابرة للحدود فإن التصدي لها ومواجهتها لا تتحقق إلا بتظافر الجهود الدولية .

وتهدف هذه المداخلة إلى التعرف على ظاهرة الإرهاب الإلكتروني وكيفية معالجته بتفعيل الجهود الدولية وأهميتها في مجال مكافحة الجرائم المتعلقة بالإنترنت مع بيان للصعوبات التي قد تواجه هذا التعاون وذلك لما تشكله هذه الظاهرة من إشكالات أمنية وقانونية واقتصادية و اجتماعية معقدة، على هذا الأساس تتحدد إشكالية المداخلة في:

**كيف يمكن تفعيل الجهود الدولية في مجال مكافحة الإرهاب الإلكتروني ؟**

وتنطلق الدراسة من فرضية أساسية:

يتحدد نجاح مكافحة الإرهاب الإلكتروني بحجم تفعيل آليات التعاون الدولي في المجال القانوني والأمني.

تم تناول الدراسة وفق ثلاث محاور أساسية:

**المحور الأول/** الإرهاب الإلكتروني ( مفهومه ومخاطره)

**المحور الثاني/** جهود المنظمات الدولية في مكافحة الإرهاب الإلكتروني

**المحور الثاني/** الجهود الإقليمية في التصدي للإرهاب الالكتروني

**المحور الثالث/** الصعوبات العملية في مواجهة الإرهاب الإلكتروني و وفرص التغلب عليه

## المحور الأول : الإرهاب الإلكتروني ( مفهومه و مخاطره)

### أولا– مفهوم الإرهاب الإلكتروني:

كلمة إرهاب في اللغة مصدر للفعل أرهب يرهب، بمعني:[1]

أخاف وأفزع وكذلك يستعمل الفعل تَرَهَّبَ بمعنى توعد إذا كان متعديا فيقال تَرَهَّبَ فلانا : أي توعده. وكذلك تستعمل اللغة العربية صيغة استفعل من نفس المادة فنقول استرهب فلاناً أي رَهَّبَهُ. واسترهبه :أي استدعى رهبته حتى رهبه الناس وقال ابن الأثير: هي الحالة التي تُرهِب أي تُفزِع وتُخوِف. وبذلك كلمة الرهبة في اللغة العربية تعني الخوف[2]، والإرهاب هو الإزعاج والإخافة . والإرهاب يعني في اللغات الأجنبية القديمة مثل اليونانية: حركة من الجسد تفزع الآخرين.[3]

ينطلق تعريف الإرهاب الإلكتروني من تعريف الإرهاب، ولا يختلف الإرهاب الإلكتروني عن الإرهاب العام إلا في نوعية الأداة المستخدمة لتحقيق الغرض الإرهابي. وقد عرفت الاتفاقية الدولية لمكافحة الإرهاب في جنيف عام 1937م الإرهاب بأنه:" الأفعال الإجرامية الموجهة ضد إحدى الدول، والتي يكون هدفها أو من شأنها إثارة الفزع أو الرعب لدى شخصيات معينة أو جماعات من الناس أو لدى العامة".

أما **الإرهاب الإلكتروني**: يعتمد الإرهاب الإلكتروني على استخدام إمكانيات أو مقدرات الحاسب الآلي في ترويع أو إكراه الآخرين، وعلى سبيل المثال الدخول بصورة غير مشروعة إلى نظام الكمبيوتر في أحد المستشفيات بغرض تغيير مقادير ومكونات وصفة طبية لمريض ما لتكون جرعة قاتلة تؤدي إلى وفاة المريض على سبيل الانتقام. وهذا الدخول غير الشرعي يمثل حالة مستحدثة للإرهاب الإلكتروني والتي أصبحت تهدد النظام العلمي المعاصر في القرن الحادي والعشرين. ويُعد الإرهاب الإلكتروني نمطاً جديداً من الحروب التي لا تعتمد على استخدام الأسلحة والمتفجرات وينطوي على استخدام أو استغلال المجرمين لعدم حماية أو قابلية الأنظمة المدنية والعسكرية للمخاطر على النحو الذي يؤدي إلى التأثير على الأمن الوطني والعالمي، لذلك فيشهد مستقبل الإرهاب في القرن الحالي أسوء أنواع الإرهاب الإلكتروني[4].

وبالتالي يمكن تعريف للإرهاب الالكتروني بأنه العدوان أو التخويف أو التهديد ماديًا أو معنويًا باستخدام الوسائل الإلكترونية الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد .

والإرهاب الإلكتروني هو أحد الاستخدامات غير سلمية للفضاء الإلكتروني، وهو نتيجة لتفاعل العالم المادي مع العالم الافتراضي، وكانت بداية استخدام كلمة "**cyber terrorism**" في دراسة ل( بارى كولن) و الذى توصل فيها إلى أنه من الصعب الوصول إلى تعريف محدد لظاهرة الإرهاب الإلكتروني، وهذا المفهوم يشير إلى استخدام الفضاء الإلكتروني كأداة لإلحاق الضرر بالبنية التحتية سواء كانت" طاقة– مواصلات– خدمات حكومية" أي يشير إلى الهجمات التي يستخدم فيها الكمبيوتر ضد الاقتصاد والحكومات. أهداف الإرهاب الإلكتروني تكون غالباً أهداف سياسية وقد يأتي الإرهاب الإلكتروني في صورة: تدمير نظم المعلومات لدى الخصم و افقاده القدرة على الحصول على المعلومات، شل قدرته على التواصل مع

---

[1] عبدالله بن مطلق بن عبدالله المطلق، **الإرهاب وأحكامه في الفقه الإسلامي**، دار ابن الجوزي، الرياض، 1431هـ، ص ص 115- 117

[2] -أحمد هلال الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، دار الحرية،القاهرة، 1989، ص 22. [2] -

[3] -عبد الرحيم صدق، **الإرهاب السياسي والقانون الجنائي**، دار النهضة العربية، 1985القاهرة،، ص81.

[4] - أحمد فلاح العموش، **مستقبل الإرهاب في هذا القرن**، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية،الرياض، 2006،ص 89

أعضائه عن طريق تدمير مواقعه الإلكترونية، إختراق شبكات المعلومات الرسمية للوزارات والحكومات بغرض تدميرها أو الحصول على معلومات سرية .

**ثانيا– مخاطر الإرهاب الإلكتروني:**

ظهر الارتباط بين الانترنت و الارهاب بشكل واضح بعد أحداث 11 سبتمبر، وانتقلت المواجهة مع الإرهابيين من المواجهة المادية المباشرة إلى المواجهة الإلكترونية وأصبحنا نعيش الحرب الرقمية ( الالكترونية) هناك حرب تكنولوجية بين المجرمين وصناعة الأمن، فالمجرمون يسعون بشكل دائم نحو التغلب على التقدم التكنولوجي في وسائل مكافحة الجريمة [1]، كما أن تأثير الوسائل التكنولوجية التي تستخدم لحماية البنوك والمساكن وغيرها لمواجهة المنظمات الإجرامية قد يحد من نشاط تلك المنظمات، إلا أن هذا التأثير يكون لفترة قد تطول أو تقصر، ويتوقف البعد الزمني لفاعليتها على مدى قدرة المنظمات الإجرامية على استخدام الوسائل التكنولوجية المضادة[2]. كما أن التطور في مجال تكنولوجيا الأسلحة أدى إلى استخدام الأسلحة الكاتمة للصوت في جرائم القتل، واستخدام الأسلحة سريعة الطلقات في جرائم مقاومة السلطات وجرائم الحرب عن بعد. كما أن السيارات أصبحت محلا لبعض الجرائم، حيث تقع على السيارات جريمة السرقة إما بقصد الحصول على المال بواسطة عصابات سرقة السيارات وإما بقصد الرغبة في الظهور بواسطة عصابات الأحداث، وإما بقصد تفجيرها في عمليات إرهابية بواسطة الجماعات الإرهابية[3]، وتكمن خطورة الإرهاب الإلكتروني بشكل كبير في الدول المتقدمة والتي تعتمد على الحواسب الآلية والشبكات المعلوماتية في إدارة بنيتها التحتية، وبالتالي قدرة الجماعات الإرهابية على تدمير البنى المعلوماتية وأحداث أضرار فائقة.

وتتمثل هذه الأضرار على سبيل المثال في: شل أنظمة القيادة والسيطرة والاتصالات، قطع شبكة الاتصال بين الوحدات والقيادات المركزية، تعطيل أنظمة الدفاع الجوي، التحكم في خطوط الملاحة الجوية والبحرية والخطوط البرية، اختراق النظام المصرفي وإلحاق الأضرار بأعمال البنوك وأسواق المال العالمية، ويتم استخدام تقنية المعلومات لإصابة المرافق الحيوية ومن ثم فان الأهداف التي تتعرض للتهديد: تخزين المعلومات، عمليات ادخال المعلومات، إرسال وإستقبال الرسائل، استهداف البنية التحتية للمعلومات وخاصة في قطاعات الكهرباء والاتصالات والكمبيوتر والتي تعد وبحق ركائز الأمن القومي الجديد .

وقد أدى الفضاء الإلكتروني إلى تحول الإرهاب الى تهديد عالمي، وأصبح الإرهاب جريمة عابرة للحدود القومية من حيث النشاط والخطط والتمويل والأعضاء، وتصاعد نشاط الجماعات الإرهابية عبر الفضاء الإلكتروني وتعزيز بعدها العالمي وتم استخدام المنجزات التكنولوجية في ممارسة الإرهاب، والتي استطاع الإرهابيون من خلالها تحقيق أضرار غير متوقعة وهائلة تتجاوز التهديدات التي تمثلها الدول لبعضها البعض[4].

استغلت الجماعات الإرهابية بكافة أشكالها وأنماطها الفكرية المزايا الإلكترونية كعنصر حيوي لدعم وتحقيق أهدافها، وتحولت بعد أن كانت مجموعات قلائل من الأفراد موزعة جغرافياً إلى مجتمع افتراضي غير محدد الأبعاد الكمية وكان ذلك له

---

[1] Mann, David & Sutton, Mike, **Net crime**, Brit. J. criminal, Vol., 38, No. 2, Spring 1998, p. 220.

[2] – السيد عوض، **الجريمة في مجتمع متغير**، المكتبة المصرية، 2004الاسكندرية، ص ص 201- 202

[3] ربيع حسن؛ سيد رفاعي، **مبادئ علمي الإجرام والعقاب**، المؤسسة الفنية للطباعة والنشر،القاهرة، 2001، ص ص191-

[4] – ربيع حسن؛ سيد رفاعي، **مبادئ علمي الإجرام والعقاب**، المؤسسة الفنية للطباعة والنشر، 2001القاهرة، ص ص191- 194

دور كبير في تضخيم الصورة الذهنية لقوة وحجم تلك المجموعات، و الارهاب هو سلاح الضعيف غير القادر على شن حرب ضد الدولة، ومن ثم يلجأ إلى الإرهاب في محاولة منه إلى إلحاق الأذى بالقوة العظمى وهزيمتها، ويمثل الإرهاب وسيلة لتأكيد الهوية وجذب الانتباه.

يمثل الإرهاب ظاهرة دائمة التغير، وبالتالي وسائل الإرهاب في تغير مستمر لتتواكب مع التطورات التكنولوجية وتصبح قادرة على تحقيق أهدافها، لقد ظهر التزاوج بين الإرهاب والانترنت بشكل أكثر وضوحاً بعد أحداث 11 سبتمبر، ولكنه منذ عام 1999 كانت كل الجماعات الإرهابية حاضرة على الانترنت بشكل كبير وبعد عام 2001 كان هناك أكثر من 5 ألاف موقع إلكتروني وغرف محادثة الكترونية تابعة للجماعات الإرهابية وتستخدمها للتأثير على الرأي العام من خلال معركتها الفكرية، أو استخدامها للقيام بأعمال إرهابية مادية عن طريق جمع المعلومات والتنسيق والتنظيم. وللإرهاب الإلكتروني عدد من الأهداف منها:[1]

زعزعة الأمن ونشر الخوف والرعب وإخلال نظام الدول العام.

تهديد وابتزاز الأشخاص والسلطات العامة والمنظمات الدولية.

السطو وجمع الأموال .

جذب الانتباه، والدعاية والإعلان

## المحور الثاني/ جهود المنظمات الدولية في مكافحة الجريمة الإلكترونية

أدركت الدول والمنظمات الدولية أهمية التعاون الدولي وأحست بأنه أمر محتّمٌ لتجاوز تحديات الجرائم الإلكترونية، فعمدت الكثير منها إلى عقد اتفاقيات لتسهيل مهمة التحقيق في هذه جرائم الكمبيوتر والأرهاب الإلكتروني[2]

### أولا– جهود منظمة الأمم المتحدة:

في إطار الجهد المبذول فإن هناك العديد من الهيئات الدولية التي تلعب دورا ملحوظا في هذا المجال على رأسها منظمة الأمم المتحدة التي بذلت جهودا لا يستهان بها، مؤكدة على وجوب تعزيز العمل المشترك بين أعضاء المنظمة من أجل التعاون على الحد من انتشار الجريمة المعلوماتية والإرهاب الإلتكروني، و هذا من خلال مؤتمراتها لمنع الجريمة و معاملة المجرمين بدءا بالمؤتمر السابع عام 1985 إلى غاية المؤتمر الثاني عشر عام 2010. إضافة إلى المؤتمر الخامس عشر للجمعية الدولية لقانون العقوبات و ذلك تحت إشراف الأمم المتحدة عام 1994، الذي نتج عنه عدة توصيات و قرارات ذات صلة بالجرائم المعلوماتية، و قد تضمنت شقين اثنين واحد موضوعي يتناول الأفعال التي تقع تحت طائلة الإجرام المعلوماتي، و ثاني إجرائي يتضمن الإجراءات الواجب إتباعها لتطبيق القواعد الموضوعية.

وفيما يخص مؤتمرات الأمم المتحدة في هذا المجال نجد المؤتمر السابع المنعقد **بميلانو عام1985** الذي كلف لجنة الخبراء العشرين بدراسة موضوع حماية نظم المعالجة الآلية والاعتداء على الحاسب الآلي وإعداد تقرير يعرضه على المؤتمر الثامن،

[1] – خلف إدريس الحبابسه، الإرهاب الإلكتروني،2016/10/10، متوفر على الرابط الإلكتروني:
http://www.lawjo.net/vb/showthread.php?38805

[2] محمد الأمين البشري، "**التحقيق في جرائم الحاسب الآلي**"، ورقة بحثية ضمن ملتقى علمي حول: القانون والكمبيوتر والإنترنت بكلية *الشريعة والقانون*،الإمارات ، أيام 1 – 3 مايو 2000، ص1078.

وقد عقد هذا الأخير في **هافانا عام 1990** وقد خرج بالعديد من التوصيات أهمها التأكيد على ضرورة الاستفادة من التطورات العلمية والتكنولوجية في مواجهة الجريمة الالكترونية.

أشار إلى مسألة الخصوصية واختراقها بالإطلاع على البيانات الشخصية المخزنة داخل النظام المعلوماتي.

كما أكد على ضرورة تحديث القوانين التي تتناول هذه الجرائم وتحسين تدابير الأمن والوقاية المتعلقة بها

تدريب القضاة والمسؤولين على كيفية التحقيق والمحاكمة فيها، وكذا التعاون مع المنظمات المهتمة بهذا الموضوع.

كما عقد مؤتمر الأمم المتحدة لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين في القاهرة **عام 1995** والذي أوصى بوجوب حماية الإنسان في حياته الخاصة وملكيته الفكرية من تزايد مخاطر التكنولوجيا ووجوب التنسيق والتعاون بين أفراد المجتمع الدولي لاتخاذ الإجراءات المناسبة، كما أوصى كذلك المؤتمر العاشر المنعقد في بودابست عام 2000 بوجوب العمل الجاد من أجل الحد من جرائم تقنية المعلومات المتزايدة والتي اعتبرت نمطا من الجرائم المستحدثة والعمل على اتخاذ تدابير مناسبة للحد من أعمال القرصنة.

بالإضافة إلى مؤتمرات الأمم المتحدة نذكر في هذا المجال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الدولية لقانون العقوبات الذي **عقد في ريو دي جانيرو عام 1994** وقد خرج بالعديد من التوصيات منها:

وضع قائمة بالحد الأدنى للأفعال المتعين تجريمها واعتبارها من قبيل الجرائم المعلوماتية

وجوب تحديد الجهات التي تقوم بإجراء التفتيش والضبط، وضرورة وضع القواعد المتعلقة بالإثبات الإلكتروني ومصداقية الأدلة

**ثانيا– جهود المنظمة العالمية للملكية الفكرية:**

تلعب الوكالات والمنظمات العالمية العاملة تحت لواء الأمم المتحدة دورا في هذا المجال ومن ذلك **المنظمة العالمية للملكية الفكرية (WIPO)** هذه الأخيرة شكلت مجموعة عمل تضم عددا كبيرا من الخبراء بهدف دراسة الأساليب المناسبة لحماية برامج الحاسب الآلي من خلال إخضاعها لقوانين حماية حق المؤلف.[1] ويظهر الدور البارز للمنظمة العالمية للملكية الفكرية في هذا المجال أيضا، من خلال خلقها لنصوص قانونية خاصة بحماية برامج الحاسب الآلي و هذا من خلال المادة 04 و 05 من إتفاقية تريبس.

**ثالثا– الإتحاد الدولي للاتصالات:**

هناك جهد كبير مبذول من قبل **الاتحاد الدولي للاتصالات** في إطار برنامج الأمن المعلوماتي العالمي المعلن عنه من قبل الأمين العام للإتحاد عام 2007، و الذي يرمي إلى تحقيق عدة أهداف أبرزها استحداث تشريع نموذجي لمكافحة الجريمة المعلوماتية يمكن تطبيقه عالميا ويكون قابل للاستخدام مع التدابير التشريعية القائمة على الصعيدين الوطني و الإقليمي.

**رابعا– جهود منظمة الشرطة الجنائية الدولية ( الانتربول):**

يبرز دور الانتربول – المنظمة الشرطية – في العالم دوراً كبيراً في مكافحة الجرائم الالكترونية بما فيها الإرهاب الإلكتروني والتي يعتبرها أحد مجالات الإجرام الأسرع نموا نظراً للتسهيلات والسرعة التي تقدمها التقنيات الحديثة وخصائصها مميزات

[1] – نعيم سعداني المرجع السابق، ص125.

الطابع العالمي للإنترنت في إخفاء الهوية الأمر لمرتكبيها الذي يساعد على تزايد الأنشطة الإجرامية . ولقد مرت جهود المنظمة في هذا المجال بمراحل عديدة ، إلى أن تم إنشاء عدة مراكز اتصالات إقليمية في كل من طوكيو، نيوزيلندا، نيروبي، أذربيجان، بيونس أيرس لتسهيل مرور الرسائل، ويضاف إلى ذلك مكتب إقليمي فرعي في بانكوك. وفي هذا السياق أكد الأمين العام لمنظمة الشرطة الجنائية الدولية (الانتربول) رونالد نوبل أن الجهود المبذولة عالمياً لمكافحة الجرائم الالكترونية، وتعزيز الأمن الالكتروني بحاجة إلى تطبيق قانوني وإلى العمل المباشر مع شركات القطاع الخاص التي تعمل في مجال أمن الإنترنيت، بالإضافة إلى تنسيق القوانين والأحكام حول هذا الشأن في مختلف البلدان العالم.[1]

على مستوى الجهود الدولية أيضا صدر في عام2000 مسودة اتفاق عالمي حول الجريمة والإرهاب الإلكتروني من جامعة "ستاندفورد " فيما عرف بخطة ستاندفورد وشملت تلك الخطة العديد من النقاط حول هدف الوصول إلى تعاون دولي أوسع في مقاومة هجمات الفضاء الإلكتروني، وذلك على اعتبار أن الإرهابيين والمجرمين يستغلون نقاط الضعف في القوانين، وخاصة مع التطور المستمر في التكنولوجيا وجمود الأطر القانونية الحالية في مواجهة الأخطار والهجمات، وفي المادة 12 من تلك الخطة اقتراح بإقامة وكالة دولية لحماية البنية التحتية الكونية للمعلومات.[2]

وبعد أحداث 11 سبتمبر2001 طلب من مكتب الأمم المتحدة للمخدرات والجريمة في فيينا وضع ارشادات للدول عند تشريع وتطبيق وسائل محاربة الإرهاب .وتنفيذاً لذلك وضع المكتب سنة 2006 قائمة بالإرشادات تضمنت أربعة أقسام :الأول في الأعمال المجرمة، والثاني في الوسائل التي تضمن التجريم الفعال، والثالث في القانون الإجرائي، والرابع في وسائل التعاون الدولي في المسائل الجنائية، ووضع المكتب في نهاية الإرشادات مشروع قانون ضد الإرهاب

## المحور الثالث: الجهود الاقليمية في التصدي للإرهاب الإلكتروني

### أولا– جهود الاتحاد الأوربي

لعب المجلس الأوروبي دورا مهما في محاولة الحد من الجرائم الالكترونية والإرهاب الإلكتروني، من خلال إقراره العديد من التوصيات الخاصة بحماية البيانات ذات الصبغة الشخصية من سوء الإستخدام وحماية تدفق المعلومات، وفي 28/ 1981/01 تم توقيع اتفاقية تحت مظلة المجلس الأوروبي تتعلق بحماية الأشخاص في مواجهة المعالجة الالكترونية للبيانات ذات الصبغة الشخصية. وفي عام 1989 نشر المجلس الأوروبي دراسة تضمنت توصيات تفعيل دور القانون لمواجهة الأفعال غير المشروعة عبر الحاسب وهي التوصية التي لحقتها دراسة أخرى في عام 1995 حول الإجراءات الجنائية في مجال الجرائم المعلوماتية .وعلى أساس المبادئ التي تضمنتها التوصيات قام المجلس الأوروبي في عام 1997 بتشكيل لجنة خبراء الجريمة عبر العالم الافتراضي وذلك بقصد إعداد اتفاقية في هذا الإطار.[3]

وقد أثمرت جهود الإتحاد عن ميلاد أولى المعاهدات الدولية الخاصة بمكافحة الجرائم المعلوماتية والإرهاب الإلكتروني بالعاصمة المجرية بودابست عام 2001، و قد سعت هذه الاتفاقية إلى بناء سياسة جنائية مشتركة من أجل مكافحة الجرائم

---

[1]-Malcom Anderson , Policing the world: Interpol the Politics of International Police Co – Operation , Clarendon press, Oxford, 1989, p. 168-185.

[2] رائد العدوان،" المعالجة الدولية لقضايا الإرهاب الإلكتروني"، 2016/12/12، متوفر على الرابط الإلكتروني:
http://repository.nauss.edu.sa/bitstream/hand

[3] – سعيداني نعيم، مرجع سابق، ص85.

المعلوماتية في جميع أنحاء العالم من خلال تنسيق و انسجام التشريعات الوطنية ببعضها البعض، و تعزيز قدرات القضاء و كذا تحسين التعاون الدولي في هذا الإطار، إضافة إلى تحديد عقوبات الجرائم المعلوماتية في إطار القوانين المحلية. ما قام به المجلس في هذا المجال هو إشرافه على اتفاقية بودابست الموقعة ورغم أن هذه الاتفاقية هي في الأصل أوروبية الميلاد إلا أنها دولية الطابع تظهره من بعد حقيقي عن الإهتمام الدولي بهذه النوعية من الجرائم، حيث أعدّ مجلس أوروبا هذه الاتفاقية بالتعاون مع كندا واليابان وجمهورية جنوب إفريقيا والولايات المتحدة الأميركية وعرضت للتوقيع في بودابست في 2001/11/23 ودخلت حيّز التنفيذ في 2004/07/01 ، تهدف الاتفاقية إلى إرساء نظام سريع وفعّال للتعاون الدولي. و بالتالي فهي تتضمّن الاتفاقية أحكاماً تهدف إلى استحداث هكذا إطار في سبيل تعاون دولي سريع وموثوق وتطلب من الدول الأطراف مدّ بعضها البعض بمختلف أشكال التعاون.[1]

وقد بينت المذكرة التفسيرية لهذه الاتفاقية أن تحديد الجرائم الالكترونية فيها هدفه تحسين وإصلاح وسائل منع وقمع الجريمة المعلوماتي، من خلال تحديد معيار بالحد الأدنى المشترك ، الذي يسمح باعتبار بعض التصرفات من قبيل الجرائم المعلوماتية ، وأنه بالإمكان أن يتم استكمال هذه القائمة في القوانين الداخلية ، كما أنه يأخذ في الاعتبار الممارسات غير المشروعة الأكثر حداثة والمرتبطة بالتوسع في استخدام شبكات الاتصال عن بعد، وقد حددت الاتفاقية (اتفاقية بودابست) الجرائم الالكترونية وصنفتها في خمسة عناوين في القسم الأول من الاتفاقية.

**العنوان الأول**: ويضم جوهر جرائم الحاسب أو الجرائم المعلوماتية، وهي تلك الجرائم التي تعرف بالجرائم ضد سرية البيانات وسلامتها وسلامة النظم وإتاحة البيانات والنظم.

**العنوان الثاني**: ويضم الانتهاكات الممارسة بواسطة الحاسب الآلي، التي تمس بعض المصالح القانونية التي تحميها قوانين العقوبات، و تضم أيضا جرائم الغش المعلوماتي والتزوير المعلوماتي.

**العنوان الثالث**: ويشمل الانتهاكات والجرائم المرتبطة بالمحتوي، وهي التي تخص الإنتاج والنشر غير المشروع ، في المادة التاسعة من الاتفاقية.

**العنوان الرابع**: ويشمل الجرائم المتعلقة بالاعتداء على الملكية الفكرية والحقوق المرتبطة بها في نص المادة العاشرة من الاتفاقية.

**العنوان الخامس**: وهو يشتمل على أحكام إضافية بخصوص الشروع والاشتراك وأيضا الجزاءات والإجراءات والتدابير طبقا للمعايير الدولية الحديثة بالنسبة لمسؤولية الأشخاص المعنوي.[2]

كما أنشأ الإتحاد الأوروبي أجهزة تساعد على مكافحة هذا النوع من الجرائم، من بينها جهاز اليوروبول و المركز الأوروبي لمكافحة الجريمة المعلوماتية والإرهاب الإلكتروني و الذي أفتتح في جانفي 2013.

---

[1]- كريستينا سكولان،" **الإجراءات الوقائية والتعاون الدولي لمحاربة الجريمة الإلكترونية**"، ورقة بحثية مقدمة ضمن الندوة الإقليمية: الجرائم المتصلة بالكمبيوتر، المغرب، 2007، ص ص 119. 120.

[2]نورة طرشي، "**مكافحة الجريمة المعلوماتية**"، مذكرة ماجستير في القانون الجنائي، (كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2012)، ص 67.

**وفي إشارة لجهود الدول الغربية نذكر:**

تعتبر **السويد** أول دولة تسن تشريعات خاصة بجرائم الحاسب الآلي والانترنت، حيث صدر قانون البيانات السويدي عام (1973م) الذي عالج قضايا الاحتيال عن طريق الحاسب الآلي إضافة إلى شموله فقرات عامة تشمل جرائم الدخول غير المشروع على البيانات الحاسوبية أو تزويرها أو تحويلها أو الحصول غير المشرع عليها.

تبعت **الولايات المتحدة الأمريكية** السويد حيث شرعت قانونا خاصة بحماية أنظمة الحاسب الآلي (1976م – 1985م)، وفي عام (1985م) حدّد معهد العدالة القومي خمسة أنواع رئيسة للجرائم المعلوماتية وهي: جرائم الحاسب الآلي الداخلية، جرائم الاستخدام غير المشروع عن بعد، جرائم التلاعب بالحاسب الآلي، دعم التعاملات الإجرامية، وسرقة البرامج الجاهزة والمكونات المادية للحاسب. وفي عام (1986م) صدر قانونا تشريعاً يحمل الرقم (1213) عرّف فيه جميع المصطلحات الضرورية لتطبيق القانون على الجرائم المعلوماتية كما وضعت[1] المتطلبات الدستورية اللازمة لتطبيقه، وعلى اثر ذلك قامت الولايات الداخلية بإصدار تشريعاتها الخاصة بها للتعامل مع هذه الجرائم ومن ذلك قانون ولاية تكساس لجرائم الحاسب الآلي، كما صدر في 8 فبراير 1996 قانونٌ بشأن الاتصالات يستهدف تقييد حرية القصر في الإطلاع على الصور والمواد المخلة بالآداب أو التي يكون الأولاد القصر طرفا فيها ويمكن الاطلاع عليها من خلال التعامل مع الانترنت، ورغم أن هذا القانون لم يقم إلا بمد نطاق العقوبات الجنائية السارية بشأن الأعمال الفاضحة التي تتمٍ باستخدام اتصال هاتفي ليشمل أي اتصال يتم بأية وسيلة من وسائل الاتصالات، وجعل من سوء النية ركنا في تلك الجرائم واستحقاق العقاب عنها حينما قرر المشرع عدم مسؤولية المستعمل أو من يقوم بتوفير خدمات الإنترنت إذا وقع منه بحسن نية، إلا أن بعض الجماعات المدافعة عن الحقوق المدنية اعتبرت أحكام هذا القانون تخالف التعديل الأول للدستور الأمريكي الذي يكفل حرية التعبير عن الرأي وطالبت هذه الجماعات من القضاء وقف العمل بهذا القانون لحين الفصل في عدم دستوريته، وفي 12 يونيو 1996،[2] وبناء على دعوى أخرى بوقف العمل بذلك القانون، صدر حكم من محكمة فيلادلفيا الاتحادية ليؤكد أن جماعات الحقوق المدنية أثبتت أن النصوص الخاصة بقانون آداب الاتصال تخالف التعديل الأول للدستور الأمريكي وبتاريخ 26 يونيو 1997 أصدرت المحكمة العليا الأمريكية حكمها القاضي بعدم دستورية بعض نصوص قانون آداب الاتصالات، وعولت هذه المحكمة في حيثيات حكمها على أنه لا يجوز ترتيب المسؤولية الجنائية على توجيهات أو قرارات عامة لم توضح الأسباب التي تقوم عليها، أو عبارات نصوص عامة غير محددة الألفاظ من شأنها أن تقيد حرية التعبير عن الرأي التي يكفلها الدستور.

**في فرنسا**، صدور قانون 6 يناير 1978 خاص بالمعالجة الإلكترونية للبيانات الأسمية، وبينما كان مطروحا للنظر أمام مجلس الشيوخ مشروع قانون أعد لتعديل قانون حرية الاتصالات الصادر 1986 ليتفق مع التوجيهات الأوروبية الجديدة، تقدمت الحكومة الفرنسية بتعديل لهذا المشروع يتعلق بإضافة مواد جديدة للقانون المذكور بشأن الإذاعة والتليفزيون مستهدفة

[1] – عبد العال الديربي، "الجرمة الالكترونية بين التشريع والقضاء في الدول الغربية"، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني،2017/01/12، على الرابط الإلكتروني: www.accronline.com/print_article.aspx?id=9679

[2] مدحت رمضان، **جرائم الاعتداء على الأشخاص والإنترنت**، دار النهضة العربية،القاهرة، 2000، ص17 - 19 .

الحكومة من هذا التعديل تعريف القائم على تقديم خدمة الإنترنت، وشروط التقدم لممارسة هذه الخدمة التي منها ضرورة الحصول على موافقة مسبقة كغيره ممن يقومون بتوفير خدمات الاتصالات السمعية والبصرية من المجلس الأعلى للإذاعة والتليفزيون، وقد اعتبر جانب من الفقه أن المشروع عندما قام بتعريف الاتصالات السمعية والبصرية قد وسّع في التعريف بحيث شمل خدمات الإنترنت من بين وسائل الاتصال، وعندما عرض المشروع على المجلس الدستوري قرر عدم دستورية الفقرتين 2 و3 من المادة 43 من المشروع استنادا إلى أن نص هاتين الفقرتين يخل ويقيد حرية الاتصال وتبادل الأفكار والآراء التي تعدّ من أسمى حقوق الإنسان الذي من حقه أن يتكلم ويكتب ويطبع بحرية طالما لم يسئ استخدام هذه الحرية التي حددها القانون، وكانت مآخذ المجلس الدستوري على المشروع أنه لم يضع ضوابط يتم بمقتضاها إصدار الموجهات العامة والقرارات التي تصدر بناء عليها وخصوصا أنه قد يترتب عليها قيام المسؤولية الجنائية.

وعقب فشل المشرع الفرنسي تنظيم استعمال الإنترنت في عام 1996 صدر القانون رقم 19 لسنة 1988 المتعلق ببعض الجرائم المعلوماتية مع التعديل الذي أدخل في سنة 1992، ثم صدر قانون رقم 230 لسنة 2000 في شأن الإثبات والمتعلق بالتوقيع الإلكتروني .

وعلى الرغم من فشل محاولة المشرع الفرنسي والمشرع الأمريكي وضع ضوابط وتنظيم استعمال الإنترنت، إلا أن النصوص القائمة كانت في أغلبها منطبقة على الجرائم التي تقع عن طريق الإنترنت، كتلك النصوص الخاصة بحماية حرية الحياة الخاصة، والنصوص المتعلقة بتجريم القذف والسب، والنصوص التي تحمي الصغار من الاستغلال الجنسي.

في **المملكة المتحدة (بريطانيا)** جرت تحقيقات أولية على يد لجنة القانون الاسكتلندي ضمنتها مذكرة استشارية مسببة نشرت عام 1982 ، وفى عام 1987 تم نشاط مماثل فيما أعدت فيه ورقة قامت بوضعها لجنة القانون في عام 1988، ووضعت تقريرها النهائي في عام 1989 ، وقد أسفر عن هذه الأنشطة توصيات وضع على أساسها قانون أطلق عليه إساءة استخدام الحاسب الآلي الذي تمت الموافقة عليه في يونيو 1990 ودخل حيز التنفيذ في أغسطس من السنة ذاتها.

ويبدو أن هذه الجهود والمبادرات الغربية لموجهة الجرائم الإلكترونية والإرهاب الإلكتروني كانت متأخرة بمنظور الزمن، وذلك على خلفية أن أول جريمة إليكترونية وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية كانت عام 1956، وأن أول جريمة وقعت في البلاد الاسكندينافية كانت في فلندا عام 1968 متعلقة بتقليد برامج الحاسب الآلي، في حين أن المبادرة الأولى بإصدار تشريع يتعلق بمعلومات الحاسب الآلي كانت من السويد التي أصدرت قانونا بشأن حماية المعلومات الشخصية الخاصة المخزَّنة في الحاسب الآلي والانترنت عام 1973، وعدلت تشريعاتها في سنة 1982، وتلتها الولايات المتحدة الأمريكية التي أصدرت في عام 1976 قانونا خاصا بحماية الحاسب الآلي، وفي عام 1984 تبنى الكونجرس قانونا متعلقا بالتحليل المعلوماتي ، عدل بالقانون رقم 1213 / 1986 لمواجهة جرائم الحاسب الآلي، ومنذ عام 1993 وجميع ولايات الولايات المتحدة الأمريكية لها تشريعات خاصة بجرائم الحاسب الآلي، وأخيرا صدر في 14 فبراير 2002 قانونٌ للمعاملات التجارية الرقمية.[1]

وفي 11 ماي 2004 أصدرت دول الثمانية بيانا مشتركا صدر بعنوان مواصلة تعزيز القوانين المحلية، الذي وصى جميع الدول أن تواصل تحسين القوانين التي تجرم اساءة استخدام الشبكات الالكترونية والتي تسمح بسرعة التعاون بشأن التحقيقات

[1]- مفتاح بوبكر المطردي، الجريمة الإلكترونية والتغلب على تحديات"، ورقة بحثية مقدمة ضمن الملتقى الثالث لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، السودان، أيام 23-25 / 9 / 2012، ص8- 9.

المتصلة بالأنترنت. و في 17 نوفمبر 2004 انعقد الاجتماع الوزاري لمنظمة الأبيك في شيلي، وصدر بيان مشترك من زعماء الابيك لتعزيز اقتصاديات الدول الأعضاء للقدرة على مكافحة الجريمة الالكترونية والإرهاب الإلكتروني من خلال سن تشريعات محلية بما يتفق مع أحكام الصكوك القانونية الدولية بما في ذلك اتفاقية الجرائم الالكترونية.[1]

**ثانيا– الجهود العربية في مواجهة الجريمة الإلكترونية:**

أسفرت الجهود العربية هي أيضا عن ميلاد إتفاقية عربية لمكافحة جرائم تقنية المعلومات، و هذا كنتيجة للاجتماع المشترك لمجلسا وزراء الداخلية و العدل العرب والمنعقد بمقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة و ذلك في ديسمبر 2010 و هذا بهدف تعزيز التعاون بين الدول العربية في مجال مكافحة جرائم تقنية المعلومات. على مستوى الدول العربية، من خلال ما سمي بالقانون العربي الإسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها، أين تم اعتماده من قبل مجلس وزراء العدل العرب في دورته التاسعة عشر ويعد هذا القانون أبرز الجهود العربية المبذولة في مجال الحماية من الجرائم المعلوماتية من الناحية التشريعية، وقد تضمن هذا القانون 27 مادة موزعة على أربعة أبواب يعالج الباب الأول الجرائم المعلوماتية. والتي تم النص عليها في المواد من 3 إلى 22 ومن أهمها[2]:

جريمة الدخول بغير حق إلى موقع أو نظام معلوماتي، مع تشديد العقوبة إذا كان بغرض

إلغاء أو إتلاف أو إعادة نشر بيانات أو معلومات شخصية.

جريمة تزوير المستندات المعالجة في نظام معلوماتي واستعماله.

جريمة الإدخال الذي من شأنه إيقاف الشبكة المعلوماتية عن العمل، أو إتلاف البرامج أو البيانات فيها.

جريمة التنصت دون وجه حق على ما هو مرسل عن طريق الشبكة المعلوماتية.

الجرائم المخلة بالآداب العامة عبر الشبكة المعلوماتية.

وتناول الباب الثاني التجارة والمعاملات الإلكترونية، أما الباب الثالث فقد تناول حماية حقوق المؤلف عبر الوسائط الإلكترونية في حين عالج الباب الرابع الإجراءات المتعلقة بالجريمة المعلوماتية. وإن كان القانون العربي الإسترشادي لمكافحة جرائم تقنية أنظمة المعلومات وما في حكمها جاء موفقا إلى حد ما في أحكامه الموضوعية حيث شملت بيانا لأهم الجرائم التي يمكن أن ترتكب في مجال الأنظمة المعلوماتية، إلا أنه يؤخذ عليه خلوه من الأحكام الإجرائية الضرورية لملاحقة هذه الجرائم، فلم يتعرض لمسألة الإختصاص القضائي بشكل واضح ولم يشر إلى إخضاع البيانات والمعلومات لإجراءات التفتيش والضبط، ولم يتعرض كذلك لمفهوم الدليل التقني وشروطه وحجيته.

أما على المستوى الوطني فقد استدرك المشرع الجزائري الفراغ التشريعي من خلال القانون رقم 04-15 المؤرخ في 2004/11/10 المعدل و المتمم لقانون العقوبات الذي ينص على الحماية الجزائية للأنظمة المعلوماتية من خلال تجريم كل أنواع الاعتداءات التي تستهدف أنظمة المعالجة الآلية للمعطيات. إضافة إلى إصداره للقانون رقم 09-04 المؤرخ في 2009/08/05 الذي تضمن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيا الإعلام و الاتصال ومكافحتها. محاولا

---

[1] محمد سيد سلطان، في أمن المعلومات وحماية البيئة الالكترونية، 2016/11/22، متوفر على الرابط الإلكتروني:
http://www.nashiri.ne

[2] – نعيم سعيداني، مرجع سابق، ص86.

بذلك وضع إطار قانوني يتلاءم مع خصوصية الجريمة الافتراضية ،و وضع الإطار القانوني الذي يتلاءم مع خصوصية الجريمة الافتراضية، ويجمع بين القواعد الإجرائية المكملة لقانون الإجراءات الجزائية وبين القواعد الوقائية التي تسمح بالرصد المبكر للاعتداءات المحتملة و التدخل السريع لتحديد مصدرها و التعرف على مرتكبيها.

## المحور الرابع/ الصعوبات العملية في مواجهة الإرهاب الإلكتروني وفرص التغلب عليه

### أولا/ الصعوبات والتحديات:

خلفت ثورة تقنية المعلومات انعكاسات واضحة على إثبات الجريمة المعلوماتية عبر الوطنية بخلاف الجرائم التقليدية، بالنظر إلى طبيعة هذا النوع من الجرائم وما تتسم به من خصائص وسمات، الأمر الذي بات يثير كثيرا من التحديات أمام القائمين بمكافحتها، هناك العديد من المشكلات والصعوبات العملية والإجرائية التي تظهر عند ارتكاب أحد جرائم الإنترنت، وتجعل هذا التعاون ليس بالأمر اليسير وذلك كما يلي:[1]

1/**عدم وجود نموذج موحد للنشاط الإجرامي**: إذ لم تتفق الأنظمة القانونية في بلدان العالم على صورة محددة ونماذج معينة يتم الاتفاق المشترك بين الدول حولها تندرج في إطار الجريمة الإلكترونية و الإرهاب الإلكتروني، فما يكون مجرما في بعض الأنظمة قد لا يكون كذلك في أخرى. ولعل عدم الاتفاق بين الأنظمة القانونية المختلفة على صور موحدة للسلوك الإجرامي في الجريمة المعلوماتية يغري قراصنة الحاسب الآلي على ارتكاب جرائمهم دون تقيد بالحدود الجغرافية.

2/ **اختلاف النظم القانونية الإجرائية**: إذ بسبب هذا الاختلاف قد تكون هناك طرق للتحري والتحقيق والمحاكمة التي تثبت فعاليتها في دولة ما، قد تكون عديمة الفائدة في دولة أخرى أو قد لا يسمح بإجرائها كما هو الحال مثلا بالنسبة للمراقبة الإلكترونية، فإذا ما اعتبرت أن طريقة ما من طرق جمع الإستدلالات أو التحقيق أنها قانونية في دولة معينة، قد تكون ذات الطريقة غير مشروعة في دولة أخرى، بالإضافة إلى أنه قد لا تسمح دولة ما باستخدام دليل إثبات جرى جمعه بطرق ترى هذه الدول أنها طرق غير مشروعة.

**3/ التجريم المزدوج** : يعتبر التجريم المزدوج من أهم شروط تسليم المجرمين، وقد يكون هذا الشرط عقبة أمام التعاون الدولي في مجال تسليم المجرمين بالنسبة للجريمة الالكترونية، سيما وأن معظم الدول ما زالت نصوصها العقابية خالية من هذا النمط الإجرامي.

وفي الحقيقة فإن المصلحة المشتركة للدول تقتضي البحث عن الوسائل التي تساعد في التغلب على هذه الصعوبات وإيجاد تعاون دولي حقيقي يتفق مع طبيعة هذا النوع المستحدث من الجرائم للتخفيف من خلو الفوارق بين الأنظمة القانونية العقابية الداخلية.

**4/عدم وجود قنوات اتصال**: أهم الأهداف المرجوة من التعاون الدولي في مجال الجريمة والمجرمين، الحصول على المعلومات والبيانات المتعلقة بهم ، ولتحقيق هذا الهدف كان لزاما أن يكون هناك نظام اتصال يسمح للجهات القائمة على التحقيق بالاتصال بجهات أجنبية لجمع أدلة معينة أو معلومات مهمة ، فعدم وجود مثل هذا النظام يعني عدم القدرة على

[1] - سعيداني نعيم ، مرجع نفسه، ص ص 95.96

جمع الأدلة والمعلومات العملية التي غالبا ما تكون مفيدة في التصدي لجرائم معينة ولمجرمين معينين . وبالتالي تنعدم الفائدة من هذا التعاون.[1]

**5/ مشكلة الاختصاص في الجرائم المتعلقة بالإنترنت** :الجرائم المتعلقة بالإنترنت من أكبر الجرائم التي تثير مسألة الاختصاص على المستوى المحلى أو الدولي ولا توجد أي مشكلة بالنسبة للاختصاص على المستوى الوطني أو المحلى حيث يتم الرجوع إلى المعايير المحددة قانونا لذلك ولكن المشكلة تثار بالنسبة للاختصاص على المستوى الدولي حيث اختلاف التشريعات والنظم القانونية والتي قد ينجم عنها تنازع في الاختصاص بين الدول بالنسبة للجرائم المتعلقة بالإنترنت التي تتميز بكونها عابرة للحدود، فقد يحدث أن ترتكب الجريمة في إقليم دولة معينة من قبل أجنبي، فهنا تكون الجريمة خاضعة للاختصاص الجنائي للدولة الأولى استنادا إلى مبدأ الإقليمية، وتخضع كذلك لاختصاص الدولة الثانية على أساس مبدأ الاختصاص الشخصي في جانبيه، وقد تكون هذه الجريمة من الجرائم التي تهدد أمن وسلامة دولة أخرى فتدخل عندئذ في اختصاصها استنادا إلى مبدأ العينية.

**ثانيا/ المتطلبات العملية:**

إن صياغة خطة محكمة لتجاوز واحتواء التأثيرات المحتملة للإرهاب الإلكتروني هي ليست بالمهمة السهلة ولكن يبدو أكثر قبولا هو إمكانية التقليل من المخاطر المحتملة التي قد تنتج عن التهديدات المعلوماتية إلى حدود الدنيا ومنه تفاقم المخاطر إلى دائرة واسعة .

ويمكن تقسيم المنهج الأمثل للتقليل من مخاطر الإرهاب الإلكتروني إلى عدة مستويات:

**المستوى الاول : حماية البني التحتية الوطنية :**

وتعالج من خلال هذا المستوى مسألة حماية نظم البني التحتية الوطنية من عمليات الاختراق المعلوماتي أو الهجمات المعلوماتية التي قد ينشأ منها تدمير أو إتلاف لأجزاء كبيرة من هذه المنظومات ويمكن تقسيم هذا المستوى إلى عدة خطوات :

**الخطوة الأولى/ معالجة مسألة قابلية الاختراق عبر ما يأتي :**

صياغة سياسات أمنية وطنية واضحة المعالم ومحكمة للتقليل من إمكانية اختراق النظم المعلوماتية .

إجراء تقييم مستمر لقابلية الاختراق من محاولة متخصصين بمحاولة اختراق شبكات المعلومات الوطنية وتحديد الثغرات الموجودة فيها والسعي لمعالجتها .

تدريب الكوادر المعلوماتية والارتقاء بمستوى مهاراتها بميدان الأمن المعلوماتي وتعميق الوعي بمسألة الأمن والتنبه إلى مخاطرها الكبيرة .

إعادة تصميم نظم الشبكات المعلوماتية في ضوء التقدم الحاصل بتقنيات الأمن المعلوماتي التي تضمن زيادة مستوى كف الهجمات المحتملة .

[1]- حسين بن سعيد بن سيف الغافري، **"الجهود الدولية في مواجهة جرائم الإنترنت"**، ورقة بحثية مقدمة ضمن الملتقى العلمي: سبل مكافحة الجرائم الالكترونية، الرياض،4/5/ 2004، ص 52.

الارتقاء بقدرات الرد وكف الهجمات المعلوماتية لدى كوادر النظم المعلوماتية من خلال مضاهاة أداء الشبكات المعلوماتية بتطبيق أسلوب المحاكاة (Simulation) وتحديد مواقع الثغرات الموجودة على الشبكة ومعالجتها.

**الخطوة الثانية/ الارتقاء بالأمن المعلوماتي للنظم المعلوماتية من خلال تبني ما يأتي :**

عزل الموارد المعلوماتية بالغة الأهمية عن نظم الشبكات المحلية وشبكة الانترنيت لضمان حمايتها من عمليات الاختراق .

استخدام تقنيات متقدمة لتشفير المعلومات ومعالجتها بحيث لا يمكن الوصول إليها .

توظيف تقنيات متقدمة لحماية النظم المعلوماتية مثل الجدران النارية وبرمجيات مكافحة الفيروسات والديدان المعلوماتية .

صياغة سياسات أمنية محكمة لضمان أمن نظم المعلومات، قادر على التكيف مع السياسات المعتمدة على مستوى البنى التحتية الوطنية وتتكامل معها .[1]

**المستوى الثاني: الحماية الفيزيائية للأدوات المعلوماتية**

تتألف منها نظم المعلومات من خلال :[2]

إدارة حسابات مستخدمي الشبكة وكلمات العبور التي يصلون بواسطتها الى قواعد بياناته .

تحديد أطر الدخول عن بعد وصياغة حدود واضحة للتخويل بالدخول .

توفير برمجيات حماية النظام من التأثيرات الضارة بالفايروسات والديدان.

تهيئة نسخ احتياطية للموارد المعلوماتية وحفظها في اماكن آمنة.

إختيار التطبيقات البرمجية المناسبة لحالات الاستخدام المختلفة .

توفي خطط جاهزة لتجاوز الازمات التي قد تعصف بالنظام المعلوماتي.

**المستوى الثالث: الحماية القانونية والتشريعية**[3]

– سد الفراغ التشريعي في مجال مكافحة الجريمة الإلكترونية، على أن يكون شاملا للقواعد الموضوعية والإجرائية، وعلى وجه الخصوص النص صراحة على تجريم الدخول غير المصرح به إلى الحاسب الآلي وشبكات الاتصال ( الإنترنت ) والبريد الإلكتروني، وكذلك اعتبار البرامج والمعلومات من الأموال المنقولة ذات القيمة، أي تحديد الطبيعة القانونية للأنشطة الإجرامية التي تمارس على الحاسب الآلي والإنترنت، وأيضا الاعتراف بحجية للأدلة الرقمية وإعطاؤها حكم المحررات التي يقبل بها القانون كدليل إثبات .

– تكريس التطور الحاصل في نطاق تطبيق القانون الجنائي من حيث الزمان والمكان، وتطوير نظام تقادم الجريمة الإلكترونية .

– منح سلطات الضبط والتحقيق الحق في إجراء تفتيش وضبط أي تقنية خاصة بالجريمة الإلكترونية تفيد في إثباتها، على أن تمتد هذه الإجراءات إلى أية نظم حاسب آلي آخر له صلة بمحل الجريمة .

---

[1]– كرمة شافي جبر، الارهاب المعلوماتي، مجلة كلية الآداب، العدد 96، ص 652، متوفر على الرابط الالكتروني:

http://aladabj.net/wp-content/upload

[2]– حسن مظفر الرزو، **الفضاء المعلوماتي**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، 2007، ص 225.

[3]مفتاح بوبكر المطردي، مرجع سابق، ص54.

– تفعيل التعاون الدولي على مستوى المنظمات الدولية ودور المعاهدات الدولية ومبدأ المساعدة القانونية والقضائية المتبادلة .

– العمل على تطور مجال الأمن الالكتروني من خلال إعداد أنظمة ضبطية وقضائية مؤهلة في التعامل مع الجرائم الإلكترونية.

**خاتمة:**

بعد معالجتنا للموضوع، خلصت الدراسة إلى أهمية تعزيز الجهود الدولية في مكافحة الجرائم المستحدثة الإرهاب الإلكتروني، إذ يمكن القول إن الطبيعة الدولية للجريمة المعلوماتية استوجبت تعاون دولي من أجل مكافحة فعالة، حيث لم تعد الحدود القائمة بين الدول حاجزا أمام مرتكبي الجرائم السيبرانية والإرهاب الإلكتروني، و بما أن أجهزة إنفاذ القانون لا تستطيع تجاوز حدودها الإقليمية لممارسة الأعمال القانونية كان لابد من إيجاد آلية معينة للتعاون مع الدول باعتبارها عضو في المجتمع الدولي مما يفرض عليها الإيفاء بالالتزامات المترتبة على هذه العضوية و من بينها الارتباط بعلاقات دولية و ثنائية تتعلق باستلام و تسليم المجرمين إضافة إلى ضرورة وجود تعاون دولي في مجال تدريب رجال العدالة الجزائية، أما أهم النتائج التي تم التوصل اليها فتمثلت في الآتي:

إن تنامي ظاهرة الجرائم المعلوماتية عبر الوطنية بما فيها الإرهاب الإلكتروني، وتخطي آثارها حدود الدول ، أفرز جملة من التحديات على الصعيد الدولي تجسدت في المقام الأول في بعض الصعوبات التي تكتنف إثبات هذه الجرائم وقبول الدليل بشأنها باعتبارها لا تترك أثراً مادياً ملموسا، كما هو الحال في الجرائم التقليدية .

بالرغم من الجهود التي بُذِلت ولا تزال تُبذل على المستوى الدولي، فإن هذه التحديات تبقى عصيّة على الحل في كثير من الأحيان في غياب إستراتيجية واضحة للتعامل مع هذه الصنف من الجرائم ومرتكبيها لاسيما في الدول التي لم تبادر بعد إلى تعديل تشريعاتها بما يكفل تجاوز القوالب القانونية التقليدية التي لم تعد تناسب مع متطلبات هذا العصر .

تتطلب المحاربة الفعلية للإرهاب الإلكتروني تعاونا دوليا متزايدا وسريعا وفعّالا في المسائل الجنائية، فلا بد للبلدان كافة من تجريم استعمال أجهزة الحاسوب لغايات غير مشروعة في تشريعاتها المحلية، كما يجب دعم الجهود المحلية بنوع جديد من التعاون الدولي بما أن الشبكات العالمية تسهّل ارتكاب الجرائم العابرة للحدود، تتطلّب المحاربة الفعلية للجرائم المرتكبة بواسطة جهاز الحاسوب والجمع الفعلي للأدلة بالشكل الإلكتروني ردا يكون في منتهى السرعة.

إن الإرهاب الإلكتروني هي جريمة عابرة للحدود وبالتالي تستدعي المحاربة الفعالة لهذه الظاهرة تعاونا دوليا في المسائل الجرمية، فبما أن التعاون الدولي هو وقف على الأنظمة القانونية السائدة في كلّ بلد، تحول مسائل مثل غياب التشريعات وعدم التعريف بوضوح بالجرائم الإلكترونية في القوانين المحلية أو عدم استحداث الآليات الضرورية للتحقيق في الجرائم الإلكترونية، واستحالة حجز الأصول غير المادية وعدم كفاية الأحكام المتعلقة بالترحيل وبالمساعدة القانونية المتبادلة دون استجابة البلد المعني بالشكل المناسب لطلب تعاون دولي.

العمل على إرساء قواعد التعاون الإقليمي والدولي في مجال حماية التكنولوجيا ومكافحة الجرائم التي تتم باستخدام الكمبيوتر أو عبر شبكة الانترنت، والسعي نحو إيجاد إطار قانوني للتعاون بين النيابات العامة العربية والأجنبية، أو الاجهزة المساعدة لها للعمل على الحد من نمو وتطور هذه الجرائم.

التأكيد على أهمية الإجراءات الوقائية والتعاون الدولي لمحاربة الجرائم المتصلة بالكمبيوتر.

**قائمة المراجع :**


1. أحمد هلال الدين، الإرهاب والعنف السياسي، دار الحرية، القاهرة،1989.
2. أحمد فلاح العموش، مستقبل الإرهاب في هذا القرن، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2006.
3. السيد عوض، الجريمة فى مجتمع متغير، المكتبة المصرية، الاسكندرية،2004.
4. ربيع حسن؛ سيد رفاعى، مبادئ علمى الإجرام والعقاب، المؤسسة الفنية للطباعة والنشر، القاهرة، 2001
5. عبد الرحيم صدق، الإرهاب السياسي والقانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1985.
6. عبدالله بن مطلق بن عبدالله المطلق، الإرهاب وأحكامه في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، 1431هـ.
7. محمد الأمين البشري، "التحقيق في جرائم الحاسب الآلي"، ورقة بحثية ضمن ملتقى علمي حول: القانون والكمبيوتر والإنترنت بكلية *الشريعة والقانون*،الإمارات ، أيام 1 – 3 مايو 2000.
8. نعيم سعيداني، "آليات البحث والتحري عن الجريمة المعلوماتية في القانون الجزائري"، مذكرة ماجستير في العلوم القانونية، (كلية الحقوق، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2013 ).
9. كريستينا سكولمان،" الإجراءات الوقائية والتعاون الدولي لمحاربة الجريمة الإلكترونية"، ورقة بحثية مقدمة ضمن الندوة الإقليمية: الجرائم المتصلة بالكمبيوتر، المغرب، 2007.
10. نورة طرشي، "مكافحة الجريمة المعلوماتية"، مذكرة ماجستير في القانون الجنائي، (كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2012.
11. مدحت رمضان، جرائم الاعتداء على الأشخاص والإنترنت، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000.
12. مفتاح بوبكر المطردي، الجريمة الإلكترونية والتغلب على تحديات"، ورقة بحثية مقدمة ضمن الملتقى الثالث لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، السودان، أيام 23-25 / 9 / 2012.
13. حسين بن سعيد بن سيف الغافري، "الجهود الدولية في مواجهة جرائم الإنترنت"، ورقة بحثية مقدمة ضمن الملتقى العلمي: سبل مكافحة الجرائم الالكترونية، الرياض، 4/5/ 2004.
14. حسن مظفر الرزو، الفضاء المعلوماتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.


**– المراجع الالكترونية:**


1. عبد العال الديربى، "الجريمة الالكترونية بين التشريع والقضاء في الدول الغربية"، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني،2017/01/12، على الرابط الإلكتروني:
   www.accronline.com/print_article.aspx?id=9679
2. كريمة شافي جبر، الارهاب المعلوماتي، مجلة كلية الآداب، العدد 96، ص 652، متوفر على الرابط الالكتروني:
   http://aladabj.net/wp-content/upload
3. محمد سيد سلطان، في أمن المعلومات وحماية البيئة الالكترونية، 2016/11/22، متوفر على الرابط الإلكتروني:
   http://www.nashiri.ne
4. رائد العدوان،" المعالجة الدولية لقضايا الإرهاب الإلكتروني"، 2016/12/12، متوفر على الرابط الإلكتروني:

http://repository.nauss.edu.sa/bitstream/hand

5. خلف إدريس الحبابسه، الإرهاب الإلكتروني،2016/10/10، متوفر على الرابط الإلكتروني:
http://www.lawjo.net/vb/showthread.php?38805

**المراجع الأجنبية:**

1. Malcom Anderson , Policing the world: Interpol the Politics of International Police Co – Operation , Clarendon press, Oxford, 1989.
2. Mann, David & Sutton, Mike, Net crime, Brit. J. criminal, Vol., 38, No 2,Spring 1998, p. 220.