



مجلة جامعة الناصر

ISSN 2307-7662



AL-NASSER UNIVERSITY JOURNAL

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر
السنة السابعة - العدد الثالث عشر - يناير - يونيو ٢٠١٩ م

A Scientific Refereed Journal Issued Biannually by Al-Nasser University
Seventh Year - Jan \ Jun 2019 - No.(13)



- ⊕ التلوث في البيئة المحلية ودور القانون الإداري في مكافحته
- ⊕ شروط صحة تسبب الحكم المدني
- ⊕ رسالة في تفسير سورة القدر للإمام محمد بن ابراهيم الابراشي (دراسة وتحقيق)
- ⊕ أثر الاستفهام في البنى التركيبية في سورة الأنعام (دراسة سياقية دلالية)
- ⊕ أثر الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض (دراسة في ضوء الشريعة ونوازل الفقه المعاصرة)
- ⊕ المنازعات الناشئة عن انتخابات المجالس البلدية في المملكة العربية السعودية
- ⊕ إشكالية الهوية اليهودية المتخيلة للكيان الصهيوني وإمكانية الإفادة العربية منها دراسة في المقومات الفكرية والأيدولوجية
- ⊕ الحركة النسوية الغربية من موجتها الأولى الى العالمية وتأثيرها على نظام الأسرة
- ⊕ موقف الإمام مالك بن أنس رحمه الله من صيام الست من شوال
- ⊕ إدارة الأزمات : قراءة اسلامية
- ⊕ الاغتصاب وأثاره النفسية على الأطفال
- ⊕ التمييز وأثره على المجتمع المدني في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم
- ⊕ الثورة الشبابية بين حلم الحرية وظلم الواقع التقليدي
- ⊕ أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي (دراسة ميدانية على جامعة الناصر)

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر
السنة السابعة - العدد الثالث عشر - يناير - يونيو 2019 م

- ⊕ Local Environmental Pollution and the Administrative Law to Control it
- ⊕ Conditions for the Valid Causation of a Civil Verdict
- ⊕ A Paper on Interpreting Surat Al-Qadr by Imam Mohammed Ben Ibrahim El-Abrashi : An Investigative Study
- ⊕ The Impact of Questioning on the Structures of Surat Al An'am: A Contextual & Semantic Study
- ⊕ The Impact of Women Ailments on Menstrual Disorders: A Study Based on Sharia & Current Jurisprudence
- ⊕ The Disputes Caused by Local Council Election in KSA
- ⊕ The Problematic of the Imaginary Jewish Identity Conceived by Zionism and the Possible Arab Accessibility: A Study of the Ideological Factors
- ⊕ Western Feminism from the First Wave to Universality and its Impact on Family System
- ⊕ Imam Malik's Viewpoint over the Six-day Fasting in the Month of Shawal
- ⊕ Crisis Management: An Islamic Appraisal
- ⊕ Rape and its Psychological Impact on Children
- ⊕ Discrimination and its Impact on the Civil Society during Prophet Mohammed's Age
- ⊕ Youth Revolution: A Dream of Freedom against Traditional Injustice
- ⊕ The Impact of Organizational Culture on the Institution's Performance: A Field Study on Al-Nasser University



جامعة الناصر
AL-NASSER UNIVERSITY

مجلة

جامعة الناصر

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر
السنة السابعة - العدد الثالث عشر - يناير - يونيو ٢٠١٩ م

الهيئة الإستشارية

أ.د. سلام عبود حسن - العراق
أ.د. جميل عبدالرب المقطري - اليمن
أ.د. صالح سالم عبدالله باحاج - اليمن
أ.د. حسن ناصر أحمد سرار - اليمن
أ.د. عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع - اليمن
أ.د. عبدالوالي محمد الأغبري - اليمن
أ.د. علي أحمد محيي القاعدي - اليمن
أ.د. محمد حسين محمد خاقو - اليمن
أ.د. يوسف محمد العواضي - ماليزيا
أ.د. سعيد منصور الغالي - اليمن
أ.د. أحمد لطفي السيد - مصر
أ.د. حمود محمد الفقيه - اليمن
أ.د. منى بنت راجح الراجح - السعودية

الإشراف العام

رئيس مجلس الأمناء
أ.م.د. أحمد سيف سعيد محرم

رئيس التحرير

رئيس الجامعة
أ.د. عبد الله حسين طاهش

مدير التحرير

أ.م.د. محمد شوقي ناصر عبدالله

هيئة التحرير

أ.م.د. إيمان عبدالله المهدي
د. محمد عبدالله سرحان الكهالي
د. عبدالرقيب أحمد الحناني
د. ياسر أحمد عبده المذحجي
د. قيس علي صالح التنزلي

أ.م.د. عبدالكريم قاسم الزمر
أ.م.د. أنور محمد مسعود
د. منصور عبدالله الزبيدي
أ.م.د. منير أحمد الأغبري
د. خالد رضوان المخلافي

رقم الإيداع في دار الكتب الوطنية - صنعاء (٦٣٠) لسنة ٢٠١٣ م

مجلة جامعة الناصر - مجلة علمية محكمة - تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر بحوثهم وإنتاجاتهم العلمية باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف العلوم الإنسانية والتطبيقية.



أولاً: قواعد النشر:

تقوم مجلة جامعة الناصر بنشر الأبحاث والدراسات باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف مجالات العلم والمعرفة وفقاً للشروط الآتية :

❖ تسليم البحث:

1. يجب ألا يكون البحث قد سلم أو نشر جزء منه أو كله في أي مجلة أخرى.
2. يجب أن يكون البحث أصيلاً متبعاً المنهجية العلمية في كتابة الأبحاث.
3. لغة البحث يجب أن تكون سليمة ، ويكون البحث خالياً من الأخطاء .
4. تجنب النقل الحرفي من أبحاث سابقة مع مراعاة قواعد الاقتباس.
5. أن يحتوى البحث على ملخصين: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الانجليزية، وبما لا يزيد عن 300 كلمة للأبحاث الإنسانية و200 كلمة للأبحاث التطبيقية لكل ملخص.
6. ألا تزيد عدد صفحات البحث عن (40) صفحة للأبحاث الانسانية أو (20) صفحة للأبحاث التطبيقية.
7. تنسيق البحث وكتابته بحسب قالب المجلة بحيث يمكن تحميله من الموقع.
8. يكتب البحث بحجم خط (16) عريضاً (simplified Arabic) للعناوين الرئيسية، و(14) عريضاً للعناوين الفرعية و(12) لبقية النص أو (Times New roman) للأبحاث باللغة الانجليزية بحجم (14) عريضاً للعناوين الرئيسية و(12) عريضاً للعناوين الفرعية و (12) عادياً لبقية النص، ويتباعد مضاعف وهامش 2.5 سم من كل الجهات .
9. رسالة تغطية موقع عليها من الباحثين، و يمكن تحميل القالب من الموقع.
10. تحميل البحث عبر موقع المجلة.
11. الهوامش أسفل كل صفحة، وترقم كل صفحة على حده، وبحجم خط (9) Arabic (Transparent).
12. مراجعة البحث لغوياً ومطبعياً قبل تسليمه للمجلة .

❖ تنسيق البحث:

- أ- **صفحة العنوان** وتشمل عنوان البحث: (مختصر ودقيق ومعبر عن مضمون البحث ولا يحتوي اختصارات)، اسم أو أسماء الباحثين، عناوين الباحثين العلمية، عنوان المراسلة موضحاً فيها اسم ومقر عمل وإيميل وتلفون من سيتم مراسلته.
- ب- **الملخص:** لا يزيد عن (300) كلمة للأبحاث في العلوم الإنسانية و(200) كلمة للأبحاث في العلوم التطبيقية، ولا يحتوي مراجع ويعبر عن مقدمة وطرق عمل البحث ونتائجه واستنتاجاته ويكتب باللغتين: العربية والانجليزية.
- ت- **كلمات مفتاحية:** ما بين 4-6 كلمات مفتاحية.
- ث- **المقدمة** تكون معبرة عن الأعمال التي سبقت البحث وأهميتها للبحث مع كتابة مشكلة البحث وأهميته وأهدافه في نهايتها.
- ج- **طرق العمل:** اتباع طرق عمل واضحة .
- ح- **النتائج:** تحدد بوضوح، وترقم الأشكال والصور بحسب ظهورها في المتن على أن تكون الصور بجودة لا تزيد عن 600*800 بكسل غير ملونة وبصيغة JPG ويظهر الشرح الخاص بها أسفل الصورة وبحجم خط 11، أما الجداول فتكون محددة بخط واحد ومرقمة بحسب الظهور في المتن ويكتب عنوان الجدول أعلى الجدول بخط 12 عريضاً بحسب ورودها في المتن:
- خ- **المناقشة**
- د- **الاستنتاجات**
- ذ- **الشكر إن وجد**
- ر- **المراجع:** بأرقام بين قوسين في المتن (1) وفي نهاية البحث تكتب كما يلي:
1. إذا كان المرجع بحثاً في دورية:
- اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). "عنوان البحث"، اسم الدورية:
رقم المجلد، رقم العدد، أرقام الصفحات.
- مثال:** الغسلان، عبدالعزيز بن سليمان علي، (2017). عقوبة الشروع في الجرائم التعزيرية، مجلة جامعة الناصر، المجلد الأول، العدد العاشر، ص 7.

Othman, Shafika abdukkader, (2013). Abstract Impact of the Lexical Problems upon Translating of the Economic Terminology. AL – NASSER UNIVERSITY JOURNAL, 2: 1-22.

2. إذا كان المرجع كتاباً:

-اسم المؤلف (المؤلفين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). عنوان الكتاب ، اسم الناشر، الطبعة، أرقام الصفحات.

مثال: الكاساني ، علاء الدين ابن أبي بكر بن مسعود، (1406 هـ – 1986) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، م ، ص 155 .

Byrne, J. (2006). *Technical Translation: Usability Strategies for Translating Technical Documents*. Dordrecht: Springer.

3. إذا كان المرجع رسالة ماجستير أو دكتوراه:

-يكتب اسم صاحب الرسالة بدءاً باسم العائلة،(السنة). "عنوان الرسالة"، يذكر رسالة ماجستير أو دكتوراه ، اسم الجامعة البلد.

مثال: الحيلة، أحمد محمد يحيي، (2017). آيات الأحكام في تفسيري الموزعي والثلاثي من خلال سورة البقرة، رسالة ماجستير، جامعة الحديدة-اليمن.

Alhailah, Ahmed Mohammed Yahya, (2017). The Verses of Judgments in the Explanations of the Distributors and the Athletes through Surah Al-Baqarah, Master Thesis, Hodeidah University-Yemen

4. إذا كان المرجع نشرة أو إحصائية صادرة عن جهة رسمية:

-يكتب اسم الجهة، (سنة النشر). عنوان التقرير ، المدينة، أرقام الصفحات.

مثال : وزارة الشؤون القانونية، الجريدة الرسمية ، (1997). قانون الجرائم والعقوبات اليمني، 122.

Ministry of Legal Affairs, The Gazette, (1997). The Penal Code of Yemen, p. 122.

5. إذا كان المرجع موقِعاً إلكترونياً :

-يكتب اسم المؤلف،(سنة النشر). عنوان الموضوع ، الرابط الإلكتروني.

مثال : روبرت، ج والكر. (2008). الخصائص الاثنتا عشر للمعلم الفعال: دراسة نوعية لآراء المدرسين أثناء وقبل الخدمة، جامعة ولاية الاباما، آفاق تعليمية .

<http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf>

Robert J, Walker, (2008). Twelve Characteristics of an Effective Teacher: A Longitudinal, Qualitative, Quasi-Research Study of In-service and Pre-service Teachers' Opinions ", Alabama State University, Educational Horizons, fall. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf>

6. وقائع المؤتمر:

-اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، عنوان البحث ، اسم المؤتمر، رقم المجلد، أرقام الصفحات، سنة النشر.

مثال: عبد الرحمن، عفيف. (1983م، 20-21 أكتوبر). القدس ومكانتها لدى المسلمين وانعكاس ذلك على كتب التراث. ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام "فلسطين"، مج(3)، عمان: الجامعة الأردنية.

Abu Alyan, A. (2012, October 20-21). An Intercultural Email Project for Developing Students: Intercultural Awareness and Language Skills. Paper presented at The First International Conference on Linguistics and Literature, IUG, Gaza

❖ إجراءات النشر:

1. بعد استلام البحث ورسوم التحكيم سيعرض البحث على مدير التحرير ومن ثم يتم عرضه على اللجنة الاستشارية المختصة للموافقة المبدئية من عددها ثم سيرسل للمحكمين الخارجيين .
2. بناء على قرار المحكمين سيتم قبول البحث بدون تعديلات أو مع تعديلات بسيطة او تعديلات جوهرية أو لا يقبل البحث وستتم موافاة الباحث (الباحثين) بالنتيجة عن طريق الأيميل .
3. ستعود النسخة المعدلة مرة أخرى إلى المحكم لإقرارها ومن ثم نشرها في أقرب عدد ممكن.
4. أبحاث مجلة جامعة الناصر يمكن استعراضها مجاناً من موقع المجلة، جامعة الناصر المجلة العلمية المحكمة على الرابط التالي (www.al-edu.com) وبالتالي سيتحصل الباحثون على نسخ ورقية وإلكترونية من أبحاثهم.
5. النسخ المطبوعة من المجلة مع المستلزمات يتم بشأنها التواصل مع مدير التحرير .
6. ترسل البحوث والمراسلات إلى مجلة جامعة الناصر على الرابط الآتي:
الجمهورية اليمنية - صنعاء - جامعة الناصر (www.al-edu.com)
المجلة العلمية المحكمة.البريد الإلكتروني للمجلة : (journal@al-edu.com)

هاتف: (536307) تليفاكس (536310)

البريد الإلكتروني لمدير التحرير: (m5sh5n55@gmail.com)

ثانياً : رسوم التحكيم والنشر في المجلة :

تفرض المجلة مقابل نشر البحوث والتحكيم الرسوم الآتية:

- البحوث المرسلة من داخل الجمهورية اليمنية (15000) خمسة عشر ألف ريال.
- البحوث المرسلة من خارج الجمهورية اليمنية (150 \$) مائة وخمسون دولاراً أمريكياً .
- هذه الرسوم غير قابلة للإرجاع سواء تم قبول البحث للنشر أم لم يتم النشر.
- أعضاء هيئة التدريس والباحثون بجامعة الناصر معفيون من تسديد الرسوم.

ثالثاً : نظام الإشتراك السنوي في المجلة على النحو الآتي :

- للأفراد من داخل اليمن مبلغ وقدره (3000) ثلاثة ألف ريال.
- للأفراد من خارج اليمن مائة دولاراً أمريكياً (100 \$) .
- للمؤسسات من داخل اليمن مبلغ وقدره (10000) عشرة ألف ريال .
- للمؤسسات من خارج اليمن مائتا دولار أمريكياً (200 \$)

ملحوظة :

البحوث المنشورة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن توجه المجلة وإنما تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع (630) (28 / 10 / 2013 م) (الهيئة العامة للكتاب والنشر والتوزيع - دار الكتب - صنعاء)

(جميع حقوق الطبع محفوظة للمجلة)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:

يسعدني و يشرفني أن أكتب سطور هذه الافتتاحية للعدد الثالث عشر دورة يناير - يونيو 2019 م للسنة السابعة على التوالي في مجلة جامعة الناصر وعلى الرغم الظروف الاستثنائية التي تمر بها بلادنا الغالية وأثارها السلبية على البحث العلمي ، فإن إدارة تحرير المجلة قد تعهدت لقرائها وباحثيها الأفاضل إصدار أعداد المجلة في الوقت المحدد دون تأخير .

وقد احتوى هذا العدد على أربعة عشر بحثاً، وكلها بحوث ذات قيمة علمية رفيعة ومتنوعة في مختلف المجالات العملية ومن قبل باحثين من مختلف الجامعات اليمنية والعربية العريقة .

كما تُقدم إدارة تحرير هذه المجلة هذا العدد لباحثيها وقرائها الأعضاء ، بثوبها الجديد وشروطها المحدثة ، فإنها تتقدم بالشكر والتقدير لكل من أسهم في إخراج هذا العدد إلى حيز الوجود، وتؤكد المجلة مجدداً للمشاركين الأفاضل التزامها الدقيق باتباع المنهجية العلمية السليمة والسرية التامة في تحكيم ونشر الأبحاث المقدمة إلى المجلة.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لصاحب الفضل العظيم على توفيقه وعونه لنا ربنا تبارك وتعالى ، كما نسأله أن يوفقنا دائماً في خدمة البحث العلمي وتمميته، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس الجامعة

أ.د. عبدالله حسين طاهش

رئيس التحرير

المحتويات

م	الموضوع	الباحث	الصفحة
1	التلوث في البيئة المحلية ودور القانون الإداري في مكافحته	د. هدى محمد عبد الرحمن السيد أستاذ القانون العام المساعد – كلية الحقوق – جامعة دار العلوم بالرياض	11 - 84
2	شروط صحة تسبيب الحكم المدني	محمد مقبل أحمد دخان باحث دكتوراه كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية- جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب	85 - 116
3	رسالة في تفسير سورة القدر للإمام محمد بن ابراهيم الابراشي (دراسة وتحقيق)	د. سلام عبود حسن أستاذ التفسير المشارك كلية التربية للبنات – الجامعة العراقية- بغداد - جمهورية العراق	117 - 186
4	أثر الاستفهام في البُنى التركيبية في سورة الأنعام "دراسة سياقية دلالية"	د. حسين عبد الله الموساي أستاذ الأدب والبلاغة المساعد – كلية التربية – جامعة إقليم سبأ	187 – 228
5	أثر الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض (دراسة في ضوء الشريعة ونوازل الفقه المعاصرة)	د/ منى بنت راجح الراجح أستاذ الفقه المشارك- قسم الفقه كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية	229 – 276
6	المنازعات الناشئة عن انتخابات المجالس البلدية في المملكة العربية السعودية	د. أحمد محمد صبحي اغرير استاذ القانون العام المساعد بجامعة دار العلوم- الرياض	277 – 310
7	إشكالية الهوية اليهودية المتخيلة للكيان الصهيوني وإمكانية الإفادة العربية منها دراسة في المقومات الفكرية والأيديولوجية	د . ناجي علي الصناعي أستاذ الفكر الإسلامي المشارك كلية التربية النادرة - جامعة إب	311 – 388
8	الحركة النسوية الغربية من موجتها الأولى الى العالمية وتأثيرها على نظام الأسرة	بدر سيف محمد سالم باحث دكتوراه – جامعة محمد الخامس – المغرب	389 – 410

المحتويات

432 – 411	د. علوي حامد محمد بن شهاب الأستاذ المشارك في الحديث الشريف وعلمه بجامعة حضرموت رئيس قسم الدراسات الإسلامية سابقًا	موقف الإمام مالك بن أنس رحمه الله من صيام الست من شوال	9
458 – 433	د. نبيل مصطفى شعت أستاذ إدارة الأعمال المساعد في جامعة القدس المفتوحة – فلسطين	إدارة الأزمات: قراءة اسلامية	10
472 – 459	يونس الحاضي طالب باحث بسلك الدكتوراه علم النفس – كلية الآداب والعلوم الانسانية – ظهر المهراز – جامعة سيدي محمد بن عبدالله – فاس	الاعتصاب وأثاره النفسية على الأطفال	11
502 -473	د.عبد الرحمن محمد جيلان صغير أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك كلية التربية المحويت جامعة صنعاء	التميز وأثره على المجتمع المدني في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم	12
532 - 503	إلهام سعيد عبده عوض غالب باحثة دكتوراة تخصص علم اجتماع جامعة محمد الخامس – المغرب	الثورة الشبابية بين حلم الحرية وظلم الواقع التقليدي	13
579 -533	د/ محمد عبدالله سرحان الكهالي أستاذ إدارة الأعمال المساعد – كلية العلوم الإدارية والمالية- جامعة الناصر أ.سمير أحمد السناج مدرس كلية العلوم الإدارية والمالية- جامعة الناصر	أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي دراسة ميدانية على جامعة الناصر	14

التلوث في البيئة المحلية ودور القانون الإداري في مكافحته

د. هدى محمد عبد الرحمن السيد

أستاذ القانون العام المساعد – كلية الحقوق – جامعة دار العلوم – الرياض

E-mail: hoda.m@dau.edu.sa

الملخص

تكمن مشكلة البحث في تعدد مصادر التلوث، وتزايد أحجامها، وشدة خطورة آثارها، واستغلال غياب التشريعات البيئية، الخاصة بالتعامل مع هذه المصادر، وعدم وجود معالجة جديّة لهذه المشكلة، وعدم دقة، وازدواجية النصوص والتشريعات المتعلقة بحماية البيئة، وتباؤ وتراخي السلطة الإدارية في رقابتها، وعدم تفعيل أحكام قوانين البيئة.

وقد هدف البحث إلى تحديد وتوضيح حقيقة التلوث والمكونات الرئيسية له في البيئة المحلية، وتحليل الأسباب التي أدت وتؤدي إليه، والتداعيات السلبية الناتجة عنه، وانعكاسها على الأفراد والموارد الاقتصادية والاقتصاد القومي.. وبعد ذلك يأتي الهدف الرئيسي للبحث، والذي يتمثل في مجموعة الإجراءات التشريعية والاقتصادية والإدارية التي يمكن أن تؤدي إلى منع حدوث التلوث، أو على الأقل الحد منه.

و توصلت الدراسة إلى أن: **التلوث في البيئة المحلية قد وصل إلى درجة "الخطر المدمر"**: فالتلوث يصيب الإنسان بمجموعة من الأمراض المزمنة، كما أن التلوث يدمر الموارد الاقتصادية، كذلك، يؤدي التلوث إلى نقص المدخرات المحلية، نتيجة لزيادة الإنفاق على الأمراض والأوبئة التي يسببها التلوث. و **ارتفاع التكاليف الاجتماعية للتلوث**: حيث تقوم الدولة، بتحمل تكاليف اجتماعية ضخمة، مقابل نفقات معالجة الأمراض والأوبئة. **كما يؤدي التلوث إلى نقص الناتج القومي**: حيث يؤثر التلوث البيئي، على كل عناصر الإنتاج، فيضعف التربة، ويقلل من خصوبتها وقدرتها على الإنتاج. ويصيب العامل بالأمراض ويقلل من جهده وكفاءته، وينقص من حجم الموارد المالية التي الدولة في أشد الحاجة إليها. أوصت الدراسة بضرورة **التخطيط العلمي للصناعات المستقبلية**: التي يجب أن تكون بعيدة عن العمران، وإنشاء أجهزة حديثة لها القدرة على استيعاب النفايات ومعالجتها وتحويلها إلى مواد صالحة للبيئة، ووضع غرامات شديدة على المحال الصناعية التي تقوم بأنشطة خطيرة على الإنسان والبيئة. وأيضاً **الاتجاه بالاستثمار إلى البيئات الأقل تقدماً**: بحيث يبدأ على أسس علمية سليمة ودراسة مستفيضة لطبيعة هذه البيئات ومتطلباتها، بعد أن تأخرت هذه البيئات كثيراً، ودخلتها المبيدات الزراعية، وأصبحت تشكل خطورة شديدة على حياة الإنسان فيها.

1

الإطار المفاهيمي للبحث

مقدمة:

إن التلوث البيئي قد اتسع وشمل كل شيء: الهواء الذي نستنشق، والغذاء الذي نأكله، والنبات الذي نزرعه.. فهو يحيط بالإنسان من كل الجوانب، ويهدد معيشته واستقراره وأمنه .. إنه يبدد الموارد، أو يقلل من فاعليتها، وبالتالي يصيب الإنسان في جسمه وعقله، ويقلل من جهده وإمكاناته. لذلك، تزايد الاهتمام به من كل الدول والمنظمات والاتفاقيات الدولية. حيث أخذت ظاهرة التلوث البيئي، أبعادا كونية، بتجاوزها الحدود المحلية والإقليمية، فالاحتباس الحراري وما يصاحبه من تغير المناخ، وخطر تعرض طبقة الأوزون للتآكل، يؤثر على كل دول العالم باختلاف درجة تقدمها الاقتصادي والاجتماعي، بشكل يُعرض التنمية المستدامة للخطر.

إن التلوث البيئي، ظاهرة تمس الإنسان في كيانه وأماله ومستقبله، لا يخص بلدا بعينه، أو مكانا بذاته، إنه تجاوز الحدود، وتخطى المسافات، ينتقل إلى كل مكان، لا تعوقه حدود سياسية أو جغرافية يقف عندها، وآثاره السيئة تمتد إلى كل الدول دون سابق إنذار، والجميع يعاني منه أيا كان مصدره .. إنه أصبح كالبضاعة أو كأي عنصر يدخل في التبادل الدولي، حيث ينتقل من خلال حركة التجارة الدولية، في صورة نقل المواد الغذائية الملوثة من مناطق الإنتاج إلى أماكن الاستهلاك، كما ينتقل عن طريق الهواء والماء من الأماكن المصابة به، إلى الأماكن الخالية منه .. بل إن التبادل الدولي يتم وفقا لنظم وإجراءات معينة لا يخضع لمثلها التلوث عندما ينتقل من دولة لأخرى.

مع تقدم المجتمعات، أخذت تتراد مضر التلوث البيئي، وأخذ هذا التلوث يتسابق مع التقنيات الحديثة في: الصناعة والزراعة والمجالات المختلفة، وأصبحت الموارد البيئية تعاني من سموم: الأدخنة والأتربة والغازات والمركبات المضرة، ومن المخلفات والنفايات، وبقايا الأنشطة الإنسانية عموما، على نحو يندرج بتلوث شديد الخطورة، يهدد كل الكائنات على الأرض.

إن التلوث وانتشاره، وتزايد آثاره القاسية، على الإنسان وكل ما يحيط به من عناصر حية وغير حية، قد فرض على كل الدول، القيام بوضع السياسات واتخاذ الإجراءات، وسن التشريعات التي تمنع ما قد يتوقع

حدوثه، وليس هذا فقط على المستوى المحلي، وإنما تعدى ذلك إلى المستوى الدولي، ومن ثم أصبحت حماية البيئة مسألة تفرض نفسها على العالم كله، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنمية المستدامة. إن المحافظة على البيئة نظيفة، وخالية من الملوثات، يمثل أحد مهام ومسئوليات الدولة، خاصة بعد أن أصبح، أن من حق كل إنسان، أن يعيش في بيئة ملائمة نظيفة، لا تحمل أخطاراً لصحته، وأن تهيب له مواردها وتسان على نحو يسمح له، بعمل يحصل منه على دخل يغطي احتياجاته الضرورية، وذلك بدون إخلال بما عليه من واجب صيانة البيئة ومواردها، والعمل على تنميتها ومكافحة مصادر تدهورها وتلوثها. وهذا الحق يعتبر أحد الحقوق الأساسية التي نصت عليها دساتير بعض الدول المتقدمة.. وقد نص دستور 2013 لجمهورية مصر العربية⁽¹⁾ في المادة رقم (46)، على أن: "لكل شخص الحق في بيئة صحية سليمة، وحمايتها واجب وطني، وتلتزم الدولة باتخاذ التدابير اللازمة للحفاظ عليها، وعدم الإضرار بها، والاستخدام الرشيد للموارد الطبيعية، بما يكفل تحقيق التنمية المستدامة، وضمان حقوق الأجيال القادمة فيها".

إن المشرع في الكثير من دول العالم - ومن بينها مصر - قد اهتم بموضوع حماية البيئة من التلوث، في مختلف جوانبها: الصناعية والزراعية والعمرانية والخدمية وغيرها من الأنشطة التي قد يتوقع من عملها التأثير سلباً على البيئة.. وقد جاء في المادة الأولى، فقرة (9) من القانون رقم (4) لسنة 1994⁽²⁾، أنه يقصد بحماية البيئة: "المحافظة على مكونات البيئة والارتقاء بها، ومنع تدهورها أو تلوثها، والإقلال من حدة التلوث، وتشمل هذه المكونات: الهواء والبحار والمياه الداخلية، متضمنة نهر النيل والبحيرات والمياه الجوفية، والأراضي والمحميات الطبيعية والموارد الطبيعية الأخرى".

1- مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تعدد مصادر التلوث، وازدياد أحجامها، وشدة خطورة أثارها، وذلك من خلال العمليات الإنتاجية والاستهلاكية المختلفة، واستغلال غياب التشريعات البيئية، الخاصة بالتعامل مع هذه

⁽¹⁾ جمهورية مصر العربية، مشروع الدستور 2013، الوثيقة الدستورية الجديدة بعد تعديل دستور 2012 المعطل، مطبعة وزارة الشباب، 2013، ص 16.

⁽²⁾ الجريدة الرسمية، العدد 5 في 3 / 2 / 1994م.

المصادر، وعدم وجود معالجة جدية لهذه المشكلة، وعدم دقة وازدواجية النصوص والتشريعات المتعلقة بحماية البيئة من المخالفين لضوابط حمايتها، وتباطؤ وتراخي السلطة الإدارية في رقابتها، وتفعيل أحكام قوانين البيئة، إما لانتشار الفساد الإداري والوظيفي، وغياب سيادة القانون، وعدم الشفافية والموضوعية في التعامل مع المخالفين والمنتهكين للقوانين البيئية، واستخدام السلطة الوظيفية لتحقيق المصالح الخاصة على حساب المصالح العامة، وإما لضعف الإمكانيات: المادية والبشرية، اللازمة لتنفيذ وتفعيل التشريعات المختلفة في هذا المجال.

ومن ناحية أخرى، فإن الدول النامية، وهي تسعى لرفع مستوى معيشة أبنائها، ومحاولة اللحاق بركب التنمية، وجدت نفسها أمام خيارين متناقضين: تحقيق الأهداف التنموية (وما يصاحبها من استخدام التقنيات الحديثة، وتنامي قطاعات: النقل والطاقة والكهرباء بشكل يؤدي إلى تداعيات سلبية على البيئة)، وحماية البيئة والمحافظة عليها (بما يتطلبه ذلك، من تكاليف مرتفعة، قد تفوق عملية التنمية ذاتها). وهكذا، يتضح أن مشكلة البحث تنبع من: تفعيل التشريعات البيئية، والعمل على تطبيقها بكل حزم ودقة، وتفعيل الإدارات المحلية، وتطبيق القوانين بشفافية وموضوعية مع المخالفين. ومن حتمية الموازنة بين اعتبارات التنمية وما تحققه من مكاسب مادية في مواجهة الخسائر البيئية، واعتبارات حماية البيئة، وما تفرضه من تكاليف مادية في مواجهة منافع متوقعة من تحسن جودة البيئة.. وهذه الملاءمة بين الاتجاهين، جاء هذا البحث عن أفضل الأدوات والوسائل التي تؤدي إلى تحقيق مستويات معينة من خفض التلوث بأقل تكلفة ممكنة، دون الإخلال بمسار التنمية.

2- أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث، من خطورة ظاهرة التلوث على البيئة، وتداعياتها السلبية على التنمية المستدامة، ومن ضخامة تكاليف مكافحته، فالتلوث يؤدي إلى أضرار (قد تصل إلى حد التدمير، تصيب الإنسان والحيوان والنبات والتربة، ومختلف الموارد التي تشكل المقومات الأساسية للاقتصاد القومي)، يحتاج التخلص منها إلى تكاليف ضخمة يتحملها الأفراد والمجتمع، وإيقافه أو الحد منه يحقق منافع تنعكس على صحة الإنسان وكفاءته، وعلى الصناعة والزراعة والاقتصاد.

وحيث أن التلوث، هو نتاج طبيعي لممارسة أنشطة معينة، من قبل أطراف معينة، سواء كانت أفراداً أو مشروعات، فإن من الضروري أن يتحمل الأطراف المسببة لهذا التلوث جزءاً من أعباء تكلفته، وكذلك تحفيزهم على تخفيض حجم الأنشطة التي ينتج عنها تلوث أو استبدالها بأنشطة أخرى غير ملوثة للبيئة، وكلا الإجراءين يحتاج إلى خطط وسياسات وقواعد وإجراءات جديدة.

3- الهدف من البحث:

يهدف البحث إلى تحديد وتوضيح حقيقة التلوث - كما رآه المفكرون وغيرهم - والمكونات الرئيسية لهذا التلوث في البيئة المحلية، وتحليل الأسباب التي أدت وتؤدي إليه، والتداعيات السلبية: الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عنه، وانعكاس هذه التداعيات أو الأضرار، على الأفراد والموارد الاقتصادية والاقتصاد القومي.. وبعد تحديد وتوضيح المشكلة التي انبثقت من (مفهوم التلوث ومكوناته وأسبابه والأضرار المترتبة عليه) يأتي الهدف الرئيسي للبحث، والذي يتمثل في مجموعة الإجراءات التشريعية والاقتصادية والإدارية التي يمكن أن تؤدي إلى منع حدوث التلوث، أو على الأقل الحد منه، وبالتالي توفير بيئة نظيفة، تتيح للإنسان، مجالاً ملائماً لحياة كريمة وعمل جاد.

4- حدود الدراسة:

زمانياً: الفترة التي تبدأ بالقانون رقم (4) لسنة 1994، حيث يعتبر هذا القانون، تطوراً حضارياً في تاريخ التشريعات البيئية في مصر.

مكانياً: جمهورية مصر العربية، أو التلوث في البيئة المحلية - كما عرفها فقهاء القانون - التي تقع داخل الحدود السياسية للدولة، والتي بموجبها، تتمتع بالسيادة الكاملة عليها.

مع ملاحظة، أن الباحثة، سوف تستخدم كلمة التلوث أو التلوث البيئي دون وصفه بالمحلي أو الدولي، وقد تتعرض للتلوث الدولي، إذا ما اقتضى السياق أجل تحقيق هدف البحث. ويقصد بمكافحة التلوث: مقاومته، سواء بمنع أسبابه من البداية، أو معالجته حال حدوثه.

5- منهج البحث:

تعتمد الدراسة على المنهج التحليلي المقارن، حيث تقوم بتحديد وتحليل المشكلة، وتحليل أسبابها ومكوناتها وتداعياتها، والظروف المطروحة حولها، ومحاولة الربط بين الموضوعات المختلفة، ودراسة

وفهم التشريعات القانونية التي جاءت في مجال البيئة، والمقارنة بين بعض المتغيرات وتحليل اتجاهاتها وتأثيراتها، عن طريق استخدام بعض الأشكال الهندسية.. وكل ذلك بهدف الوصول إلى وضع الحلول المناسبة لهذه المشكلة.

6- خطة الدراسة:

بناء على ما تقدم، يتكون البحث من ثلاثة فصول، يسبقها إطار عام للدراسة، ويتلوه نتائج وتوصيات، على النحو الآتي:

الإطار المفاهيمي للبحث

الفصل الأول: مفهوم التلوث ومكوناته الرئيسية

الفصل الثاني: أسباب التلوث والنتائج المترتبة عليه

الفصل الثالث: دور القانون في حماية البيئة

النتائج والتوصيات

الفصل الأول

مفهوم التلوث ومكوناته الرئيسية

يتضمن هذا الفصل، مفهوم كل من البيئة والتلوث في مبحث أول، والمكونات الرئيسية للتلوث (الهواء والماء والأرض)، في مبحث ثان. وذلك بهدف تحديد وتوضيح ظاهرة التلوث.

المبحث الأول

مفهوم كل من البيئة والتلوث

أولاً: مفهوم البيئة:

- 1- عرفها الفقهاء بتعريفات متعددة، اختلف مضمون كل منها بحسب اختلاف وجهات النظر. منها:
- ❖ البيئة Environment: بمفهوم فني، هي: مجموع الظروف والعوامل الطبيعية والحيوية، التي تساعد الإنسان والكائنات الحية الأخرى، على البقاء ودوام الحياة. والبيئة بمفهوم عام، هي: الوسط أو المكان الذي يعيش فيه الإنسان، وغيره من الكائنات الحية وغير الحية⁽¹⁾.
 - ❖ وعرفت أنها بصفة عامة: "الوسط المحيط بالإنسان، الذي يتضمن كافة الجوانب المادية وغير المادية، أو هي الإطار الذي يحيا فيه الإنسان مع غيره من الكائنات الحية وغير الحية، في تفاعل وتبادل، وفق نظام دقيق ومتوازن، يعرف بـ "النظام البيئي". وهذا النظام يتكون من أربع مجموعات رئيسية، يربط بينها صلات وثيقة ضرورية لحمايتها واستمرار بقاءها، وهذه المجموعات الأربع هي: العناصر الطبيعية غير الحية التي تمثل مقومات الحياة الأساسية، كالهواء والماء والشمس والتربة، وعناصر الإنتاج التي تتضمن النباتات الخضراء، بكل أنواعها، وعناصر الاستهلاك التي تشمل مجموعة الكائنات الحية (الإنسان والحيوان وغيرهما)، وعناصر التحلل، التي تتضمن كل ما يتسبب في تحلل أو تلف مكونات البيئة الطبيعية المحيطة بها، مثل البكتريا والفطريات، وبعض أنواع الحشرات التي تشترك في تحلل أجسام النباتات والحيوانات الميتة"⁽²⁾. وهذه العناصر الأربعة، تُكوّن فيما بينها، توازن دقيق، بحيث تعتمد كل مجموعة على المجموعات الأخرى، في تكاملية توافقية، تضمن حفظ توازن النظام البيئي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَرَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ مِمَّا تَفْعَلُونَ﴾ (سورة النمل - من الآية 88)، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (سورة الفرقان - من الآية 2).
 - ❖ وعرفت بأنها: "المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان، بما يشمل من ماء وهواء وفضاء وتربة وكائنات حية ومنشآت أقامها لإشباع حاجاته"⁽³⁾.

⁽¹⁾ سلامه، أحمد عبد الكريم، (2009)، قانون حماية البيئة (مكافحة التلوث - تنمية الموارد الطبيعية)، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 7.

⁽²⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، (2015)، اقتصاديات الموارد والبيئة، دار الفكر المعاصر، سوهاج، ص 264.

⁽³⁾ الحلو، ماجد راغب، (2004)، قانون حماية البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ص 39.

❖ وبأنها: "الإطار الطبيعي الذي يستوعب الإنسان والحيوان والنبات، والعوامل الطبيعية للمحافظة على هذه الكائنات، وعناصر تقدمها، والمحافظة عليها، من خلال توازن بينها نحو حياة أفضل وبقاء لها، والتي تحرص النظم القانونية على الحفاظ عليها"⁽¹⁾.

ويرى البعض، أن البيئة بصفة عامة، تتكون من ثلاث منظومات رئيسية، هي:

- المحيط الحيوي Biosphere: وهو الذي يمثل الحيز الذي توجد أو يمكن أن توجد فيه الحياة، ويمتد من طبقات الهواء القريبة من الأرض، إلى الأرض ذاتها والطبقات السطحية من الماء.
- المحيط التكنولوجي Techno sphere: وهو الذي يشتمل على مجموع الكائنات التي صنعها الإنسان داخل المحيط الحيوي من مبان ومصانع ومسكن وكباري ومزارع وجسور وغيرها.
- المحيط الاجتماعي Socio sphere: الذي يشمل علاقات الأفراد والمجتمعات البشرية بكل أنواعها، بجانب المؤسسات والنظم والقيم التي تحكم التفاعلات مع المحيطين: الحيوي والتكنولوجي. ويعكس المحيط الاجتماعي احتياجات الإنسان وتطلعاته غير المادية من القيم والعقائد والتشريعات والهيكل الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسية داخل المجتمع⁽²⁾. ويلاحظ من التعريفات السابقة، أن البيئة لا تقتصر على الطبيعة فقط، وإنما تتضمن كذلك، كل العناصر الحية وغير الحية: الطبيعية والصناعية التي من صنع الإنسان، فالبيئة تشتمل على كل شيء يؤثر على حياة الإنسان ويتأثر به الإنسان.

2- جاء تعريف البيئة في التشريعات المعاصرة:

❖ فقد عرفها القانون الكويتي رقم (60) لسنة 1980 في شأن حماية البيئة، بأنها: "المحيط الحيوي الذي يشمل الكائنات الحية، من إنسان وحيوان ونبات، وكل ما يحيط به من هواء وتربة، وما يحتويه من مواد صلبة أو سائلة أو غازية، أو إشعاعات، والمنشآت الثابتة والمتحركة التي يقيمها الإنسان"⁽³⁾. وقد ورد بهذا التعريف، ما لم يرد بتعريفات أخرى، مثل الإشعاعات والمنشآت الثابتة والمتحركة، لذلك، يعتبر تعريفا شاملا.

¹ سعد، أحمد محمود، (2007)، استقرار لقواعد المسؤولية المدنية في منازعات التلوث البيئي، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 44.

² أندراوس، عاطف وليم، (2016)، الأزمات المالية لمكافحة التلوث، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 13، 14.

³ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 17.

❖ أما المشرع المصري، فقد عرف البيئة في القانون رقم (4) لسنة 1994، مادة (1)، بند رقم (1)، بأنها⁽¹⁾: "المحيط الحيوي الذي يشمل الكائنات الحية، وما يحتويه من مواد، وما يحيط بها من هواء وماء وتربة، وما يقيمه الإنسان من منشآت". ويلاحظ أن المشرع المصري، قد أخذ بالمفهوم الواسع للبيئة، حيث جمع بين العوامل الطبيعية والعوامل الصناعية التي صنعها الإنسان وتؤثر في بيئته.

3- أما على المستوى الدولي، فقد عرف مؤتمر الأمم المتحدة الأول للبيئة الذي عُقد في استوكهلم سنة 1972 البيئة بأنها: "مجموعة النظم الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي يعيش بها الإنسان والكائنات الأخرى والتي يستمدون منها زادهم ويؤدون فيها نشاطهم"⁽²⁾. كما عرفت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بأنها: "كل العناصر الطبيعية والحياتية التي توجد حول وعلى وداخل سطح الكرة الأرضية، فالهواء ومكوناته الغازية المحيطة، والطاقة ومصادرها، ومياه الأمطار والأنهار والبحار والمحيطات والتربة، وما يعيش عليها أو بداخلها من نباتات وحيوانات والإنسان في مجتمعاته المختلفة المتباينة.. كل هذه العناصر مجتمعة هي مكونات البيئة"⁽³⁾.

وبإمعان النظر في هذه التعريفات، يلاحظ أنه لا يوجد تعريف محدد، يتفق عليه الجميع لمفهوم البيئة، وإنما وجدت تعريفات متعددة، اختلفت بحسب آراء ووجهات نظر المعرفين، غير أنه يمكن القول: إن البيئة تتضمن العناصر أو المجموعات الأربع التي يتكون منها "النظام البيئي" Ecosystem، حسب ما أوجدها الله سبحانه وتعالى لخدمة الإنسان وتحقيق سعادته.

ثانياً: مفهوم التلوث: يقصد بالتلوث pollution بصفة عامة: كل ما يؤثر في أي من عناصر البيئة، بما فيها: من نبات وحيوان وإنسان، كذلك كل ما يؤثر في تركيب العناصر الطبيعية غير الحية (الهواء والماء والتربة وغيرها، .. أي أنه فساد لمكونات البيئة، نتيجة وجود أي مادة أو طاقة في مكانها أو زمانها أو مكوناتها المناسبة. أو أنه عبارة عن وجود مواد داخلية تغير من الخواص: الفيزيائية أو الكيميائية أو الحيوية لكل أو بعض مكونات البيئة، بحيث تتحول من عناصر مفيدة إلى عناصر ضارة

⁽¹⁾ الجريدة الرسمية - العدد (5) في 3 / 2 / 1994.

⁽²⁾ فهمي، خالد مصطفى، (2011)، الجوانب القانونية لحماية البيئة من التلوث في ضوء التشريعات الوطنية والاتفاقيات الدولية (دراسة مقارنة)، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 27.

⁽³⁾ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، المرجع السابق، ص 18.

على الإنسان والحيوان والنبات، والنظام البيئي على السواء⁽¹⁾. ووفقا لهذا المفهوم، فإن أي تدخل في النظام البيئي من جانب الإنسان - دون وعي أو إدراك - من شأنه أن يفقد التوازن الطبيعي في هذا النظام، ويؤدي إلى اضطرابه، بحيث يصبح هذا النظام البيئي غير قادر على تسيير الحياة بشكل عادي.

1- وقد عرف الفقهاء التلوث بتعريفات كثيرة ومختلفة، كلها تدور حول نفس المضمون، منها:

- ❖ أنه: "أي تغيير فيزيائي أو كيميائي أو بيولوجي معين يؤدي إلى تأثير ضار على الهواء أو الماء أو الأرض، بما يضر بصحة الإنسان والكائنات الحية الأخرى، ومن ثم يؤثر سلبا على نشاطها، وقد يؤدي إلى الإضرار بالعملية الإنتاجية كنتيجة للتأثير على حالة الموارد المتجددة"⁽²⁾.
- ❖ وعرف بأنه: "كل ما يؤثر في عناصر البيئة الحية من نبات وحيوان وإنسان. وكذلك، كل ما يؤثر في تركيب العناصر الطبيعية غير الحية كالهواء والتربة والبحيرات والبحار"⁽³⁾.
- ❖ وعرف بأنه: "كل تغير كمي أو كيميائي في مكونات البيئة الحية أو غير الحية، لا تقدر الأنظمة البيئية على استيعابه دون أن يختل توازنها"⁽⁴⁾.
- ❖ وعرف بأنه: "وجود أي مواد أو طاقة في البيئة الطبيعية، تغير كيميائها أو كميتها، أو تغير مكانها أو زمانها، بما من شأنه الإضرار بالكائنات الحية أو بالإنسان، في أمنه أو صحته أو راحته"⁽⁵⁾.
- ❖ أيضا عرف بأنه: "كل تغير في أنظمة البيئة، أو أحد عناصرها، سواء كان بفعل الإنسان، أم بفعل الظواهر الطبيعية، يؤدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى آثار ضارة، مما ينعكس بصورة سلبية على الإنسان والحيوان والنبات"⁽⁶⁾.
- ❖ وعرف كذلك بأنه: "أي إفساد مباشر للخصائص العضوية، أو الحرارية أو البيولوجية والإشعاعية لأي جزء من البيئة، مثلا: بتفريغ أو إطلاق، أو إيداع نفايات أو معادن من شأنها

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 268.

⁽²⁾ E-Odume, **pecology the link between the natural and the social sciences**, heltrine bart and Winston, new York, U.S.A, p 244.

⁽³⁾ السعدني، عبد الرحمن محمد، و عودة، ثناء مليجي، (1999)، التطورات الحديثة في علم البيئة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ص 25.

⁽⁴⁾ قاسم، منى، (1999)، التلوث البيئي والتنمية الاقتصادية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ص 36.

⁽⁵⁾ الحلو، ماجد راغب، (2013)، قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة، دار الجامعة الحديثة، الإسكندرية، ص 69.

⁽⁶⁾ حسونة، محمد علي، (2014)، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 18.

التأثير على الاستعمال المفيد، أو بمعنى آخر تسبب وضعا يكون ضارا أو يحتمل الإضرار بالصحة العامة، أو بسلامة الحيوانات والطيور والحشرات والمواد الحية⁽¹⁾.

2- ولقد عرفت الكثير من التشريعات التلوث البيئي، منها:

❖ عرف القانون الكويتي رقم (60) لسنة 1980 (المادة (1) الفقرة (3)) التلوث البيئي، بأنه: "أن يتواجد في البيئة أي من المواد أو العوامل الملوثة بكميات أو صفات لمدة زمنية معينة، قد تؤدي بطريق مباشر أو غير مباشر وحدها أو بالتفاعل مع غيرها، للإضرار بالصحة العامة، أو تتداخل بأية صفة بالاستمتاع بالحياة والاستفادة من الممتلكات"⁽²⁾.

❖ وعرف المشرع الليبي، في القانون رقم (7) لسنة 1982 (المادة الأولى) بأنه: "التلوث يحدث نتيجة لتلوث الهواء أو مياه البحر أو المصادر المائية أو التربة أو اختلال توازن الكائنات الحية، بما في ذلك الضوضاء والضجيج والاهتزازات والروائح الكريهة، وأية ملوثات أخرى تكون ناتجة عن الأنشطة والأعمال التي يمارسها الشخص الطبيعي أو المعنوي"⁽³⁾. وواضح من هذا التعريف، حرص المشرع الليبي على تحقيق حماية البيئة في كافة مكوناتها وعناصرها من كل ما من شأنه المساس بها، أو نقص قدرة عناصرها على أداء المهمة المنوطة بها.

❖ أما القانون المصري رقم (4) لسنة 1994، فقد عرف التلوث البيئي (في المادة الأولى فقرة (7))، بأنه: "كل تغير في خواص البيئة يؤدي بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإضرار بصحة الإنسان والتأثير على ممارسته لحياته الطبيعية، أو الإضرار بالموائل الطبيعية، أو الكائنات الحية أو التنوع الحيوي (البيولوجي)".

3- وعلى المستوى الدولي، فقد عرفه البنك الدولي، بأنه: "إضافة مادة غريبة إلى الهواء أو الماء أو الغلاف الأرضي في شكل ما، تؤدي إلى آثار ضارة على نوعية الموارد وعدم ملاءمتها لاستخدامات معينة"⁽⁴⁾.

❖ كما عرفته منظمة التعاون والتنمية الأوروبية (OECD)، بأنه: "قيام الإنسان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بإضافة مواد من شأنها إحداث نتائج ضارة، تعرض صحة الإنسان للخطر أو

¹ Allen, Geipin, (1974), **Dictionary of environmental terms**, London, p. 124.

² الحلو، ماجد راغب، (1999)، قانون حماية البيئة، المكتبة القانونية، ص 311.

³ حسونة، محمد علي، (2014)، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، المرجع السابق، ص 19.

⁴ World Bank, (1978), **Environment consideration from the industrial sector**, Washington, p 1.

تغيير بالمصادر الحيوية، أو النظم البيئية على نحو يؤدي إلى تأثير ضار على أوجه الاستخدام أو الاستمتاع المشروع بالبيئة⁽¹⁾.

❖ وعرفه المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة، بأنه: "يوجد عندما تحدث - تحت التأثير المباشر أو غير المباشر للأنشطة الإنتاجية - تغيرات في تكوين أو حالة الوسط بشكل يخل ببعض الاستخدامات أو الأنشطة التي كان من الممكن القيام بها في حالتها الطبيعية"⁽²⁾. وحتى تكتمل الصورة الحقيقية للتلوث، يلاحظ الآتي:

1- أن التلوث من حيث مصدره، قد يكون طبيعياً⁽³⁾، وهو الذي يحدث دون تدخل من جانب الإنسان، فمصادره طبيعية، مثل: البراكين والسيول والزلازل وغيرها التي تؤدي إلى تلوث الهواء والتربة. وهذا النوع من التلوث يصعب على الإنسان مراقبته، أو التنبؤ به، أو السيطرة عليه تماماً⁽⁴⁾. كما أنه لا تعنى به قواعد قانون البيئة، ولذلك، يسمى بالتلوث غير المعاقب عليه. وقد يكون التلوث صناعياً، وهو الذي يتمثل في كل تلوث يحدثه تدخل الإنسان عند ممارسته الأنشطة الإنتاجية والاستهلاكية، مثل: عوادم السيارات وأدخنة المصانع والمخلفات والنفايات المختلفة.

وقد عرف البعض التلوث الصناعي⁽⁵⁾، بأنه: الذي يتمثل في أي تغير كمي أو كيفي يحدث في مكونات البيئة الحية وغير الحية، وينشأ نتيجة للقيام بالعمليات الصناعية، التي تتراوح بين أنشطة صناعية ملوثة للبيئة مثل، صناعات الحديد والصلب والأسمنت، وأنشطة نظيفة غير ملوثة للبيئة مثل صناعة تكنولوجيا المعلومات والبرمجيات. وبين هذين النوعين من الأنشطة تسهم الأنشطة الأخرى في تلوث البيئة بدرجات مختلفة حسب طبيعة كل منها، وهذا النوع هو الذي يُعتد به في القانون، ويسمى بالتلوث المعاقب عليه. وحيث أن القواعد القانونية لا تضبط إلا أعمال التلوث الناشئة عن تدخل الإنسان فقط، دون تلك الناشئة

⁽¹⁾ زغلول، خالد سعد، (1995)، قضايا البيئة والتنمية الاقتصادية المستمرة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنوفية، العدد الرابع، السنة الثالثة، ص 14.

⁽²⁾ عبد الهادي، عبد العزيز مخيمر، (1986)، دور المنظمات الدولية في حماية البيئة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 25.

⁽³⁾ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، المرجع السابق، ص 39.

⁽⁴⁾ الحناوي، عصام، (1995)، قضايا البيئة الأساسية، جهاز شئون البيئة، القاهرة.

⁽⁵⁾ أندراوس، عاطف وليم، (2008)، دراسات الجدوى للمشروعات: الأطر والخطوات - الأسس والقواعد - المعايير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 62.

عن عمل القضاء والقدر (فالقانون لا سيطرة له على الأعمال الأخيرة باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يخاطب إلا الإنسان ولا سلطان له على أفعال الطبيعة)⁽¹⁾، فإنه لا بد من توضيح عناصر التلوث التي تجعله يدخل في دائرة القانون.

عناصر التلوث: يجمع فقهاء القانون، على أن مفهوم التلوث، حتى يكون دقيقاً، فإنه يجب أن يأخذ في اعتباره عدة عناصر، هي⁽²⁾:

أ- إدخال عناصر ملوثة إلى الوسط البيئي:

يجب أن يتم إدخال مواد أو طاقة إلى الوسط البيئي، سواء كانت هذه المواد في صورة صلبة أو سائلة أو غازية، أو كانت تلك الطاقة في شكل حرارة أو إشعاع.. وأن تؤدي هذه العوامل الملوثة إلى حدوث تغيير بالبيئة، يحدث اختلالاً بالتوازن الفطري أو الطبيعي القائم بين عناصر ومكونات البيئة، وذلك باختفاء بعضها أو قلة حجمها، أو بالتأثير على نوعية أو خواص تلك العناصر.

ب- أن يترتب على هذه العوامل حدوث ضرر للبيئة، أو مجرد احتمال حدوثه:

فالتلوث المعتد به قانوناً، لا يكفي لوجوده مجرد إدخال عوامل ملوثة إلى الوسط البيئي، وإنما لا بد أن يترتب على إدخال هذه العناصر، نتيجة معينة، تتمثل في ضرر محقق بالبيئة، أو على الأقل تقدير بأن يكون هناك ضرر محتمل الوقوع.. ذلك، لأن القانون يهتم في الأصل بالنتائج المترتبة أو المحتمل ترتبها على الأفعال، وليس بالأفعال المجردة عن نتائجها، فالعبارة بالتلوث أو التغيير الذي يلزم أن يكون تغييراً ضاراً حتى يستدعي الانتباه⁽³⁾.

ج- أن يكون إدخال هذه العناصر الملوثة بفعل شخص قانوني:

⁽¹⁾ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 17.

⁽²⁾ - الحلو، ماجد راغب، قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة، مرجع سبق ذكره، ص 4 وما بعدها.

- سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 116 وما بعدها.

- محمد، عبيد، (2008)، الحماية الإدارية للبيئة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة الإسكندرية، ص 63، وما بعدها.

⁽³⁾ الباز، عبد الرازق، (2003)، الأساس الدستوري لحماية البيئة من التلوث في دولة الكويت، مطبوعات مجلة النشر العلمي، جامعة الكويت، ص 59.

يلزم أن يكون الذي أدخل العناصر الملوثة للوسط البيئي شخص طبيعي، أو شخص معنوي كالشركات والهيئات وغيرها من الأشخاص الاعتباريين العامة أو الخاصة، فالتلوث قد يكون ناتجا عن بعض الظواهر الطبيعية كالبراكين والزلازل والفيضانات، وقد يؤدي إلى تهديد التوازن البيئي، إلا أنه مع ذلك، لا يمكن أن يكون محلا للتنظيم القانوني، حيث يقتصر هذا التنظيم على التغيير الإرادي للبيئة، الناتج عن فعل الإنسان، سواء كان هذا الفعل مؤيدا للتغيير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مثل الأنشطة الصناعية والتجارية، واستخدام السيارات والتخلص من النفايات .. إلخ.

2- أن التلوث من حيث نطاقه الجغرافي، قد يكون محليا وقد يكون دوليا⁽¹⁾.

ويقصد بالأول: ذلك الذي لا تتعدى آثاره الحيز الإقليمي للدولة التي نشأ فيها هذا التلوث.. أي أنه ينحصر تأثيره على منطقة معينة أو إقليم معين أو مكان محدد، دون أن يمتد آثاره خارج هذا الإطار. أما التلوث الدولي، فإنه كما عرفته منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، ذلك الذي يكون مصدره أو أصله العضوي خاضعا أو موجودا كليا أو جزئيا في منطقة تخضع للاختصاص الوطني للدولة، وتكون له آثاره في منطقة خاضعة للاختصاص الوطني لدولة أخرى.. أي أن أهم ما يميز هذا النوع من التلوث، أنه ينقل من الدولة التي يحدث في إقليمها إلى دولة أخرى، دون إمكانية منعه من العبور إلى هذه الدولة الأخرى.

3- ويقسم التلوث حسب طبيعته إلى الآتي⁽²⁾:

- أ- تلوث بيولوجي: ويعتبر من أقدم صور التلوث البيئي التي ظهرت في تاريخ البشرية، ومن أهم صورته وجود كائنات حية مرئية أو غير مرئية نباتية أو حيوانية في الوسط البيئي، كالبكتيريا والفطريات وغيرها من الكائنات التي تتواجد في الهواء أو الماء أو التربة.
- ب- تلوث إشعاعي: ويتمثل في تسرب مواد مشعة إلى الوسط البيئي، سواء كانت هذه المواد إشعاعات ذات طبيعة موجبة أو كانت هذه المواد المشعة غير ذلك. ويعتبر التلوث الإشعاعي

⁽¹⁾ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، المرجع السابق، ص 40.

- حسن، محمد علي، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، المرجع السابق، ص 27-28.

- مناحي، عيد محمد، الحماية الإدارية للبيئة، المرجع السابق، ص 69.

⁽²⁾ مناحي، عيد محمد، الحماية الإدارية للبيئة، المرجع السابق، ص 67.

من أخطر أنواع التلوث البيئي، لأنه لا يرى ولا يشم ولا يحس، أو على الإجمال لا تستطيع حواس الإنسان أن تتعرف عليه، في حين أنه يتسلل إلى الكائنات الحية في كل مكان دون أية مقاومة، ومن غير أن يستدل على تواجده، ودون أن يترك آثارا في بادئ الأمر.. وغالبا ما يحدث التلوث الإشعاعي، إما من مصادر طبيعية كالأشعة الصادرة من الفضاء الخارجي، أو الغازات المشعة المتصاعدة من القشرة الأرضية، أو من المصادر الصناعية كمحطات الطاقة النووية والمفاعلات الذرية والنظائر المشعة المستخدمة في الصناعة أو الزراعة أو الطب وغيرها.

ج- تلوث كيميائي: وهو الذي ينتج عن وجود بعض المركبات الكيميائية الملوثة للبيئة، والضارة بصحة الإنسان، مثل مركبات الزئبق والمبيدات الحشرية والأسمدة الكيماوية والنفط وغيره من المواد الكيميائية الأخرى، وتبدو خطورة هذا النوع من التلوث في انتشاره الكبير والنتائج عن كثرة استخدام المواد الكيماوية في الوقت الحالي، وما يؤدي إليه اتحاد وتفاعل هذه المركبات مع بعضها البعض، أو مع مركبات الهواء والماء والتربة من إنتاج مواد كيماوية أكثر سمية⁽¹⁾.

4- التلوث المادي والتلوث المعنوي: كذلك، يفرق البعض بين التلوث المادي المحسوس، الذي يصيب الهواء والماء والغذاء والتربة، والتلوث المعنوي غير المرئي، كالتلوث السمعي والثقافي والفكري والأخلاقي والقيمي⁽²⁾.

5- التلوث من ناحية طريقة وصوله للإنسان⁽³⁾: وينقسم إلى قسمين، الأول: الذي ينصف بتأثيره غير المباشر على الإنسان، ومن أمثلة ذلك، التلوث الذي يحدثه الإنسان في مكونات البيئة المحيطة به من: هواء وماء وتربة زراعية، ومن ثم ينعكس آثار ما أحدثه في تلك المكونات عليه شخصيا، أما الثاني فهو الذي يؤثر مباشرة على الإنسان، كالتلوث السمعي والضوضاء وغيرها من الملوثات التي يتسبب فيها الإنسان، ويكون أول من يتأثر بها. وفي الحالتين، فإن الإنسان هو الذي يحدث التلوث، وهو الذي يتلقاه أخيرا، فالإنسان هو المسؤول الأول عن تلوث البيئة المحيطة بكافة جوانبها (الهواء والماء والتربة)، كما أنه صاحب المصلحة الحقيقية في

¹ مناحي، عيد محمد، الحماية الإدارية للبيئة، المرجع السابق، ص 68.

² قاسم، خالد مصطفى، (2010)، إدارة البيئة والتنمية المستدامة في ظل العولمة، الدار الجامعية، ط2، الإسكندرية، ص 111.

³ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 270-271.

حمايتها والمحافظة عليها من التلوث والتدهور، وصدق الله العظيم، حيث يقول: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (سورة الروم- الآية 41).

6- اختلاف درجة خطورة التلوث:

تختلف درجة خطورة التلوث على البيئة المحيطة، وتتراوح ما بين التلوث المقبول والتلوث الخطر والتلوث شديد الخطورة⁽¹⁾.

أ- التلوث المقبول:

وهو الذي لا يصاحبه أي أضرار واضحة تمس مظاهر الحياة، وفي الحدود المسموح بها من قبل المنظمات والهيئات الدولية. ومن ثم فإنه لا يشكل أي مخاطرة بيئية. وهذه الدرجة من التلوث كانت قائمة في معظم دول العالم قبل الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر، حيث كانت التقنية الذاتية للبيئة قادرة على استيعاب هذه الدرجة واحتوائها بشكل سريع.

ب- التلوث الخطر:

ويتمثل في الوصول إلى الدرجة التي تتعدى عندها ملوثات البيئة حد الخطر الآمن، مما يؤدي إلى اختلال النظام البيئي ككل، وبالتالي تنشأ الأضرار عن مكونات البيئة، سواء الحية أو غير الحية. ومثل هذه الدرجة من التلوث، اقترن ظهورها بالثورة الصناعية، وما ترتب عليها من زيادة المخلفات والبقايا الناشئة عن التطور الصناعي والتكنولوجي المصاحب لهذه الثورة، والتي ما زال تأثيرها حتى الآن.

ج- التلوث شديد الخطورة:

وفيه تتعدى الملوثات الحد الخطر، لتصل إلى الحد القاتل أو المدمر، وعند هذا الحد ينهار النظام الإيكولوجي، ويصبح غير قادر على العطاء، نظرا لاختلال النظام البيئي بشكل جذري.

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 271-272.

- حسونة، محمد علي، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، المرجع السابق، ص 28-29.

المبحث الثاني

المكونات الرئيسية لتلوث البيئة المحلية

الموارد الطبيعية (الهواء والماء والأرض)، هي أصل كل الموارد، وهي تُمد الإنسان بالكثير من الموارد الأخرى ذات الاستخدامات البديلة، وهي بصفة عامة أساس التنمية والتقدم، لذا ومنذ البداية يسعى إليها الأفراد، وتسعى إليها الدول وتتصارع، وتحرص على اقتنائها وامتلاكها.. ومع ذلك، فإنها تتعرض ومنذ زمن بعيد للتلوث، مما يؤثر على فاعليتها، ويحد من قدرتها، ويحمل المجتمعات عبئا اقتصاديا ثقيلا. إنه لا يمكن تصور وجود تلوث داخل إطار البيئة المحلية - ناتج عن عمل الإنسان - يمكن أن يدخلها، إلا عن طريق هذه الأبواب الثلاثة: الهواء والماء والأرض، .. أي أن هذه العناصر الثلاثة، هي فعلا المكونات الرئيسية أو المحددات الرئيسية لتلوث البيئة المحلية، وتوضيح ذلك على النحو الآتي :

أولا: تلوث الهواء:

الهواء من العناصر غير الحية في مكونات البيئة، ويعتبر من أهم مستلزمات الحياة للإنسان والحيوان والنبات، وتلوثه يعكس أثارا سيئة على صحة الإنسان والكائنات الحية، وقد يكون تلوث الهواء، بداية لتلوث كل من البيئة المائية والبيئة الزراعية على السواء. ويقصد بالهواء كما جاء في المادة الأولى (بند رقم 2) من قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994 "الخليط من الغازات المكونة له بخصائصه الطبيعية ونسبه المعروفة، وفي أحكام هذا القانون، هو الهواء الخارجي وهواء أماكن العمل، وهواء الأماكن العامة المغلقة وشبه المغلقة".

- وقد عرف القانون رقم (4) لسنة 1994 (المادة الأولى بند 10) تلوث الهواء، حيث نص على أنه: "كل تغير في خصائص ومواصفات الهواء الطبيعي، يترتب عليه خطرا على صحة الإنسان أو على البيئة سواء كان هذا التلوث ناتجا عن عوامل طبيعية أو نشاط إنساني، بما في ذلك الضوضاء والروائح الكريهة". ويلاحظ على تعريف المشرع المصري، أنه أدخل كل من العوامل الطبيعية والصناعية، كما تضمن كل من التلوث المادي والتلوث المعنوي.
- وقد عرفه أحد الفقهاء بأنه: "وجود أي مواد صلبة أو سائلة أو غازية في الهواء بكميات تؤدي إلى وقوع أضرار فيزيولوجية أو اقتصادية أو الاثنين معا، بالإنسان والحيوان والنبات والآلات

والمعدات، أو تؤدي إلى التأثير في طبيعة الأشياء وفي مظهرها وخصائصها: الفيزيائية والكيمائية⁽¹⁾. ويشير هذا التعريف إلى أن تلوث الهواء يؤثر على الآلات والمعدات .. أي أنه يؤثر على الجماد، وليس الكائنات الحية فقط.

▪ وقد عرف المجلس الأوروبي، تلوث الهواء، بأنه: "تلوث الهواء في حالة وجود مادة غريبة، أو عندما يحدث تغيير ملحوظ في النسب المكونة له، وقد يؤدي ذلك إلى نتائج ضارة"⁽²⁾. ويرجع تلوث الهواء إلى مجموعة من المصادر، منها: استخدام المبيدات والكيماويات والمعطرات دون ضوابط، والتدخين خاصة في الأماكن المغلقة والعامّة، وحرق المخلفات والنفايات بطريقة غير صحيحة، وتشبع الهواء بالعوادم والأدخنة والأتربة العالقة، واستخدام معدن الرصاص في الصناعات المختلفة.

ويعتبر معدن الرصاص أشد وأكثر العوامل جميعا خطرا، ويأتي خطره من ناحيتين:

▪ انتشاره في كل جوانب الحياة: حيث يستخدم في كثير من الصناعات، كصناعة الأنابيب⁽³⁾ التي توصل المياه النقية إلى المنازل، وصناعة البويات التي تطلّى بها حوائط الأبنية والمساكن، وصناعة أنواع من المبيدات الفطرية والحشرية، كذلك يدخل في صناعة مادة اللحم الجاني لمعلبات الأغذية وفي صناعة القوارير وأطباق المائدة، وهو عنصر أساسي في صناعة السيارات والبطاريات، وفي صناعة الخزف والكريستال.. ويدخل الرصاص كذلك في كثير من مستحضرات التجميل وفي أصباغ الشعر وفي الكريمات والكحل، وبوجه عام يدخل في آلاف المنتجات، حيث تغلغل في كثير من جوانب الحياة.

▪ دخوله في مكونات الهواء:

وفي العشرينيات من القرن العشرين، توصل الكيميائيون إلى أن إضافة بعض مركبات الرصاص إلى بنزين السيارة، يؤدي دورا كبيرا في تحسين خواصه مما يساعد في زيادة كفاءة محرك السيارة، إلا أنه نتيجة لعملية الاحتراق داخل المحرك، يتحول الرصاص إلى مادة جديدة، هي "بروميد الرصاص" تخرج بسهولة مع غازات العوادم الساخنة وتتطاير في الهواء، وتلتقي مع كل الانبعاثات الناتجة عن احتراق

⁽¹⁾ الفقي، محمد عبد الهادي، (1999)، البيئة: قضاياها ومشاكلها وحمايتها من التلوث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 37.

⁽²⁾ رشوان، حسن عبد الحميد، (2006)، البيئة والمجتمع (دراسة في علم الاجتماع)، المكتب الجامعي، الإسكندرية، ص 50.

⁽³⁾ الأنبوب: القناة، وفي الاصطلاح العلمي: "جسم مجوف اسطواني طويل من الخشب أو المعدن أو الزجاج - مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز (طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم)، 1999، ص 26.

الوقود، وخاصة الفحم والبتروول، والتي تنتج بسبب الآلات التي تعمل بمحركات الاحتراق الداخلي (كالسيارات ومحطات توليد الكهرباء والأنشطة الصناعية المختلفة) .. وهذه المواد الناتجة عن احتراق الوقود - بما فيها الرصاص - تخرج من المحركات مع غازات العادم الساخنة وتتعلق في الهواء وتختلط به وتكون معه معلقا دقيقا، يبقى هكذا زمنا طويلا ضمن هواء: الشوارع والمنازل والمكاتب، وله قدرة هائلة على التراكم في الأجسام، كما أن الإنسان يتعرض له كل يوم. وهو عندما يتساقط على الأرض، يلوثها ويلوث مياه البحار والأنهار، وينتقل التلوث إلى الإنسان عن طريق التنفس والطعام.⁽¹⁾

وهكذا، يحدث تلوث الهواء، عندما يختلط به مركبات خارجة عن مكوناته الطبيعية، سواء كانت صلبة أو غازية أو سائلة، كما يحدث تلوث الهواء عند اختلال نسب الغازات المكونة للغلاف الجوي على نحو يضر بالكائنات الحية المكونة للنظام البيئي، ويجعل الظروف اللازمة لحياة تلك الكائنات غير ملائمة.

ثانيا: تلوث الماء:

تعتبر المياه من أهم الموارد الموجودة على سطح الأرض، إذ هي عماد الحياة، ومصدر الغذاء، وأساس التقدم والنماء، وهي نعمة من الله سبحانه وتعالى لعباده لتقوم الحياة فوق هذا الكوكب، بل وجعلها الله موردا متجددا. إن المياه تعني الزراعة والطاقة، وكلما زاد تقدم الإنسان، كلما ازدادت احتياجاته من المياه، ومن ناحية أخرى، فإن للماء دورا مهما في قيام وازدهار الحضارات الإنسانية منذ آلاف السنين.. وليس هذا فقط، بل إن الموارد المائية تعتبر المصدر الرئيسي للثروة السمكية، والتي تعد أحد المصادر الغذائية في العالم، فضلا عن دور المياه في ربط أجزاء العالم بعضها ببعض من خلال وسائل النقل البحري المختلفة⁽²⁾. والمعروف أن المياه، قد تكون سطحية، تتكون من الأنهار والبحيرات والمحيطات المغطية لمعظم سطح الأرض، وتستخدم بصفة جوهرية في الشرب. وقد تكون جوفية، وهي مياه تحت

⁽¹⁾ - السيد، السيد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 274.

- سلامة، أحمد عبد الكريم، المرجع السابق، ص 249.

- الفقي، محمد عبد القادر، المرجع السابق، ص 39.

⁽²⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 291-292.

سطحية والتي تتجمع في الأرض أو الصخور أو تكوينات جيولوجية قد تشعبت منها، وتستخدم بصفة أولية في الري⁽¹⁾.

وقد عرف تلوث المياه على النحو الآتي :

- عرف بأنه: "كل تغير في الصفات الطبيعية للماء، يجعله مصدرا حقيقيا للمضايقة أو الإضرار بالاستعمالات المشروعة للمياه وذلك عن طريق إضافة مواد غريبة، تسبب عكارة الماء أو تكسبه رائحة أو لونا أو طعما، وقد يتلوث الماء بالميكروبات، وذلك بإضافة فضلات آدمية أو حيوانية، أو قد يتلون بإضافة مواد كيميائية سامة أو بتسريبها"⁽²⁾.
- وعرف تلوث المياه، بأنه: "يكون الماء ملوثا إذا احتوى على مواد غريبة، كأن تكون مواد صلبة ذاتية أو عالقة، أو مواد عضوية أو غير عضوية ذائبة، أو كانت دقيقة مثل البكتيريا أو الطحالب أو الطفيليات. وتغير هذه المواد من الخواص الطبيعية أو الكيميائية أو البيولوجية للماء، وبذلك يصبح غير مناسب للشرب أو للاستهلاك المنزلي، أو في الزراعة أو في الصناعة"⁽³⁾.
- وقد جاء تعريف تلوث المياه في التشريع المصري، حيث نصت المادة الأولى (بند رقم 12) من القانون رقم (4) لسنة 1994 في شأن البيئة، على أن التلوث المائي هو: "إدخال أية مواد أو طاقة في البيئة المائية بطريقة إرادية أو غير إرادية، مباشرة أو غير مباشرة، ينتج عنه ضرر بالمواد الحية أو غير الحية، أو يهدد صحة الإنسان، أو يعوق الأنشطة المائية. بما في ذلك صيد الأسماك والأنشطة السياحية، أو يفسد صلاحية مياه البحر للاستعمال، أو ينقص من التمتع بها أو يغير من خواصها".

ومن ثم فإن المياه العذبة أيا كان نوعها، تعتبر ملوثة بمادة أو أكثر، إذا كانت غير صالحة للاستعمال المقصود منها. وتتلوث مياه الأنهار بإدخال الإنسان مواد أو طاقة فيها – بطريق مباشر أو غير مباشر –

¹ البنا، جلال، (2007)، المعايير الاقتصادية للمشكلات البيئية، المكتب العربي الحديث، القاهرة، ص 214.

² حافظ، سحر، (1995)، الحماية القانونية لبيئة المياه العذبة، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 25.

³ عبد السلام، علي زين العابدين، (1992)، تلوث البيئة من المدينة، المكتب الأكاديمي، القاهرة، ص 138.

يؤدي إلى إحداث آثار ضارة، وبكيفية تصبح معها هذه المياه أقل ملائمة أو صلاحية للاستعمالات المخصصة لها⁽¹⁾.

وينشأ تلوث المياه عموماً، كنتيجة لإلقاء المخلفات والبقايا البشرية في المجاري المائية، كمخلفات الصرف الصحي ومخلفات المصانع غير المعالجة، والتي تحتوي في الغالب على مواد كيميائية، وكذلك إلقاء الحيوانات النافقة والقمامة والعوادم وغيرها في المجاري المائية، وإلقاء بقايا السفن وما يتسرب منها من مواد بترولية وكيميائية إلى البحر والمحيطات. هذا فضلاً عن مياه الأمطار التي تكون محملة بالملوثات المختلفة من الهواء أثناء هطول الأمطار الحمضية⁽²⁾ والاستخدام الكثيف للمبيدات والأسمدة الكيماوية في الزراعة، حيث تتراكم الكميات الزائدة منها في التربة وتذوب مع مياه الري ثم تتسرب إلى المجاري المائية السطحية أو إلى المياه الجوفية بباطن الأرض. ولا يقل عن ذلك، انتشار الحشائش والنباتات في المجاري المائية مما يعوق حركة المياه، ويؤدي إلى ركودها وزيادة القواقع الناقلة للأمراض (كالبلهارسيا وغيرها)، فضلاً عن استهلاكها لكميات ضخمة من المياه، كما هو الحال في انتشار ما يرد النيل حالياً في المجاري المائية⁽³⁾.

ومعظم تلوث المياه في الوقت الحاضر، لا يأتي فقط من المصانع (والتي يمكن التحكم فيها بسهولة) ولكن من مصادر يصعب التحكم فيها كصرف الأراضي الزراعية، حيث يتطلب التحكم في هذا النوع من التلوث.. التحكم في استخدام الأسمدة والمبيدات، وإذا كان في مقدور الآليات السعيرية (كالضرائب والإعانات) أن تخفف من استخدام الأسمدة والمبيدات، فإنه قد لا يكون في استطاعتها - بشكل ملموس - التمييز بين الاستخدامات التي تسهم في التلوث وتلك التي لا تسهم⁽⁴⁾. والتلوث لا يصيب المياه العذبة

¹ Akez, 1956, **Pollution of surface water in Europe bulletin of the world health organization**, p. 84.

² يتخلف عن العديد من الصناعات انبعاث غاز ثاني أكسيد الكبريت وأكاسيد النيتروجين التي تتفاعل مع بخار الماء والأكسجين في طبقات الجو العليا تحت تأثير أشعة الشمس الحارة، وتتداخل في تشكيل السحب، ثم تسقط على هيئة مطر يحتوي على حمض الكبريتيك وحمض النيتريك.

³ - السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 320.

- حسونة، محمد علي، مسئولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، المرجع السابق، ص 30.

⁴ Stiglitz, Joseph E. 2000, **"Economics of the public sector"**, New York: W. W. Norton & company, third edition, p. 237.

فقط، وإنما أيضا المياه البحرية التي لم يعد ينظر إليها على أنها طريق للنقل والمواصلات فقط، وإنما أصبح ينظر إليها باعتبارها مخزنا كبيرا للثروات والمواد الطبيعية، لذلك نالت من اهتمام الدول والمنظمات الدولية والهيئات العلمية، ما لم تتله أي مشكلة أخرى من مشكلات البيئة.

ثالثا: تلوث الأرض:

يقصد بالأرض Soil، تلك التي لا دخل للإنسان في وجودها، والتي تعينه على تدبير وسائل إشباع حاجاته. وتتمثل في القشرة الأرضية وما يعلوها من تربة وغطاء نباتي أو رمال، وما في جوفها من مواد مختلفة كالبتروول والمعادن والأحجار، وما يرتبط بها من كائنات حية تعيش على سطحها، وبصفة عامة خيرات الطبيعة التي أضعها الله أرضه، والتي يمكن أن تتحول إلى ثروة اقتصادية عندما تمتد إليها يد الإنسان وتتاولها بالاستغلال والاستثمار. ويرى بعض الاقتصاديين، أن مفهوم الأرض، يتسع ليشمل كل ما يمكن أن يشبع حاجة بشرية، أو كل ما من شأنه أن يعمل على زيادة الإنتاج، وبالتالي فإن درجات الحرارة والرطوبة والأمطار وانبساط الأرض واستوائها، كلها تعد من الموارد الطبيعية Natural Resources، إذ أن مثل هذه العوامل تؤثر على الإنتاج إيجابا وسلبا⁽¹⁾. (أي أن الأرض = الموارد الطبيعية).

أما التربة Top Soil، فإنه يقصد بها: الطبقة المفككة من سطح الأرض، والتي ينمو فيها النبات، ويستمد منها الماء والغذاء. والتربة ذات أهمية كبرى للإنسان ولجميع الكائنات الحية التي تعيش على سطح الأرض، فمنها يأتي معظم الغذاء للإنسان والحيوان. هذا فضلا عن أن التربة مصدر للمواد الخام النباتية، كالقطن والكتان والزيوت النباتية التي تستخدم في الصناعة، وتنمو بها الغابات التي تعد مصدرا للثروة الحيوانية والأخشاب التي يستخدمها الإنسان في أوجه حياته المختلفة⁽²⁾. والتربة مورد متجدد - أي أنه يظل يستخدم في العملية الإنتاجية باستمرار، ويتجدد نشاطه طالما أن الإنسان يحافظ عليه ويعتني به، فالترربة عندما تأخذ الرعاية الكافية، وتطبق عليها الطرق العلمية، كمقاومة عوامل التعرية - الحرارة والرطوبة - وتتبع الدورات الزراعية الملائمة، وتستخدم المخصبات المناسبة للغلات المختلفة. فإن

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 159.

⁽²⁾ علام، أحمد خالد، (1993)، التلوث وتحسين البيئة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 129 وما بعدها.

التربة ستحتفظ بخصوبتها ولن تقل غلة الواحدة منها، بل قد تزيد طالما أنها تأخذ حقها من ناحية: الحرث والري والصرف، وغير ذلك من الخدمات الزراعية الملائمة لنوع المحصول. وعلى الجانب الآخر، فإن التربة قابلة للضعف أو الإزالة إذا أساء الإنسان استخدامها. كما أنها تتحول من مورد منتج، إلى مورد غير منتج، وهو ما يعرف بالتصحّر.

وتعد التربة - أو الأرض - المصدر الرئيسي للإنتاج الزراعي، حيث لا يمكن تصور إنتاج محاصيل زراعية، دون توفر المقومات الثلاث: تربة يمكن استغلالها في الإنتاج الزراعي، وماء يصلح للري، وهواء يستطيع النبات أن يمتص منه ثاني أكسيد الكربون. ومن ثم، فإن الأرض، هي مصدر الغذاء للإنسان والحيوان والنبات، ووجود البشرية مرتبط بالأرض.. أي أنه إذا صلحت الأرض، صلحت حياة الإنسان وعاش سعيداً، أما إذا تلوثت الأرض، فإن الإنسان يصاب بالهلاك، نتيجة للأمراض والمجاعات⁽¹⁾. لذلك، فإن تلوث الأرض، يشكل جانباً مهماً من جوانب تلوث البيئة التي منبت بها البشرية في العصر الحديث، كنتيجة للتدخل غير المدروس من جانب الإنسان، ومحاولته المستمرة إفساد النظام البيئي، رغبة منه في الزيادة المؤقتة في الإنتاج الزراعي، والسيطرة على الآفات والحشرات⁽²⁾.

وقد قيل في تلوث الأرض عدة تعريفات، منها:

- "إدخال مواد غريبة في التربة، تسبب تغييراً في الخواص الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية التي من شأنها القضاء على الكائنات الحية التي تستوطن التربة، وتسهم في عملية التحلل للمواد العضوية التي تمنح التربة قيمتها وصحتها وقدرتها على الإنتاج"⁽³⁾.
- "تلوث البيئة الأرضية من الناحية العلمية وفقاً للتأثير الإشعاعي، هو وجود عناصر مشعة غريبة على مكونات البيئة الأرضية، تؤثر سلباً على البيئة والإنسان"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ حسين، جودة، (1980)، معالم سطح الأرض، دار النهضة العربية، بيروت، ص 65 وما بعدها.

- حسن، فرخنده، (1977)، كوكب الأرض، دار المعارف، القاهرة، ص 23.

⁽²⁾ حسونة، محمد علي، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، المرجع السابق، ص 31.

⁽³⁾ هلال، أشرف، (2005)، جرائم البيئة بين النظرية والتطبيق، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 69.

- شحاته، حسن، (1998)، التلوث وتحسين البيئة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 141.

⁽⁴⁾ قشقوش، هدى حامد، (1997)، التلوث بالإشعاع النووي في نطاق القانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 107.

▪ كذلك عرف تلوث البيئة الأرضية، بأنه: "إضافة أو فقد أو خلل يغير من خواصها، وصفاتها الطبيعية أو الكيميائية أو الحيوية، يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على من يعيش فوق سطحها، من إنسان وحيوان ونبات"⁽¹⁾.

ومصادر تلوث التربة عديدة ومتنوعة، منها: التلوث الكيميائي الناشئ عن الإسراف في استخدام الأسمدة الكيماوية، مما يتسبب في تلوث التربة والنبات والمسطحات المائية، والمبالغة في استخدام مبيدات الآفات التي لها آثار ضارة على التربة والغذاء والإنسان، كذلك استخدام الفضلات الآدمية في تسميد الفواكه والخضروات التي تعمل على نقل كثير من الأمراض.⁽²⁾

الفصل الثاني

أسباب التلوث والنتائج المترتبة عليه

تعرضنا في الفصل الأول، لمفهوم كل من البيئة والتلوث، والمكونات الرئيسية لهذا التلوث. وسوف نستكمل في هذا الفصل محددات ظاهرة التلوث، بالتعرض لأسبابه والنتائج المترتبة عليه، وذلك في بحثين متتاليين على النحو الآتي:

المبحث الأول

أسباب التلوث

أولاً: تلوث مكونات البيئة: (الهواء والماء والأرض).

1- تلوث الهواء:

يتعرض الهواء بشكل مكثف للتلوث، حيث يظل استعمال الهواء مباحاً، فالفلاح يحرق مخلفات مزرعته، والمصانع تنفث عوادم الاحتراق، والمسؤولون في كثير من البلاد يحرقون النفايات. وهناك المصادر الهوائية، (مثل: ثاني أكسيد الكبريت، وأول وثاني أكسيد الكربون)، والعوامل الطبيعية (مثل ارتفاع الأتربة، والنشاط البركاني والتحلل العضوي) .. إلخ. ويؤدي كل ذلك إلى حدوث تغير كبير في

⁽¹⁾ فهمي، خالد مصطفى، (2011)، الجوانب القانونية لحماية البيئة من التلوث، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 111.

⁽²⁾ رشوان، حسين عبد الحميد، البيئة والمجتمع، المرجع السابق، ص 33.

خصائص وحجم عناصر الهواء، فيتحول الكثير من عناصر مفيدة ونافعة للحياة إلى عناصر ضارة بالأشياء والممتلكات، وحياة الإنسان والحيوان والنبات. كذلك، يؤثر هذا الهواء الملوث، على أنشطة الإنسان، وعلى رفاهيته وسعادته في الحياة، ويسبب أمراضا نفسية وعصبية تجعله يعيش في توتر دائم، وقد تصل الأمور إلى حد الموت والهلاك للكائنات الحية وتدمير وتخريب المكونات غير الحية.⁽¹⁾

إن تلوث الهواء، يعكس آثارا سلبية بالنسبة للإنسان والكائنات الحية من نبات وحيوان، حيث يعد سببا مباشرا في العديد من الأمراض العضوية والنفسية التي تصيب الإنسان، كأمراض الصدر والحساسية والسرطان، كما تؤثر الغازات والأبخرة وانبعاث الدخان والأتربة، على العيون، وإصابة القناة الهضمية والجهاز التنفسي، وأمراض القلب وتصلب الشرايين وسرطان الجلد، وغيرها، مما يؤثر على صحة نفسية الإنسان، كما تعد ظاهرة الأمطار الحمضية⁽²⁾ أخطر الاعتداءات التي تعرضت لها الطبيعة من جانب الإنسان، نظرا لآثارها الضارة على سكان الكرة الأرضية، وما عليها من غابات ونباتات ومزروعات⁽³⁾. فضلا عن كل هذه الملوثات وآثارها السيئة على البيئة، فإن هناك ملوثا آخر للهواء، يُعد أخطر الملوثات على الإطلاق: معدن الرصاص، حيث يحدث آثارا سيئة على كل من الغذاء والماء والإنسان.

▪ **الهواء وتلوث الغذاء:** كثيرا ما تترسب دقائق الرصاص المعلقة في الهواء، فتسقط على الأرض، وفي المزارع، خاصة كلما كانت قريبة من شبكات الطرق السريعة، فتتلوث التربة الزراعية بالرصاص، وتمتصه النباتات المزروعة بها، وتزداد نسبته فيها، وتزداد النسبة أكثر في ثمار الفاكهة والخضر عندما تعرض للبيع على الأرصفة وفي شوارع المدن والمناطق الصناعية نتيجة لأن الشوارع تكون مملوءة برصاص عوادم السيارات.

⁽¹⁾ رشوان، حسين عبد الحميد، *البيئة والمجتمع*، المرجع السابق، ص 50-51.

⁽²⁾ الأمطار الحمضية: أمطار تحتوي على أحماض ومركبات حمضية ذائبة، تتكون من ارتفاع أكاسيد الكبريت والنيتروجين المنبعثة من مصادر مختلفة من بخار الماء في الجو.

⁽³⁾ - رشوان، حسين عبد الحميد، *البيئة والمجتمع*، المرجع السابق، ص 53-54.

- كامل، نبيلة عبد الحلیم، (1993)، *نحو قانون موحد لحماية البيئة*، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 118.

- محمد، عيد، *الحماية الإدارية للبيئة*، المرجع السابق، ص 191.

- **الهواء وتلوث المياه:** تتكون مياه البحار والأنهار، من الأمطار التي يسقط بعضها على التربة وبعضها الآخر في الأنهار والبحار، وما يتسرب من مياه الأنهار ضمن ما تلقيه المصانع فيها من نفايات ومخلفات. والنتيجة النهائية ستكون سيئة على سائر أنواع الأسماك، والمحاريات التي تعيش في هذه المياه، الأمر الذي يجعلها تمثل خطرا كبيرا على حياة الإنسان عند تناولها.
- **انتقال التلوث إلى الإنسان:**

ينتقل الرصاص إلى جسم الإنسان عن طريق الجهاز التنفسي، عندما يستنشق الأفراد أبخرته أو مركباته أو رذاذه المتطاير في الهواء. كما ينتقل عن طريق الطعام، مع ما يتناوله من غذاء، وأخطر ما يذكر عن الرصاص، (نتيجة لتلوث البيئة به)، أنه متى تسلل إلى داخل الجسم، يبقى فيه، إذ لا يخرج من الرصاص القادم إليه، سوى 10% فقط، بينما 90% من الرصاص تستقر في العظام غالبا، ثم بعد ذلك ينتقل إلى تيار الدم، وفيه إلى خلايا الجسم .. والرصاص في جسم الإنسان يضر بالكليتين وبالقلب كما يصيب الجهاز العصبي بإصابات شديدة.

وليس هذا فقط، بل إن للرصاص تأثيرات مهلكة على الأجنة في ظلمات الأرحام، إذ يخترق الرصاص جدار المشيمة، ويحدث في الأجنة تشوهات دائمة، كما يتسبب في إجهاد الحوامل من النساء، ويتعرض البالغون لارتفاع في ضغط الدم، وفي جميع الأحوال لا يسلم الإنسان من أضراره، ويصبح عرضة لفقدان بعض قدراته العقلية⁽¹⁾.

2- تلوث المياه:

كما وضح مما تقدم، فإن الماء يعتبر من أهم الموارد الطبيعية، وبدونه لا يقوم أي نوع من الحياة، وعليه تركز جميع أنشطة الكائنات الحية بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة، إلى جانب المتطلبات الحياتية اليومية، هناك احتياجات الزراعة والصناعة والملاحة وتوليد الطاقة وغيرها.⁽²⁾

ويؤدي تلوث مياه الأنهار والبحيرات والقنوات، إلى إصابة الإنسان بمجموعة من الأمراض، كالبهارياسيا والإسهال والتيفود والكوليرا وغيرها. وبالتالي يقل جهده وكفاءته الإنتاجية. وإلى إهدار الثروة الحيوانية

⁽¹⁾ - السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 280-285.

- خليل، محمد أحمد، (2015)، قواعد علم البيئة، ط1، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، ص 180-181.

⁽²⁾ هلال، أشرف، (2005)، جرائم البيئة بين النظرية والتطبيق، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 85.

عن طريق المياه والأعلاف الملوثة، وما يترتب على ذلك من انتقالها إلى الإنسان، وإلى إهدار الثروة السمكية نتيجة للسموم ونقص الأكسجين في المياه، وما يترتب على ذلك أيضا من نقلها إلى الإنسان. فضلا عن تلوث التربة، مما يؤثر على خصوبتها، وعلى نوعية إنتاجها، وما يترتب على ذلك، من نقل الأمراض للإنسان والحيوان. وفوق كل ذلك، تلوث البحار والمحيطات، مما يؤثر على الحياة البحرية بها، ويجعل مياهها غير صالحة للتحلية، الأمر الذي يؤدي إلى وجود مشاكل لا حد لها.. وأهم مصادر تلوث مياه البحار والمحيطات، ما تلقي به الأنهار من نفايات الصناعة والمدن والمخضبات والمبيدات، وكذلك مخلفات المدن الساحلية التي تصرف كلها في البحار.

3- تلوث الأرض:

تؤدي الأرض دورا بارزا في دفع عجلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ذلك لأنها تعد المصدر الرئيسي للإنتاج الزراعي، ولعل من أهم الأسباب التي تؤدي إلى تلوث الأرض - كما سبق - التلوث الكيميائي الذي يحدثه الإنسان للموارد الطبيعية الزراعية، عن طريق استخدام المواد الكيماوية المختلفة كالمبيدات والأسمدة والهرمونات ومنظمات النمو، وغيرها كوسيلة لزيادة الإنتاج الزراعي دون تجنب الآثار العكسية لاستخدام هذه الموارد على البيئة المحيطة من نبات وحيوان وتربة زراعية، وبالطبع على الإنسان الذي يُعد المستهلك الرئيسي للإنتاج الزراعي، بشقيه: النباتي والحيواني⁽¹⁾.

وهذا التلوث الكيميائي، يؤدي إلى أضرار قاتلة لجميع الكائنات الحية، حيث أن الإفراط في استخدام المبيدات الكيماوية عن الحد الملائم، يؤدي إلى امتصاص النباتات المرشوشة لجزء من هذه المبيدات، فتقوم بتخزينها في أنسجتها وجذورها وأوراقها، مما يسبب كثيرا من الأمراض للإنسان، والحيوان الذي يتناولها مباشرة، أو تسبب أضرار غير مباشرة للإنسان من خلال تناول المنتجات الحيوانية الملوثة بالمبيدات (البيض - اللبن - اللحوم - .. إلخ). هذا فضلا عن أن الاستخدام المفرط لهذه الكيماويات، يؤدي إلى القضاء على الكائنات الدقيقة الموجودة بالتربة - عناصر التحلل -، مما يؤثر على خصوبة

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 323-332.

- هلال، أشرف، جرائم البيئة بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص 70-73.

التربة الزراعية، ويؤدي إلى إحداث خلل في التوازن الطبيعي القائم بين الآفات وأعدائها الطبيعية من الطيور، كما يؤدي إلى طبقة غير مسامية من حبيبات التربة، مما يؤثر على وظائف التربة. ولا يتوقف أثر استخدام الكيماويات عند هذا الحد، بل إن زيادة الكميات المضافة فيها عن الحاجة الفعلية للنبات، سوف يؤدي إلى تراكم جزء منها في التربة، وهذا الجزء المتراكم سوف يذوب في مياه الري، ويتسرب إلى المياه الجوفية في باطن الأرض، مما يؤدي إلى تلوثها، أو قد يتسرب إلى المصارف الزراعية، والمجاري المائية للأرض، التي تعد مصدر الشرب للإنسان، أو لمعيشة بعض الكائنات الحية كالأسمك، مما يؤدي إلى حدوث أضرار بالغة، سواء بالإنسان، أو بالكائنات الحية الموجودة بالقنوات والمجاري المائية.

4- تلوث الغذاء:

يؤدي تلوث: الهواء والماء والأرض، إلى تلوث الغذاء. فقد سبق أن تلوث الهواء بالرصاص من ناحية، وأن الرصاص يستخدم في كثير من الصناعات المرتبطة بالمواد الغذائية من ناحية أخرى، وأنه بصفة عامة يؤدي إلى تلوث الهواء والماء والغذاء والإنسان. كما أن تلوث المياه، يؤدي إلى تلوث الثروة الحيوانية وتلوث الثروة السمكية، وكل هذه الملوثات تنتقل إلى الإنسان. ولا يخرج عن هذا تلوث التربة الزراعية، فإن تلوثها بالمبيدات الحشرية أو المخصبات الكيماوية، يؤدي إلى تلوث الألبان واللحوم والأسماك والمياه.. أي أن تلوث الهواء والماء والتربة يؤدي إلى الغذاء والإنسان.

ثانيا: الفقر والأمية وعدم الوعي:

1- **الفقر:** إن الفقر، يعني انخفاض مستوى الدخل، وانخفاض المستوى الصحي، نظرا لسوء التغذية، وانتشار الأوبئة والأمراض. ويعني حاجة الفرد الشديدة إلى المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الضرورية، غير أن قدرته المالية لا تمكنه من ذلك. إنهم غالبا يستهلكون المواد الغذائية الرديئة التي قد تحمل قدرا من التلوث.

وقد قدر البنك الدولي⁽¹⁾، أن ما يزيد عن 1.3 مليار من العالم (حوالي من سكان العالم)، يعيشون في فقر شديد، بدخل يقل عن دولار واحد في اليوم، و هؤلاء أفقر الفقراء، يفتقدون الحصول على الغذاء

¹ خليل، محمد أحمد، (2015)، قواعد علم البيئة، ط1، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 11-12.

المناسب، والسكن الملائم، والرعاية الصحية المناسبة، والمياه النظيفة، والأساسيات الأخرى لحياة الإنسان. (70% من هؤلاء الفقراء من النساء والأطفال). إن الفقراء في العالم، إذا كانوا ضحايا، إلا إنهم في نفس الوقت من عوامل تلوث البيئة، إنهم مجبرون دائما على توفير احتياجاتهم المعيشية، وبصارعون من أجل الحياة، يتركون الأرض الصالحة للزراعة، ويهاجرون إلى المدن للحصول على معيشة أفضل، حيث تتكون المناطق العشوائية التي تحيط بالمدن في كل الدول النامية، ويتركون أوطانهم مهاجرين في مراكب قد تلقي بهم في قاع البحر، هذا فضلا عن عدم توفير نظام وطرق للتخلص من المخلفات، حيث تلوث الهواء الذي يتم تنفسه، والماء الذي يعتمد عليه في كل متطلبات الحياة⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى، فإن التلوث في الدول المتقدمة، يأخذ طابعا كيميائيا، ناتج عن المخلفات الصناعية واستخدام التكنولوجيات الحديثة، بينما التلوث في الدول النامية يأخذ طابعا بيولوجيا، ناتج عن الانفجار السكاني ونقص الإمكانيات وتردي المرافق العامة، وتزيد فيه المخلفات البيولوجية، وتكثر الجراثيم والطفيليات وتسبب الأمراض والأوبئة. أما في مصر، فإن التلوث يأخذ طابعا مزدوجا (بيولوجي وكيميائي) حيث أدخلت مصر التكنولوجيا في معظم المجالات الحياتية وما يصاحب ذلك من مخلفات، الأمر الذي يجعل البيئة المحلية تزدهم بمختلف صور الملوثات، وتحتاج لمضاعفة الجهود لحمايته. والعامل الأكثر أهمية في ذلك، أن مكافحة التلوث في الدول المتقدمة سهل، حيث يمكن التخلص منه قبل أن يحدث، والموارد المالية متوفرة. بينما في الدول النامية - وخاصة مصر - فإن الموقف صعب، لأنه يحتاج إلى إمكانيات كبيرة وموارد ضخمة، حتى يمكن اقتلاع جذور التلوث باستكمال مرافق الصرف الصحي والمياه النقية، ومعالجة آثار التلوث من الأوبئة والأمراض المزمنة.

2- أمية القراءة والكتابة:

إن الذي لا يمتلك الحد الأدنى من القراءة والكتابة، فكأنه شخص لا يحس بما حوله، ولا يستطيع أن يتعامل مع غيره، أو مع المنتجات المطروحة في الأسواق التي يحتاج إلى بعضها يوميا، إن من الصعب تنمية الاتجاهات والمفاهيم والمهارات عند الأفراد وهم لا يقرؤون ولا يكتبون، إن التربية البيئية، هي

(1) خليل، محمد أحمد، قواعد علم البيئة، المرجع السابق، ص 11-12.

عملية إعداد الفرد للتفاعل الإيجابي مع البيئة، تحسن الانتفاع بها والمحافظة عليها وتطويرها .. إن تعليم المرأة يعتبر أمراً لازماً، فهي المربية الأولى، التي يرى الطفل من خلالها ما يدور حوله، والمرأة المتعلمة تكون أكثر قدرة من غيرها على زرع الكثير من القيم والسلوكيات الحميدة، والتي من أهمها التعامل مع المكان الذي يعيش فيه، وحماية المكان المحيط به من التلوث، وترشيد استخدام موارده المتاحة.

ومن ناحية أخرى، فإن الكثافة السكانية في المساكن غير الصحية، والعشوائيات، تحدث آثاراً سلبية على البيئة، وتمثل عبئاً على التنمية وعلى الدولة، إذا لم يكن هناك اهتمام بالرعاية الصحية والتعليمية للمواطنين، وتنمية مهاراتهم، فالتعليم والتدريب، هو الذي بمقتضاه يتحول هذا الكم الكبير من الشباب، إلى كيف قادر على العمل والإنتاج والإبداع.

وليس هذا فقط، بل إن القضاء على الأمية التعليمية، ورفع المستوى التعليمي والثقافي لهؤلاء ، يؤدي إلى نقص المواليد، ذلك لأن هناك علاقة عكسية أكيدة، بين المستوى التعليمي والثقافي، وبين معدل المواليد .. إن القضاء على أمية المرأة، ورفع مستوى تعليمها ووعيها، يفعل ما لا تفعله أي وسيلة أخرى لضبط النسل، ذلك لأنه يتوقف أكثر على الرغبة والاختيار، لا التشريعات والإجبار.

3- الوعي البيئي:

إن من الصفات الأساسية للإنسان، أنه كائن اجتماعي، أي يعيش داخل مجتمع، يعتمد عليه، ويتفاعل معه، ويتأثر به ويؤثر فيه، ومن ثم كان هناك تفاعل مشترك بين الإنسان والبيئة، وبينه وبين الوسط المحيط به، الذي يعيش فيه، ويستمد منه مقومات الحياة، الأمر الذي يؤكد علاقة الإنسان بالبيئة المحيطة، ومدى تأثير مكوناتها إيجاباً وسلباً عليه. ولهذا، فإن معرفة الإنسان بالبيئة، وغرس المفاهيم الصحيحة عنها، وعن كل الأنشطة التي تمارس بها، وما ينتج عنها من أضرار ومشاكل خاصة بالتلوث، أمر يجعله يسير في الطريق الصحيح، ويعمل على حماية البيئة.

إن التوعية البيئية لها دور كبير في مكافحة التلوث القائم، وفي مواجهة ما قد يحدث من تلوث في المستقبل، كما تعتبر من أهم الوسائل الإدارية الوقائية لحماية البيئة من خلال دور الرأي العام وتأثيره على صاحب القرار في الدولة والجهات المسؤولة عن حماية البيئة. إنه لا يكفي فقط صدور القوانين

ولوائحها التنفيذية، وإنما لا بد أن يكون هناك وضوح كامل لكل من صدرت بشأنهم هذه القوانين، بأية طريقة تساعد على تفهم مضمونها، سواء بالنسبة للمواطنين، أو القائمين على التنفيذ، أو غيرهم من المهتمين بهذه الموضوعات. ومن ثم فإن قلة المعرفة والخبرة لدى الأفراد أو الجهات المختصة بحماية البيئة يعتبر من أهم المشاكل والمعوقات التي تحول دون تحقيق الهدف⁽¹⁾.

ويشير تقرير صادر عن المجلس القومي للخدمات والتنمية الاجتماعية، التابع للمجالس القومية المتخصصة بجمهورية مصر العربية في دورته العشرين عام (1999-2000)، إلى أن من المشاكل والمعوقات التنفيذية والتنظيمية والإدارية، لتطبيق قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994، نقص المعلومات البيئية، وعدم وجود شبكات متطورة للرصد البيئي. وقد أوصى، بوضع دليل إرشادي توضيحي للإلمام بالمعلومات البيئية، ووضع دراسات وبرامج تدريبية لكل الجهات المنوط بها حماية البيئة من المخاطر البيئية⁽²⁾.

ثالثاً: الصرف الصحي والمياه النقية:

من أشد العوامل ضرراً بصحة الإنسان، وأكثرها تكلفة بالنسبة للاقتصاد القومي، عدم وجود صرف صحي، وعدم وجود مياه نقية صالحة لاستخدام الأفراد. ذلك، لأن من أهم ملوثات المياه بالنسبة لصحة الإنسان، هي الكائنات الحية المسببة للأمراض المعدية، والتي من أهمها: الكوليرا، والتيفود، والدوسنتريا، والالتهاب الكبدي الوبائي، والملاريا، والحمى الصفراء، والخيطيات التي تنتقل بواسطة الحشرات التي لها يرقات مائية.. إن ما لا يقل عن 25 مليون من الوفيات كل عام، يكون بسبب الأمراض المتعلقة بالمياه. تقريباً ثلثي وفيات الأطفال أقل من 5 سنوات، يكون بسبب الأمراض التي تحملها المياه⁽³⁾.

ويرجع السبب الرئيس لتلك الكائنات المسببة للأمراض، إلى عدم المعالجة، أو المعالجة غير التامة للمخلفات الآدمية، فضلاً عن أن المخلفات الحيوية هي أيضاً من مصادر الكائنات المسببة للأمراض. وقد

⁽¹⁾ عمران، فارس محمد، (2005)، السياسة التشريعية لحماية البيئة في مصر وقطر، ودور الأمم المتحدة في حمايتها، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية، ص 184.

⁽²⁾ علي، هبوار رشيد، (2017)، دور السلطات الإدارية في حماية البيئة، المرجع السابق، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 93.

⁽³⁾ خليل، محمد أحمد، (2015)، قواعد علم البيئة، دار الكتب القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 220-221.

قدرت الأمم المتحدة، أن 90% من سكان الحضر، لهم نظم معالجة للصرف الصحي، و 955 لديهم مياه شرب نظيفة وآمنة، غير أن الوضع يختلف بالنسبة للبلاد النامية، حيث قدرت منظمة الصحة العالمية، أن 80% من الأمراض في البلاد النامية، يعود إلى الأمراض المعدية التي تحملها الكائنات الحية للعدوى في المياه، كذلك، عدم توفر الرعاية الصحية.

ووفقا لآخر إحصاءات "اليونيسيف" ومنظمة الصحة العالمية، فإن ما يقرب من 884 مليون شخص، محرومين من المياه الصالحة للشرب، و 2.5 مليار دون مياه تستخدم للصرف الصحي، مما ترتب عليه انتشار الأمراض والوفيات للذين يستخدمون موارد مائية ملوثة، وهذا واضح بشكل خاص بالنسبة للأطفال في البلدان المتخلفة، حيث يوجد 3900 طفل يموتون يوميا بسبب الإهمال وحده، وهذا يرجع إلى عجز هذه البلدان عن توفير المياه النظيفة، نظرا لارتفاع تكاليف التكنولوجيا المستخدمة، وعجزها عن توفير خدمات الصرف الصحي للأفراد في القرى، والكثير من مدن هذه البلاد.

لقد قررت الأمم المتحدة، أن كثيرا من الدول الفقيرة، تعاني من تلوث المياه في عام 2002، وأن ما لا يقل عن 1.1 مليار من البشر يفتقروا الحصول على مياه شرب آمنة، وأن 2.4 مليار ليست لديهم الرعاية الصحية المناسبة، وأنه ينتج عن هذا النقص مئات الملايين من حالات الأمراض المرتبطة بالمياه. وما يزيد عن 5 مليون من الوفيات كل عام، وأن مع زيادة النمو السكاني و حدوث هجرة إلى المدن، تُقاسي الزراعة والصناعة في إمدادات المياه، ويكون العجز في الموارد المائية في أسوأ حالاته مع حلول عام 2025، حيث يكون ثلثي سكان العالم يعيشوا في دول ذات فقر مائي⁽¹⁾.

أما عن الموقف في مصر، فإن مشكلة تلوث المياه، قد تزايدت خلال السنوات الأخيرة، بالإضافة إلى نقص خدمات الصرف الصحي، وما لها من آثار سيئة على البيئة بشكل عام، والأفراد بشكل خاص، فهناك ما يثار حول تلوث مياه الشرب في بعض المحافظات، نتيجة لاختلاطها بمياه الصرف الصحي، وهناك العديد من الإحصاءات التي تؤكد أن 17% من الأسر في محافظة المنيا تعتمد في حياتها على مياه ملوثة، والعديد من المحافظات التي تعاني من نقص المياه، أو عدم توافرها. وفي محافظة

(1) خليل، محمد أحمد، قواعد علم البيئة، المرجع السابق، ص 217.

الإسماعيلية، تُعاني قرية البعالوة التابعة لمركز ومدينة القصاصين من انتشار بكتريا خطيرة، نتيجة للتعطل الدائم لمحطة المياه، وذات الأمر في قرية البرلس بمحافظة كفر الشيخ، وقرية بشبيش بمركز المحلة، ومنطقة المربع بمحافظة القاهرة، وقرية بركة بمحافظة قنا، فضلا عن انتشار الكلور في تعقيم المياه، الأمر الذي يصيب المواطنين، بالفشل الكلوي، وتليف الكبد والسرطان، نتيجة لاستعماله في المياه المخصصة للشرب، بل وامتناع معظم دول العالم عن استخدامه.

وهناك العديد من الأفراد الذين يموتون بسبب أمراض الكبد والفشل الكلوي الناتج عن المياه الملوثة والمستنقعات، وقصور خدمات الصرف الصحي⁽¹⁾. كما أن هناك حوالي 12% من سكان المدن، يعيشون في الأماكن العشوائية الفقيرة بدون مياه نقية، ولا شبكات صرف صحي. في الكثير من قرى الريف لمصري، نجد أن هناك ما يقرب من 4500 قرية بدون صرف صحي، وهي نسبة تتجاوز نصف عدد القرى المصرية، الذي بلغ 7000 قرية. وتتخلص هذه القرى من مخلفاتها من المياه والمواد الصلبة بإلقائها في المجاري المائية، مما يترتب عليه زيادة تلوث البيئة وانتشار الأمراض. وقد أكد وزير الري والموارد المائية أن الحكومة بصدد تنفيذ برنامج طموح لمد خدمة الصرف الصحي إلى القرى الأكثر احتياجا، لتصل من 19% إلى 40% خلال عامين، وذلك بتمويل من الموازنة العامة والاتحاد الأوروبي والبنك الدولي⁽²⁾.

وقد أثبتت الدراسات العلمية⁽³⁾، أن مياه الصرف الصحي، تتسبب في حدوث أكثر من (15) مرضا خطيرا، نتيجة لاحتوائه على أنواع كثيرة من الكائنات الحية الدقيقة الضارة، كالبكتريا والطفيليات والفيروسات، فضلا عن المعادن الثقيلة والمواد السامة المستخدمة في الغسيل والنظافة، ويمكن لهذه الميكروبات البقاء على قيد الحياة في التربة أو على سطح الخضروات والفواكه لفترات طويلة، إلى أن تنتقل بعد ذلك إلى الإنسان والحيوان، وبذلك تتحول الخضروات الورقية من مصدر لإمداد الجسم بالفيتامينات اللازمة لقوته وحيويته إلى البكتريا والفيروسات القاتلة للإنسان.

⁽¹⁾ يشير إلى تزايد المشكلة، وفاة 5 ملايين شخص بسبب تلوث المياه - تصريح وزارة الموارد المائية، في احتفالية يوم المياه العالمي.

⁽²⁾ جريدة الأخبار، ص 11، الاثنين، 22 أغسطس 2017.

⁽³⁾ تقرير بجريدة الجمهورية، السبت 16 سبتمبر 2017، ط1، ص 15، تحت عنوان: الخضروات القاتلة، ناقوس الخطر.

ويشكل الري بمياه الصرف خطرا صحيا على المزارعين، وعلى مستهلكي المحاصيل المروية، وعلى الناس الذين يعيشون على مقربة من هذه الحقول. وتوضح الإحصاءات الرسمية، أن المساحات المروية بمياه الصرف حوالي 180 ألف فدان، (بينما المصادر غير الرسمية، تقدرها بأكثر من مليون و 200 ألف فدان) .. وتكشف تقارير موثقة أن ما يقرب من 50% من الخضروات والفاكهة التي يتناولها المصريون ملوثة ببعض العناصر التي تحتويها مياه الصرف. ويعد الري بمياه الصرف الصحي، جزءا صغيرا من مشكلة كبرى وخطيرة، وهي تلوث مياه النيل التي يعتمد عليها المصريون بنسبة 97% في الري والشرب. فقد كشف تقرير صادر عن جهاز شؤون البيئة، أن 872 مليون متر مكعب سنويا من مياه الصرف الصحي غير المعالجة.. أو التي تعرضت لمعالجة ابتدائية فقط، تلقى في النيل. وأن هناك حوالي 78 مصرفا زراعيًا يلقي مباشرة في النيل نحو 13.7 مليار متر مكعب سنويا من المياه المحملة بالمبيدات والكيماويات .. أما الملوثات الصناعية المنصرفة بالمجاري المائية، فتصل وفقا لأحدث التقارير إلى 270 طنا يوميا. وتقدر المخلفات الصلبة التي يتم صرفها بالنيل حوالي 14 مليون طن، أما مخلفات المستشفيات فتبلغ حوالي 120 ألف طن سنويا، منها 25 ألف طن من مواد شديدة الخطورة. وتشير الإحصاءات الصادرة عن معهد الأورام القومي، إلى إصابة 100 ألف مواطن مصري بالسرطان بسبب التلوث الناتج بالأساس عن استخدام مياه الصرف الصحي غير المعالج في ري المزروعات، خاصة الورقية.

المبحث الثاني

النتائج المترتبة على التلوث

1- ارتفاع التكاليف الاجتماعية:

من المسؤوليات الرئيسية للدولة: توفير الأمن الاقتصادي والاجتماعي لأفراد المجتمع، وإزالة الفوارق بين الدخل، وتحقيق السلام الاجتماعي، والاستقرار الاقتصادي، وحصول كل فرد في المجتمع على دخل ملائم يستطيع بهذا الدخل أن يحصل - على الأقل - على احتياجاته الضرورية. وهي أيضا مسئولة عن تنمية البيئة والمحافظة عليها وحمايتها من التلوث.

وفي هذا الإطار، فإن على الدولة أن تستخدم سياستها العامة لتحقيق هذه الأهداف، والتي من أهمها: مراقبة أعمال القطاع الخاص، ومساعدته على أن يقوم بدوره في تنمية البيئة والمحافظة عليها وحمايتها.. وفي نفس الوقت تُعد نفسها لتحمل ما يزيد عن المنفعة الخاصة التي يحصل عليها المنتج.. أي تتحمل تكاليف اجتماعية ضخمة، في سبيل تنمية البيئة المحلية وحمايتها من التلوث. وفيما يلي توضيح ذلك⁽¹⁾:

عندما تحدث آثار خارجية External Effects، نتيجة لممارسة القطاع الخاص لنشاطه، سواء كانت هذه الآثار ايجابية أم سلبية، فإن الدولة تتدخل في هذه الحالة وتتعامل مع من أحدث الأثر، إيجابا وسلبا.

▪ فعندما يُلقى صاحب أحد المصانع نفايات عملياته الإنتاجية في مكان ما أو في مجرى مائي معين، ملوثا بذلك البيئة، فإنه لا يأخذ تكلفة هذا التلوث ضمن تكلفة إنتاجه، كذلك عندما يلقي المستهلك مخلفات منزله، أو أعقاب السجائر في طريق عام، فإنه يفعل ذلك دون اعتبار لتكاليف التلوث الذي تسبب فيه. وفي مثل هذه الأحوال، نجد أن العمل الذي قام به المنتج أو المستهلك، له تكلفة خاصة وتكلفة اجتماعية.. فالتكلفة الخاصة Private Cost هي تلك التكلفة التي يتحملها المنتج (عند إنتاجه لسلعة ما)، بينما التكلفة الاجتماعية Social Cost هي إجمالي التكلفة التي يتحملها المجتمع، بما في ذلك التكلفة الخاصة للمنتج أو المستهلك.

وواضح أن هذا العمل الذي قام به المنتج أو المستهلك، وتحمل فقط تكلفته الخاصة، وتغاضي عن تكلفة الأثر الذي أحدثه - التكلفة الاجتماعية - وبالتالي تحملها المجتمع، يترتب عليه الإضرار بالمجتمع، لأن المنتج أو المستهلك، لا بد أن يتحمل إجمالي التكاليف: الخاصة والاجتماعية.. ومن ثم تتدخل الدولة، وتلزم أي منهما بتحمل التكلفة الاجتماعية أو الامتناع مطلقا عن هذا العمل الذي يضر بالمجتمع.

▪ وعلى الجانب الآخر، فإنه إذا قام أحد أصحاب المصانع، بإقامة وتمهيد طريق، يصل مصنعه بمكان معين، وانتفع به الآخرون، أو قام شخص معين بإنشاء وتنظيم حديقة أمام بيته، وانتفع بها الجيران، فإن عمل أي منهما، يترتب عليه منفعة خارجية (ارتفاع القيمة الاسمية للمباني والأراضي المجاورة للطريق أو الحديقة، وارتفاع مستوى الحياة الاقتصادية للأفراد في هذه

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، المرجع السابق، ص 441-444.

(الأماكن)، وهي تلك المنفعة التي تصاحب العملية الإنتاجية أو الاستهلاكية، دون أن يحصل المنتج أو المستهلك على عائد منها.

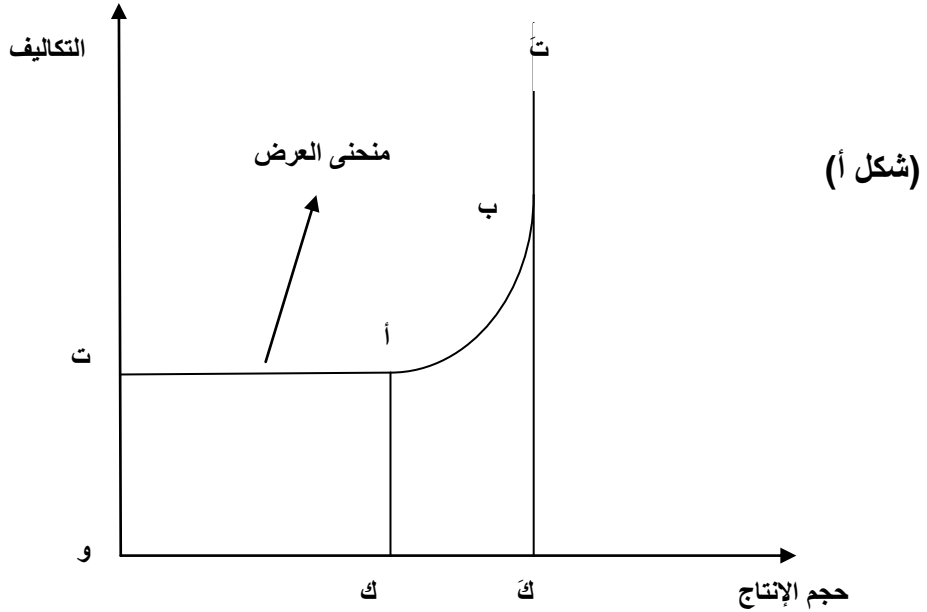
▪ ويمكن توضيح كل من التكلفة الخاصة (أي لتي يتحملها المنتج) والتكلفة الاجتماعية (أي التي يتحملها المجتمع)، عن طريق الشكل البياني:

بفرض أن منتجا في أحد محافظات الصعيد، قد أقام مصنعا بالقرب من النيل، لإنتاج منتج معين في سنة 2005، وهذا المصنع له حالتان: الأولى أنه غير ملوث للبيئة، والثانية يكون فيها ملوثا للبيئة.

▪ المصنع في حالة عدم تلوث البيئة:

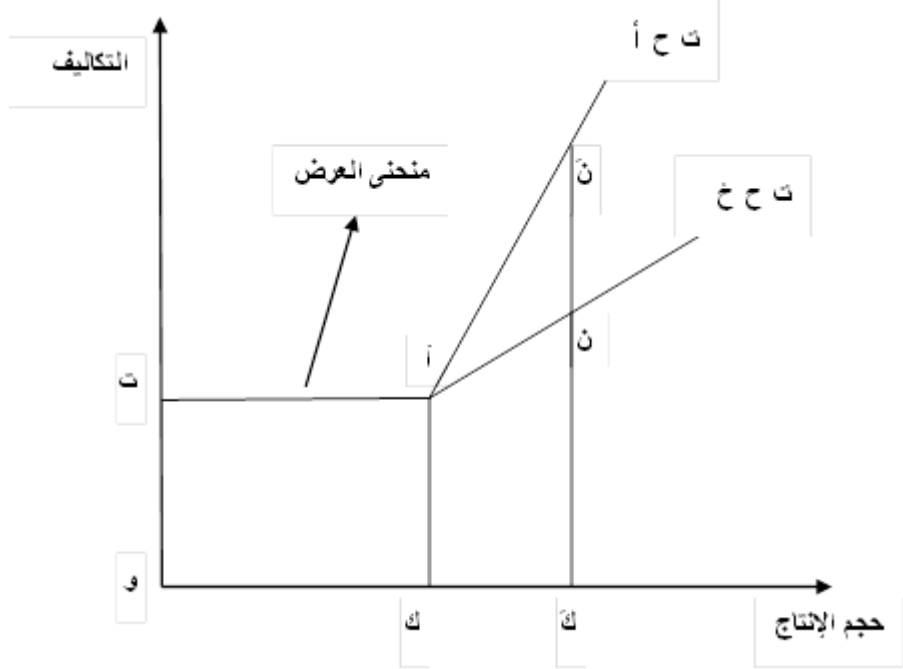
يلاحظ أن العرض مرتبط بتكلفته، أي أن العرض يتغير وفقا لتغير التكاليف، حيث يكون العرض في بداية الإنتاج كبير المرونة، ثم تقل مرونة العرض تدريجيا، كلما زاد حجم الإنتاج وارتفعت التكاليف. ففي البداية يكون العرض لانهائي المرونة، حيث يزداد الإنتاج دائما مع ثبات التكاليف، ومع استمرار الإنتاج ترتفع التكاليف (نظرا لارتفاع أسعار المواد الأولية أو أجور العمال .. إلخ). وبالتالي تقل مرونة العرض تدريجيا إلى أن يتوقف المنتج عن الإنتاج، عندما يصبح العرض عديم المرونة والإنتاج غير اقتصادي (أي أن المنتج لا يحقق ربحا).

يتضح ذلك من الشكل رقم (أ)، حيث نجد أن منحنى عرض المنتج في بداية الإنتاج عبارة عن خط مستقيم موازي للمحور الأفقي، أي أنه يمكن زيادة الإنتاج بنفس القدر من التكاليف - التكاليف ثابتة -، ويستمر ذلك حتى النقطة (أ)، ومع زيادة التكاليف يزداد العرض ولكن بقدر اقل، ويعبر عن ذلك في الشكل بالجزء (أب)، وتستمر مرونة عرض المنتج في الانخفاض مع زيادة التكاليف إلى أن يصل المنتج إلى أن يكون العرض عديم المرونة، كما هو واضح في الشكل ابتداء من النقطة (ب).



▪ المصنع في حالة تلوث البيئة:

عندما أقيم المصنع في سنة 2005 وحتى سنة 2011، كان يقوم بمعالجة مخلفاته، أو أن البيئة الطبيعية كانت تستوعب هذه المخلفات وبالتالي لا يحدث تلوث في البيئة، كما هو واضح من الشكل (أ)، أما في سنة 2011، وكان المصنع تطور خلال هذه الفترة أو كثرت مخلفاته، وحدث ما حدث في مصر في سنة 2011، عندما أغلق كثير من المصانع وانعدمت الرقابة، وقابلت المصانع الأخرى مجموعة من المشاكل، بدأ المصنع يلقي مخلفاته في نهر النيل، مما أدى إلى تلوث البيئة.



(شكل ب)

وفي هذه الحالة، وجد نوعان من التكاليف: التكلفة الحدية الخاصة، أي التكلفة التي يتحملها المنتج نتيجة قيامه بالعملية الإنتاجية، والتكلفة الحدية الاجتماعية⁽¹⁾، أي التي يتحملها المجتمع مقابل قيامه بمعالجة آثار التلوث.

ويوضح ذلك (الشكل ب) حيث يمثل منحنى (ت ح خ) منحنى التكلفة الحدية الخاصة الذي يكون في البداية عبارة عن خط مستقيم موازي للمحور الأفقي، وذلك حتى النقطة (أ)، وبعدها يكون المنحنى ذو ميل موجب دلالة على ارتفاع التكلفة مع زيادة حجم الإنتاج. بينما المنحنى (ت ح أ) يمثل منحنى التكلفة الحدية الاجتماعية، حيث ينطبق في البداية على منحنى (ت ح خ) حتى النقطة (أ⁰)، ومع استمرار الإنتاج، تزداد تكلفة الاستخدام نتيجة لزيادة التلوث، ولهذا يرتفع المنحنى (ت ح أ) عن المنحنى (ت ح خ).

⁽¹⁾ التكلفة الحدية هي تكلفة الوحدة الأخيرة.

يلاحظ من (الشكل ب)، أنه في حالة التلوث، عندما يكون حجم الإنتاج (و ك) تكون التكلفة الحدية الخاصة (ت ح خ) = ك ن، بينما التكلفة الحدية الاجتماعية = ك ن بفارق (ن ن).

2- ارتفاع التكاليف الاقتصادية:

تتعرض طبيعة البيئة ودرجة تقدمها الاقتصادي والاجتماعي على التشريعات القانونية. فالتقنيات الحديثة والمخلفات الكيماوية للمصانع واستخدام مبيدات الحشرات بكثرة تؤدي إلى تلوث البيئة بدرجة كبيرة. أي أن مشكلات البيئة، ترجع في معظمها إلى التطورات في المجال الاقتصادي، ومن هنا تنشأ العلاقة بين الاقتصاد والقانون، حيث يقوم الأول بتحليل المشكلة وتحديد حجمها ووضع الحلول الملائمة لها، ثم تقوم الحكومة أو السلطة التشريعية بوضع القوانين التي تتلاءم مع هذه البيئة⁽¹⁾.

وتعتبر مكونات البيئة (الهواء والماء والتربة)، من أهم معايير قياس التفاوت في درجة التقدم الاقتصادي بين الدول، بل يمكن القول: أن المستوى الاقتصادي للدولة، قد يكون سببا للتلوث البيئي. وقد جاء بمقررات مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة الإنسانية، أن "مشكلات البيئة في الدول الصناعية، ترجع عموماً إلى التصنيع والتنمية الاقتصادية"، أما بالنسبة للدول النامية، فإن "مشكلات البيئة يكمن سببها في التخلف ذاته"⁽²⁾.

ويظهر مما تقدم، أن العمليات الإنتاجية تؤثر على البيئة في أي مجتمع من المجتمعات، وينعكس ذلك بالضرورة على القوانين والأنظمة التي تضعها الدولة لحماية البيئة، من حيث الضبط والتجريم وجدية المستويات والمقاييس التي تضعها تلك القوانين والأنظمة بالنسبة للملوثات الضارة بالبيئة. وينتهي الأمر إلى زيادة تكاليف مكافحة التلوث، كلما اتجهت الدولة نحو الإنتاج والتنمية. وتحليل العلاقة بين العمليات الإنتاجية وتلوث البيئة في أي مجتمع، فإنه يلاحظ أن الاتجاه القوي نحو العمليات الإنتاجية واستخدام التقنيات الحديثة قد يؤثر سلباً على البيئة.

⁽¹⁾ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، المرجع السابق، ص 36-37.

- W. W. Heller: Ecology and economic growth, in economic impact. N: 1. 1973, p. 34.

⁽²⁾ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 32.

- ففي مجال التوسع الصناعي: عندما تقام مصانع ومحطات طاقة وتستخدم وسائل النقل الحديثة، ويحدث استغلال غير رشيد للموارد والثروات الطبيعية، فإنه ينتج عن ذلك، العديد من المخلفات الكيماوية والنفايات الصناعية الصلبة والسائلة التي تؤدي إلى تلوث البيئة.
- وفي مجال التوسع الزراعي: فإن الرغبة في تحقيق التنمية ورفع معدلات الإنتاج الزراعي، تقتضي التوسع في استصلاح الأراضي الجديدة، والزيادة في استخدام الأسمدة والمخصبات الكيماوية ومبيدات الحشرات والآفات، وكلها تساعد على تلوث البيئة.⁽¹⁾ فكأن هناك نوعاً من عدم التوافق، أو العلاقة الطردية بين النمو الاقتصادي وتلوث البيئة. فالمزيد من النمو الاقتصادي يستتبعه مزيد من التلوث البيئي⁽²⁾.
- وعلى الجانب الآخر، فإن محاولة الحفاظ على البيئة، قد يكون عقبة في سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية، فإنفاق مبالغ كبيرة على برامج الحفاظ على البيئة، والحد من ملوثاتها، يؤدي إلى رفع تكلفة المنتجات وبالتالي الأسعار، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج سلبية.
- ففي مجال السوق المحلية والدولية، فإن رفع مستوى الأسعار يقلل حجم الطلب على المنتجات في السوق الوطنية، ويدفع الأفراد للاتجاه إلى الأسواق الخارجية لاستيراد منتجات رخيصة الثمن، وربما تكون أعلى جودة، كما أن المنتجات في السوق المحلي، لا تكون مقبولة في الأسواق الخارجية، نظراً لارتفاع أسعارها نسبياً، مما يؤدي إلى انخفاض التصدير، الأمر الذي ينعكس سلباً، على ميزان المدفوعات ومعدلات التبادل التجاري بين الدول.⁽³⁾
- وفي مجال الاستثمار، فإن لجوء الدولة لفرص إجراءات مشددة لحماية البيئة، .. أي وضع العقوبات والعراقيل أمام الاستثمارات المحلية والأجنبية، فإن ذلك يؤدي إلى نقص الاستثمار، وما يستتبع ذلك، من مشكلات البطالة وضعف الإنتاج⁽⁴⁾. كما يؤدي إلى هروب الاستثمارات الوطنية خارج حدود الدولة، وتوطنها في دولة أخرى، لا تتبنى سياسات مشددة في مجال حماية البيئة، وإلى إحجام الاستثمارات الأجنبية المباشرة عن القدوم إلى الدولة. لأنها تسعى في المقام

⁽¹⁾ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 33.

⁽²⁾ I. H. Vanleir: **Acid Rain and international law**, Toronto, Canada, sijthoff & nordhaff, the Netherlands, p. 62. 1998,

⁽³⁾ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 34.

⁽⁴⁾ I, H, Vanlier: Acid Rain. Op cit, p. 65-66.

الأول إلى تحقيق الأرباح، وعندما تضع الدولة العقبات، فإنها تسعى إلى مكان آخر، تكون فيه الأرباح أكبر⁽¹⁾.

3- تدهور الموارد الاقتصادية وخفض الناتج القومي:

عرفت من دراستي في كلية الحقوق، أن عوامل الإنتاج، تتمثل في: الأرض (أو الموارد الطبيعية)، والعمل (أو الموارد البشرية)، ورأس المال، والتنظيم، وأن التنمية الاقتصادية تتأثر بعوامل الإنتاج المتاحة كما وكيفا، إذ كلما زادت كمية عناصر الإنتاج، أو تحسنت نوعيتها (مع بقاء العوامل الأخرى ثابتة)، فمن المحتمل أن تزيد الطاقة الإنتاجية في المجتمع، وبالتالي يزيد حجم الناتج من السلع والخدمات ويزيد حجم الدخل القومي ويرتفع مستوى المعيشة.

ومن التحليل السابق للجوانب المختلفة لظاهرة تلوث البيئة، اتضح أن التلوث يؤثر تأثيرا سلبيا وخطيرا على هذه العوامل، مما يؤدي إلى نقص الإنتاج وعرقلة عملية التنمية. وفيما يلي نوضح هذا التأثير السلبي للتلوث على عوامل الإنتاج، وبالتالي على حجم الناتج القومي.

أ- الموارد الطبيعية (أو الأرض):

تؤثر الموارد الطبيعية - بمختلف أنواعها - في النشاط الاقتصادي، وفي مستوى المعيشة والتنمية والتقدم الاقتصادي، فالدول التي تمتلك حجما كبيرا من هذه الموارد وتكون بعيدة عن التلوث، يكون أمامها فرصة أكبر من غيرها في استغلال هذه الموارد وإنتاج بعض احتياجاتها بأسعار منخفضة نسبيا، فضلا عن تصدير الفائض من خلال التجارة الخارجية، والحصول على دخل من العملات الأجنبية.. وكل ذلك يساعدها على إحداث التقدم الاقتصادي.

أما تلوث الموارد الطبيعية (الأرض، والماء، والهواء)، فإنه يكون بمثابة إفساد وتبديد للمورد الرئيسي للإنتاج الزراعي فالمبالغة في استخدام المبيدات والمخصبات الكيماوية، أو تجريف الأرض، يجعلها غير صالحة للاستخدام بكفاءتها الطبيعية، ويقلل من قدرها، ويجعل مردودها عكسيا على الاقتصاد القومي،

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، (2005)، دراسات في التنمية الاقتصادية، دار الفكر المعاصر، سوهاج، ص 280-285.

ومن ناحية أخرى، فإن هذا المردود العكسي لا يقتصر على الأرض بذاتها، أو على منتجاتها، وإنما ينتقل إلى الإنسان⁽¹⁾.

ب- الإنسان (عنصري العمل والتنظيم):

إن الإنسان هو جوهر عملية التنمية، وهو الذي يظهر منفعة وقيمة كل من الموارد الطبيعية والموارد الرأسمالية التي لا يمكن لهما أن يعملوا بدونه.. لذلك انتهى رأي الاقتصاديين إلى أن الإنسان هو العنصر الرئيسي في عملية الإنتاج، فهو الذي يجمع بين العناصر الأخرى وينسق بينها ويقود العملية الإنتاجية. وإذا كان توفير الاحتياجات الضرورية للإنسان، وحماية بيئته من التلوث، يساعد - بلا شك - في خلق البيئة المناسبة للسلوك الإنساني الذي يدفعه إلى الإنتاج.. إذا كان الأمر كذلك، فإن الإنفاق المادي على توفير احتياجات الإنسان من المواد الغذائية الجديدة، ومن التعليم والصحة والأخلاق والبيئة الصالحة.. هو إنفاق استثماري من الدرجة الأولى، وأن الاستثمار في الإنسان سواء أكان في شكل خدمات تعليمية وثقافية وتدريبية، أو في شكل خدمات صحية وسكنية، هو من اقوي الدفعات التي تدفع خطة التنمية إلى الأمام.

ولكن ما هو تأثير تلوث البيئة على الإنسان؟

إن تلوث الهواء ينتقل إلى الحيوان والنبات والإنسان، وتلوث الماء ينتقل إلى الحيوان والنبات والإنسان، وتلوث التربة ينتقل إلى الحيوان والنبات والإنسان.. وتلوث الحيوان والنبات والمواد الغذائية ينتقل إلى الإنسان.. أي أن جميع ملوثات البيئة في النهاية يتلقاها الإنسان، وتشكل خطورة شديدة علي حياته - كما وضح من كل ما سبق - بل والأشد خطورة أن أهم هذه الملوثات لا يظهر بعد تناول مباشرة، وإنما بعد فترة ممتدة من الزمن. وهذا التأثير السلبي لتلوث البيئة، يقلل من جهد وكفاءة عنصر العمل (نتيجة لضعف صحته، وقلة جهده، وكثرة تغيبه عن العمل، وزيادة نفقاته)، وبالتالي يقلل من جهد وكفاءة عناصر الإنتاج الأخرى التي يشترك معها في العملية الإنتاجية ويقودها ويتحمل قيادتها لصالح المجتمع.

¹ رشوان، حسين عبد الحميد، البيئة والمجتمع، المرجع السابق، ص 32-33.

ومن ناحية أخرى، فإن حماية العاملين من التلوث، وتحسين البيئة المحيطة بهم، يؤدي إلى زيادة إنتاجية العمل وزيادة الإنتاج في جميع مجالات النشاط الاقتصادي، نظراً لزيادة نصيبهم من الدخل الحقيقي، ومن ثم زيادة طلبهم على المنتجات السلعية والخدمات مما يرفع مستوى النشاط الاقتصادي.

3 - عنصر رأس المال:

يوصف عنصراً الطبيعية والعمل، بأنهما عناصر أولية أو أصلية primary or original، بينما يوصف عنصر رأس المال، بأنه عنصر مشتق derived أو منتج produced لأنه نتيجة لتضافر جهد الإنسان مع الطبيعة. وبالتالي فإنه إذا ضعفت الطبيعة وضعف العمل بتأثير تلوث البيئة، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي ضعف تكوين رأس المال capital formation، ويرجع ذلك إلى الآتي:

▪ ضعف المدخرات المحلية:

ينتج عن التلوث مخاطر صحية عديدة تتمثل في مجموعة من الأمراض خاصة المزمنة منها، مثل الأمراض السرطانية التي تستمر لفترات طويلة تتراوح من 10-20 سنة.. وهذه الأمراض أو الانخفاض في المستوى الصحي للأفراد يترتب عليه إنفاقات ضخمة. تمثل عبئاً ثقیلاً على دخل الأسرة وبالتالي نقص مدخراتها، وهكذا الدولة، فإنها بدلا من أن توجه الموارد المالية المتاحة لها نحو الاستثمار وتكوين رؤوس أموال جديدة تؤدي إلى زيادة الإنتاج، تضطر لتوجيه جزء كبير منها للإنفاق على الصحة وتوفير المواد الغذائية الخالية من التلوث، ومقابلة التكاليف الاجتماعية التي تتحملها نتيجة لانتشار التلوث، وما يترتب عليه من مساوئ صحية، الأمر الذي يعوق عملية تكوين رؤوس الأموال وبطء عملية التنمية.

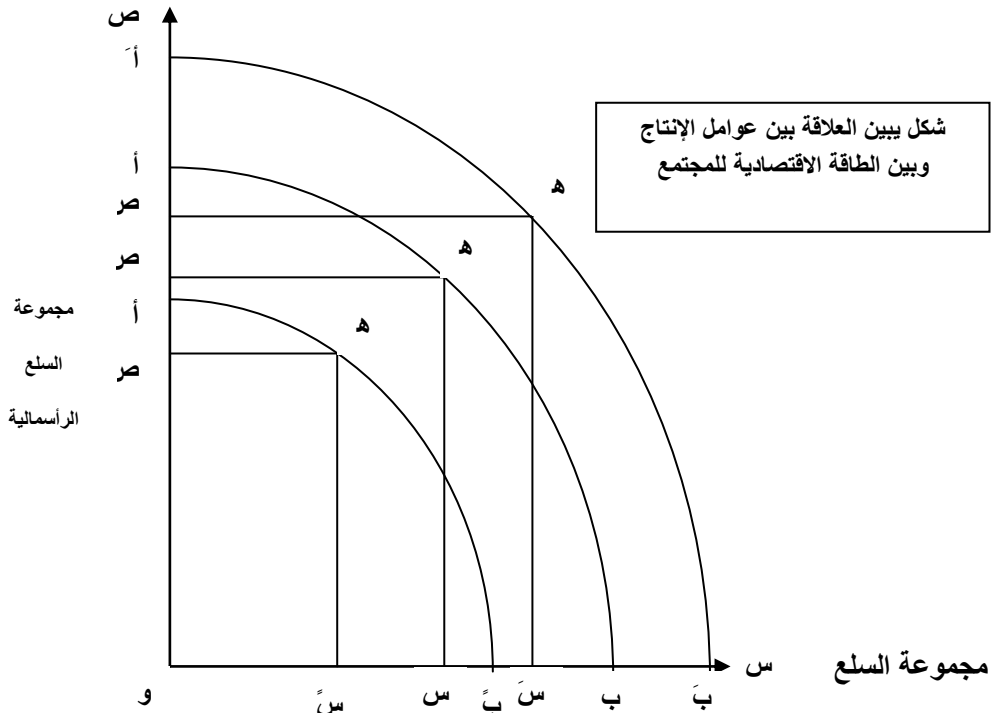
والمفروض أن تحصل الدولة على احتياجاتها من الاستثمارات عن طريق فائض اقتصادي، يتمثل في الفرق بين إنتاجها الفعلي الجاري وبين الاستهلاك النهائي (أو بين إيراداتها ونفقاتها)، إلا أن انتشار الأمراض وانخفاض المستوى الصحي للأفراد، وتزايد هذه الأعباء وضغطها المتواصل على موارد الثروة، يقلل من قيمة هذا الفائض، ويشكل عقبة في سبيل التنمية.

▪ نقص حصيلة الدولة من العملات الأجنبية:

في الوقت الذي تحتاج فيه مصر إلى قدر كبير من العملات الأجنبية، لمواجهة نقص رؤوس الأموال لديها وحاجتها إلى التكنولوجيا المتقدمة والتي

الاستثمارات التي تسمح لها بتوفير فرص عمل، وبالتالي أهمية الصادرات .. يأتي التلوث كعائق للصادرات من المنتجات الغذائية.

حيث تحرص كل الدول علي عدم استيراد المواد الملوثة، فتقوم بإخضاع السلع المستوردة لرقابة شديدة ولمواصفات صحية دقيقة، وتمنع دخول الملوث منها.. وهنا تكون الخسارة كبيرة بالنسبة للدول التي تعتمد علي تصدير قدر كبير من المواد الغذائية.. ومن ناحية أخرى، فإن الدول التي لا تراقب الأغذية القادمة إليها تكون عرضة لإغراق أسواقها بأغذية تحتوي على كثير من الملوثات، وتصبح أسواقها مخزن لنفايات الأغذية التي سبق رفضها من بلاد أخرى. وحتى يمكن أن تظهر الصورة بشكل أوضح، فإنه يمكن تحليل العلاقة بين عناصر الإنتاج (في حالاتي التلوث وعدم التلوث) وبين الطاقة الإنتاجية للمجتمع، وذلك عن طريق الشكل التالي:



يعبر المحور الأفقي (س) عن مجموعة السلع الاستهلاكية، والمحور الرأسي (ص) عن مجموعة السلع الرأسمالية، بينما يعبر المنحني (أ ب) عن إمكانيات أو احتمالات الإنتاج بالنسبة للمجتمع. حيث أن أي نقطة تقع على هذا المنحني (كالنقطة ه مثلا) تشير إلى أن المجتمع ينتج قدرا معيناً من السلع الاستهلاكية + قدراً معيناً من السلع الرأسمالية. وأي نقطة أخرى تقع على هذا المنحني تعبر عن نفس الحجم من الإنتاج، مع اختلاف في تكوين المجموعتين ولكن مع ثبات حجم ونوعية عوامل الإنتاج.. أي أنه يفترض ثبات عوامل الإنتاج كما ونوعاً، وأن هذه العوامل في حالة تشغيل كامل.

وبالتالي فإنه بالرجوع إلى الشكل يوجد ثلاث حالات:

- أن المنحني (أ ب) هو منحني إمكانيات الإنتاج الأصلي، وأن النقطة (ه) تعبر عن حجم الناتج الذي يساوي (و س) من السلع الاستهلاكية + (و ص) من السلع الإنتاجية .. أي أن الطاقة الاقتصادية للمجتمع تكون هي المحصورة أسفل المنحني وبين المحورين (س ، ص) أي تساوي المساحة (و ب أ).
- في الحالة الأولى - كما افترضنا - هناك حجم محدد ثابت من عوامل الإنتاج وأنها ذات درجة كفاءة معينة، فإذا افترضنا أن عوامل الإنتاج تغيرت نوعيتها أو كفاءتها مع ثبات حجمها، بمعنى ارتفعت خصوبة الأرض وحصلت النباتات على احتياجات من الهواء والماء والمخصبات الجيدة وتحسنت الآلات والمعدات (أي أنه لا يوجد تلوث)، فإن الناتج سوف يزداد وبالتالي ينتقل منحني إمكانيات الإنتاج من وضعه الأصلي (أ ب)، إلى وضع جديد أكثر ارتفاعاً (أ ب') وينتقل حجم الناتج من النقطة (ه) إلى النقطة (ه')، وتزداد الطاقة الإنتاجية للمجتمع، ويصبح المساحة (و ب' أ) هي التي تعبر عن حجم الناتج بدلاً من المساحة (و ب أ).
- أما إذا عدنا إلى الوضع الأصلي للمنحني (أ ب) والذي فيه عوامل الإنتاج في حالة جيدة (لا يوجد تلوث)، ثم افترضنا أنه حدث تلوث وارتفعت مستوياته، وبالتالي انخفضت خصوبة التربة وأصبحت عاجزة عن تأدية ما كانت تؤديه من قبل، وتلوث الماء والهواء والغذاء، وانخفضت المستويات الصحية للعاملين وانخفضت المستويات الإدارية نتيجة للتلوث، فإن منحني إمكانيات الإنتاج سوف ينتقل من وضعه الأصلي (أ ب) إلى وضع أكثر انخفاضاً (أ ب') معبراً عن انخفاض حجم الناتج من النقطة (ه) إلى النقطة (ه') ويصبح حجم الناتج محصوراً في المساحة

(و أ ب) بدلا من (و أ ب). وهكذا يظهر أثر تلوث البيئة على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، مما يحمله تكاليف وأعباء ضخمة جدا في المستقبل.

الفصل الثالث

دور القانون في حماية البيئة

في هذا الفصل، سوف نتناول في مبحث أول، أهم التشريعات القانونية في مجال حماية البيئة، التي بدأت في الثلاثينيات من القرن الماضي وانتهت بالقانون رقم (4) لسنة 1994 وتعديلاته، والذي حاول المشرع بوضعه أن يضع حماية عامة للبيئة بمختلف جوانبها، وفي المبحث الثاني، نتناول الأدوات الرئيسية لحماية البيئة، والتي من أهمها تطبيق القانون بسرعة وعزم، والسياسة الحكومية، والاهتمام بالقطاع الزراعي، والإدارة المحلية، والتوعية البيئية.

المبحث الأول

التشريعات القانونية في مجال حماية البيئة المحلية

تعددت التشريعات التي تناول فيها المشرع المصري تنظيم بعض الأنشطة البيئية، حيث صدرت مجموعة من القوانين في مجال حماية البيئة، يعالج كل منها جانبا من جوانبها، فضلا عن القانون رقم (4) لسنة 1994 وتعديلاته، والذي جاء ليعالج ظاهرة التلوث في البيئة المحلية.

غير أنه قبل التعرض لأهم هذه القوانين، يجدر التنويه بأن المشرع المصري قد اهتم بحماية البيئة منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، وتجلت هذا في قانون العقوبات الصادر بالقانون رقم (58) لسنة 1937، والذي نص في المواد (379، 378، 377) على عقاب من ألقى في الطريق بغير احتياط أشياء من شأنها جرح المارين أو تلوثهم إذا سقطت عليهم، وكذلك بالنسبة لمن أهمل في تنظيف وإصلاح المداخل أو الأفران أو المعامل التي تستعمل فيها النار، ومن رمى أحجارا أو أشياء صلبة أو قاذورات علي عربات أو سيارات أو بيوت أو مباني أو محوطات ملك غيره أو علي بساتين أو حظائر.

كذلك نص القانون علي عقاب من رمى في النيل أو الترغ أو المصارف أو مجاري المياه الأخرى أدوات أو أشياء أخرى، يمكن أن تعوق الملاحة أو تزحم مجاري تلك المياه، ومن قطع الخضرة النباتية من

المحلات المخصصة للمنفعة العامة، أو نزع الأتربة منها أو الأحجار أو مواد أخرى ولم يكن مآذونا بذلك. ونص علي معاقبة من حصل منه لغط أو ضجيج⁽¹⁾ في الليل مما يضر راحة السكان. وكذلك كل من وضع في المدن علي سطح أو حيطان مسكنه مواد مركبة من فضلات أو روث البهائم أو غيرها، وما يضر بالصحة العامة⁽²⁾. ويلاحظ علي هذا القانون، أنه تضمن مجموعة كبيرة من المخالفات البسيطة، والتي كان يمكن أن يستوعبها السكان أو تستوعبها البيئة - في ذلك الوقت - فلا يكون له أثر سلبي، وأنه تضمن التلوث المادي والتلوث المعنوي. مما يعكس أن المشرع المصري قد اهتم مبكرا بالمحافظة علي البيئة.

أ- أهم التشريعات في مجال البيئة:

1- القانون رقم (35) لسنة 1946 في شأن صرف المياه من المحلات والمصانع في المجاري - معدل بالقانون رقم (47) لسنة 1948.

2- القانون رقم (96) لسنة 1956 في شأن صرف مياه المباني والمرافق المختلفة في المجاري. وقد تم إلغاء القوانين السابقة (نظرا لعدم فعاليتها كإجراءات للوقاية وحماية البيئة المائية)، بالقانون رقم (93) لسنة 1962 في شأن صرف المخلفات السائلة والادمية والصناعية. وقد قرر هذا القانون عقوبة الغرامة والسجن أو أحدهما لمخالفة أحكامه، فضلا عن التزام المسئول عن المخالفة بالتنظيف وتطهير المياه في خلال مدة معينة، أو تقوم الحكومة بأداء هذا علي نفقته مع سحب رخصته⁽³⁾.

3- القانون رقم (59) لسنة 1960 في شأن تنظيم العمل بالإشعاعات المؤذية والوقاية من أخطارها، (تستخدم أجهزة الإشعاع في المجال الطبي، وقد ثبت أن هذه الأجهزة تؤثر علي البيئة المحيطة تأثيرا ضارا)، وقد أوجبت اللائحة التنفيذية لهذا القانون علي من في حيازتهم هذه الأجهزة أن ينفذوا اشتراطات الوقاية المنصوص عليها.

⁽¹⁾ لغط: أصوات متداخلة - ضجيج: صياح من مشقة أو ألم.

⁽²⁾ رشوان، حسين عبد الحميد، (2006)، البيئة والمجتمع: (دراسة في علم اجتماع البيئة)، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص 201-202.

⁽³⁾ عبد التواب، معوض، (1986)، جرائم التلوث من الناحية القانونية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 20.

4- القانون رقم (38) لسنة 1967 في شأن النظافة ووضع القمامة أو المخلفات في غير الأماكن المحددة لها.

5- القانون رقم (57) لسنة 1978 في شأن التخلص من البرك والمستنقعات ومخلفات الحفر.

6- القانون رقم (52) لسنة 1981 في شأن الوقاية من أمراض التدخين.

7- القانون رقم (48) لسنة 1982 في شأن حماية نهر النيل والمجاري المائية.

8- القانون رقم (102) لسنة 1983 في شأن المحميات الطبيعية.

ثم كان القانون رقم (4) لسنة 1994، بإصدار قانون في شأن البيئة⁽¹⁾. والذي نص في مادته الأولى علي أنه: "مع مراعاة القواعد والأحكام الواردة في القوانين الخاصة يعمل بأحكام القانون المرافق في شأن البيئة". وعلى المنشآت القائمة وقت صدور هذا القانون توفيق أوضاعها وفقا لأحكامه خلال ثلاث سنوات اعتبارا من تاريخ نشر لائحته التنفيذية، وبما لا يخل بتطبيق أحكام القانون رقم(48) لسنة 1982 في شأن حماية نهر النيل والمجاري المائية من التلوث"⁽²⁾.

ويتضح من ذلك، أن القانون رقم(4) لسنة 1994 لم يُلغ القوانين الخاصة بحماية عناصر البيئة، حيث يطبق أحكامها ما لم يكن هناك تعارض بين أحكام هذه القوانين وقانون البيئة رقم(4) لسنة 1994، حيث يطبق الأخير تطبيقا للقواعد العامة بشأن سريان القوانين من حيث الزمان، وذلك فيما عدا ما نص عليه القانون رقم (4) لسنة 1994 صراحة من إلغاء القانون رقم (72) لسنة 1968 في شأن منع تلوث مياه البحر بالزيت، كما يلغي كل حكم يخالف أحكام القانون المرافق⁽³⁾.

وقد جاء القانون (4) لسنة 1994 لتتويجا لجهد المشرع المصري في محاولاته وضع حماية عامة للبيئة بمختلف جوانبها، حيث تناول في باب تمهيدي: الأحكام العامة، والأحكام الخاصة بجهاز شؤون البيئة، وصندوق حماية البيئة. وتناول في الباب الأول: حماية البيئة الأرضية من التلوث، وفي الباب الثاني:

⁽¹⁾ نشر بالجريدة الرسمية - العدد (5) في 3 / 2 / 1994.

⁽²⁾ الهيئة العامة للمطابع الأميرية، قانون في شأن البيئة الصادر بالقانون رقم (4) لسنة 1994 ولائحته التنفيذية، الصادرة بقرار رئيس مجلس الوزراء رقم (338) لسنة 1995، والمعدل بالقرار رقم (1741) لسنة 2005، وفقا لأحدث التعديلات، الطبعة السادسة عشر، 2016، ص 1.

⁽³⁾ مادة (3) من قانون الإصدار - نفس المرجع والصفحة.

حماية البيئة الهوائية من التلوث، وفي الباب الثالث: حماية البيئة المائية، ثم تناول في الباب الرابع: العقوبات والجزاءات علي مخالفة أحكام هذا القانون⁽¹⁾.

ويفهم مما تقدم: أنه توجد تشريعات متعددة بصدد حماية البيئة، يعايش كلا منها عنصرا من عناصرها، فضلا عن القانون رقم (4) لسنة 1994 الذي جاء ليعالج موضوع حماية البيئة بصفة عامة. وليس هناك هيئة واحدة مسؤولة عن تطبيق مواد هذا القانون، وإنما اشترك في تطبيقه كل الوزارات والأجهزة التي لها علاقة بالبيئة، وأهمها وزارات: الصحة والداخلية والإدارة المحلية والسياحة والموارد المائية والتموين.

وانشأ القانون جهازا لشؤون البيئة، يتمتع بالشخصية الاعتبارية المستقلة، ويتبع رئاسة مجلس الوزراء ويرئسه وزير شؤون البيئة ويختص برسم السياسة العامة وإعداد الخطط اللازمة للحفاظ علي البيئة وتنميتها ومتابعة تنفيذها، بالتنسيق مع الإدارات المختصة فضلا عن دعم العلاقات البيئية بين مصر والدول والمنظمات الدولية والإقليمية المهتمة بشؤون البيئة.

وحظر القانون تداول المواد والنفائات الخطرة بغير ترخيص، كما حظر إقامة أي منشأة بغرض معالجة النفايات الخطرة إلا بترخيص، كما حظر استيراد النفايات الخطرة أو السماح بدخولها أو مرورها الأراضي المصرية أو المياه الإقليمية، وحظر إلقاء أو معالجة أو حرق القمامة إلا في الأماكن المخصصة لذلك، وأن تكون بعيدة عن المناطق السكنية والصناعية والزراعية والمجاري المائية. كما حظر القانون كذلك رش أو استخدام مبيدات الآفات أو أي مركبات كيميائية أخرى لأغراض الزراعة أو الصحة العامة أو غير ذلك من الأغراض إلا وفقا للضوابط التي تحددها اللائحة التنفيذية للقانون، وحظر القانون أيضا التدخين في وسائل النقل العامة، وحرق أي نوع من أنواع الوقود أو غيرها لأي غرض كان إلا بعد التأكد من أن الدخان والغازات والأبخرة الضارة الناتجة في الحدود المسموح بها⁽²⁾. وبناء علي هذا القانون، اصدر رئيس مجلس الوزراء أمرا بعدم إقامة أي منشآت للصناعات الثقيلة أو الملوثة للبيئة داخل كارذونات المدن.

⁽¹⁾ حسونة، محمد علي، (2004)، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 79.

⁽²⁾ عبد العظيم، عبد العظيم أحمد، (1999)، الإسلام والبيئة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص 75.

وبصفة عامة فإن القانون رقم (4) لسنة 1994 يهدف إلى حماية البيئة المحلية، وضبط الأنشطة الإنسانية التي تمارس على أرضها، حتى يمكن التحكم في الانبعاثات المتصاعدة والمخلفات المتعددة والملوثات التي تصيب: الهواء والماء والتربة، هذا فضلا عن أن القانون يهدف إلى تحقيق التنمية المستدامة من خلال إدارة بيئية واعية تؤمن بحقيقة التنمية المستدامة التي نفي باحتياجات الحاضر وتصور متطلبات الأجيال القادمة، مع تطوير برامج التنمية والعمل على تعظيم آثارها الايجابية، وتقليل آثارها السلبية وحماية موارد المجتمع من النفاذ والنضوب⁽¹⁾.

المبحث الثاني

الأدوات الرئيسية لمكافحة التلوث في البيئة المحلية

1- تطبيق القانون بسرعة وحزم:

تشير أفعال المخالفين ومشاهدات الواقع، أن القانون لا يخرج من الأوراق وينزل إلى الشارع.. تصدر وتظل عشرات السنين راکدة، فلا تتحول من الجانب النظري إلى الجانب العملي، أي أن هناك فترة زمنية ما بين صدور القانون ونشره بالجريدة الرسمية، وبين تنفيذ هذا القانون، والتي يمكن أن تسمى "فترة تأخير التنفيذ" أو فترة تأخر التأثير في الظاهرة التي صدر القانون لمعالجتها. ومن ناحية أخرى، فإن القانون - كما تقدم - ليس منقطع الصلة عن النمط الاجتماعي والاقتصادي والبيئي الذي يعيش فيه، كما أن طبيعته أن يراقب التغيرات التي تطرأ على المجتمع ويتواءم معها، الأمر الذي يستلزم منه تغييرا مناسباً في قواعده وإجراءاته.

إن قواعد قانون حماية البيئة، يلزم أن تكفل صيانة هذه البيئة، وتكافح كافة أنواع التعدي على التوازن بين مكونات النظام البيئي Ecosystem، وتحدد الأعمال المحظورة التي تؤدي إلى تلوث المحيط الحيوي بمكوناته: الهوائية والمائية والبرية، كما تضع الأدوات القانونية لصدور رقابة تلك الأعمال، والعقوبات المناسبة، وتحدد المسؤولية، والتعويض عن الأضرار التي تترتب على تلوث البيئة أو تدميرها. إن القواعد القانونية البيئية ينبغي أن تستوعب الحقائق العلمية، كالتعرف على ملوثات البيئة،

⁽¹⁾ طاحون، زكريا، (2009)، تقييم التأثيرات البيئية للمشروعات: الإجراءات والنماذج، شركة ناس للطباعة، القاهرة، ص 11.

الطبيعية والصناعية، ووسائل انتقالها، وتأثيراتها الضارة على الإنسان والحيوان والنبات، والوسائل الفنية المستخدمة في قياس درجة التلوث أو السيطرة على مصادرها، ورصد ملوثات البيئة، وتحديد مستوياتها أو المعايير المسموح بها⁽¹⁾.

ونرصدها فيما يلي ظاهرتين من ظواهر تلوث البيئة. هما، ظاهرة: التدخين و ظاهرة تراكم القمامة والمخلفات، وننظر إلى مدى تفاعل القانون معهما:

1- ظاهرة التدخين:

نصت المادة (46) من قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994⁽²⁾ على أنه:

- يلتزم المدير المسؤول عن النشاط باتخاذ الإجراءات الكفيلة بمنع التدخين في الأماكن العامة والمغلقة⁽³⁾ إلا في الحدود المسموح بها في الترخيص الممنوح لهذه الأماكن، ويراعى في هذه الحالة تخصيص حيز للمدخنين بما لا يؤثر على الهواء في الأماكن الأخرى.
- يحظر التدخين في وسائل النقل العامة.
- ونصت المادة (87) - عقوبات - الفقرة الثانية، على أنه: "يعاقب بغرامة لا تقل عن ألف جنيهها، ولا تزيد عن عشرين ألف جنيهها، كل من يخالف أحكام المواد 35، 37 (البندان: ب، د) ، 38 ، 40، 41، 43، 44، 45، 46 (الفقرة الأولى)، 47 مكرر من هذا القانون، وفي حالة العود، تُضاعف الغرامات المنصوص عليها في الفقرتين السابقتين، ويعاقب بغرامة لا تقل عن خمسين جنيهها ولا تزيد عن مائة جنيه، كل من يخالف حكم الفقرة الثانية من المادة (46) من هذا القانون⁽⁴⁾.

ويلتزم مما تقدم:

⁽¹⁾ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 71-72.

⁽²⁾ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القانون رقم (4) لسنة 1994، المرجع السابق، ص 29.

⁽³⁾ المكان العام: المكان المعد لاستقبال العامة، أو فئة من الناس لأي غرض من الأغراض (المادة الأولى بند (4) ص 20).
- المكان العام المغلق: المكان العام الذي له شكل البناء المتكامل الذي لا يدخله الهواء إلا من خلال نوافذ معدة لذلك (المادة الأولى بند

(5) ص 2).

⁽⁴⁾ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994، المرجع السابق، ص 44.

- أن المادة (46)، الفقرة الأولى، تمنع التدخين في الأماكن العامة المغلقة (إلا في الحدود المسموح بها في الترخيص الممنوح لهذه الأماكن) وفي الفقرة الثانية، تحظر التدخين في وسائل النقل العام.
- وأن المادة (87)، تعاقب المدخن في الحالة الأولى بغرامة لا تقل عن ألف جنيه ولا تزيد عن عشرين ألف جنيه، وفي حالة العودة تضاعف الغرامة. وفي الحالة الثانية، تعاقبه بغرامة لا تقل عن خمسين جنيهًا ولا تزيد عن مائة جنيه.. وهذه الغرامة لا تتلاءم مطلقاً - الآن - مع الفعل أو مع مقدار التلوث الذي يمكن أن يحدث.
- ومن ناحية أخرى، فإن القانون صدر من فترة بعيدة (وكان هناك قانون سابق، يمنع التدخين، القانون رقم (52) لسنة 1983 في شأن الوقاية من أمراض التدخين)، ومع ذلك فإن القانون لم ينفذ، ولو كان نفذ جدياً لكان هناك شأن آخر.
- ومن ناحية ثالثة، لو فرض أن هناك سائقاً يقود أحد وسائل النقل العام بين المحافظات - خاصة إذا كانت المسافة كبيرة - ويقوم السائق نفسه بالتدخين داخل السيارة. هل يعاقب بدفع غرامة قيمتها خمسون جنيهًا؟ أم على الأقل تُسحب منه الرخصة لمدة ثلاثة أشهر، ثم تلغى تماماً في المرة الثانية.

وهكذا، القوانين واضحة ومُحددة، والكثيرون يعلمونها - أو لا يعلمونها - الكثير يمارس التدخين: الأطفال والشباب والشيوخ، الإناث والذكور، من كل الفئات والمستويات، في المدارس والجامعات وفي وسائل النقل العامة وفي المصالح الحكومية، في كل مكان وزمان. ماذا ينتظر من هؤلاء الذين يدمرون حياتهم وأموالهم، ولا يخافون على صحتهم وصحة أسرهم وبيئاتهم، .. إنها إهانة للحكومة والمسؤولين والسلطات التشريعية ولمادة القانون والمجتمع كله.

2- ظاهرة القمامة والمخلفات⁽¹⁾:

حددت المادة (37) من قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994⁽²⁾، كل الإجراءات الخاصة بمعالجة القمامة والمخلفات الصلبة. فحظرت على القائمين على الجمع والنقل والفرز، إلقتها إلا في الأماكن المخصصة لذلك، بعيداً عن المناطق السكنية والصناعية والزراعية والمجاري المائية، وألزمت وحدات الإدارة

⁽¹⁾ القمامة: الكناسة، تجمع من البيوت والطرق.

⁽²⁾ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، قانون البيئة، المرجع السابق، ص 26.

المحلية بالاتفاق مع جهاز شؤون البيئة، بتخصيص أماكن إلقاء وفرز ومعالجة القمامة والمخلفات الصلبة، طبقاً لأحكام هذا القانون ولائحته التنفيذية، كما ألزمت تلك الوحدات بتخصيص صناديق أو أماكن داخل المدن والقرى لتجميع القمامة والمخلفات الصلبة، ونقلها وتحديد المواعيد المناسبة لذلك، وإلا وجب محاسبة المختص إدارياً. كما حظرت إلقاء القمامة والمخلفات الصلبة في غير تلك الصناديق والأماكن المخصصة لها.. ويلتزم القائمون على جمع القمامة الصلبة ونقلها، بمراعاة نظافة صناديق جمعها وسيارات نقلها، وأن تكون الصناديق مغطاة بصورة محكمة، وبأن يتم جمع ونقل ما بها من قمامة ومخلفات صلبة في فترات مناسبة، وألا تزيد كميتها في أي من تلك الصناديق على سعتها الحقيقية.

ونصت المادة (87) من نفس القانون، الفقرة الثانية، على أنه: "يعاقب بغرامة لا تقل عن ألف جنيه ولا تزيد عن عشرين ألف جنيه كل من يخالف حكم المادة (37) (البندان: ب، د)⁽¹⁾. كما جاء في المادة (38) من اللائحة التنفيذية لقانون البيئة⁽²⁾: "يحظر نهائياً الحرق المكشوف للقمامة والمخلفات الصلبة غير الخطرة، ويحظر إلقاء أو معالجة القمامة والمخلفات الصلبة إلا في الأماكن المخصصة لذلك، بعيداً عن الأماكن السكنية والصناعية والزراعية والمجاري المائية، وذلك وفقاً للمواصفات والضوابط والحد الأدنى لبعدها عن تلك المناطق".

كذلك، نصت المادة (39) من اللائحة التنفيذية على أنه: "يلتزم القائمون على جمع القمامة والمخلفات الصلبة بمراعاة نظافة صناديق وسيارات جمع القمامة وأن يكون شرط نظافتها المستمرة واحداً من الشروط المقررة لأمن وممانعة وسائل نقل القمامة". كما يلزم أن تكون صناديق جمع القمامة مغطاة بصورة محكمة لا ينبعث عنها: روائح كريهة، أو أن تكون مصدراً لتكاثر الذباب وغيره من الحشرات أو بؤرة تجذب الحيوانات الضالة، وأن يتم جمع ونقل ما بها من قمامة على فترات مناسبة، تتفق وظروف كل منطقة، بشرط ألا تزيد كمية القمامة في أي من تلك الصناديق، وفي أي وقت عن سقفه، وتقوم

⁽¹⁾ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، قانون البيئة، المرجع السابق، ص 44.

⁽²⁾ قرار رئيس مجلس الوزراء رقم (388) لسنة 1995 بإصدار اللائحة التنفيذية لقانون البيئة الصادر بالقانون رقم (4) لسنة 1994، الوقائع المصرية، العدد (5) (تابع) في 28 فبراير 1995.

الإدارة المختصة بالمحليات بالرقابة على تنفيذ أحكام هذه المادة⁽¹⁾. وهكذا نجد أن التشريعات والإجراءات الخاصة بمعالجة القمامة والمخلفات الصلبة محددة وواضحة وسهل تنفيذها، ولا تحتاج إلى إجراءات إدارية أو تنظيمية صحية، أو إلى موارد مالية تشكل عبئا على موارد الإدارة المحلية أو موازنة الدولة، (لأن العاملين بالإدارات المحلية عددهم كاف لكنهم لا يعملون داخل هذه المحليات بل قد لا يذهب بعضهم إلى عمله ويعمل في جهة أخرى).

كذلك، حددت المادة (37) من قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994 في بنودها الأربع⁽²⁾. أنه يحظر قطعيا الحرق المكشوف للقمامة والمخلفات الصلبة، وأن وحدات الإدارة المحلية، بالاتفاق مع جهاز شئون البيئة، تُلزم بتخصيص صناديق أو أماكن داخل المدن والقرى لتجميع القمامة والمخلفات الصلبة، ونقلها وتحديد المواعيد المناسبة لذلك وإلا وجب محاسبة المختص إداريا. وأنه يحظر إلقاء القمامة والمخلفات الصلبة في غير تلك الصناديق والأماكن المخصصة لها، وأن تكون الصناديق مغطاة بصورة محكمة، وأن يتم جمعها ونقلها في فترات مناسبة، وألا تزيد كميتها في أيها على سعتها الحقيقية.

ويلاحظ الآتي:

- أن عمليات الحرق موجودة في كل وقت، خاصة في القرى والقطاع الزراعي، ولم نر أو نعرف أن أحدا قد تم حسابه.
- أنه مع وجود الصناديق في المدن والقرى، إلا أن هذه الصناديق لا تستقر في مكانها طويلا (نظرا لأن الذي وضع أمامه الصندوق، سواء كان منزلا أو محلا تجاريا ينقله إلى مكان آخر)، وأن الصندوق غالبا لا يسع كل القمامة، أو أنها تجمع على فترات متباعدة، وبالتالي يوجد دائما الصندوق مملوءا، وحوله القمامة والمخلفات التي يتجمع عليها الذباب والحشرات والحيوانات التي تقتات منها. وغالبا لا يوجد غطاء للصندوق، وتوجد أماكن لتجميع القمامة والمخلفات على الأرصفة وبكميات كبيرة قد تعوق المارة، بل ويوجد في بعض المحافظات أو المدن خاصة الحضرية تراكمت من القمامة والمخلفات الصلبة ومياه الصرف الصحي في بعض الشوارع

¹ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، قانون البيئة، المرجع السابق، ص 94.

² الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، قانون البيئة، المرجع السابق، ص 26.

الجانبية وفي مناور العمارات وعلى أسطحها، يشير لذلك ما يوجد من صور لهذه المخلفات على صفحات بعض المحافظات، خاصة محافظة بورسعيد.

أيضا، جاء بالمادة (38) من نفس القانون: "يحذر رش أو استخدام مبيدات الآفات أو أي مركبات كيميائية أخرى لأغراض الزراعة أو الصحة العامة أو غير ذلك من الأغراض، إلا بعد مراعاة الشروط والضمانات التي تحددها اللائحة التنفيذية لهذا القانون، بما يكفل عدم تعرض الإنسان أو الحيوان أو النبات أو مجاري المياه أو سائر مكونات البيئة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحال أو المستقبل للأثار الضارة لهذه المبيدات أو المركبات الكيميائية⁽¹⁾.

الخطر موجود، والضوابط موجودة وواضحة، لكن من الذي يقوم بتوصيلها وتفهمها للفلاح الذي يقوم بالتنفيذ، إن الفلاح أو المستخدم هو الذي يحدد المطلوب ويقوم بالشراء، وهو الذي يقوم باستخدام هذه الكيماويات، وليس لديه فكرة عن الكمية التي يجب استخدامها، أو كيفية استخدامها، وليس هناك أي تدخل أو مراقبة من الجمعية الزراعية مثلا، أو المشرف الزراعي أو أي جهة من الجهات المتعددة المسئولة عن حماية البيئة.

3- السياسة المالية للحكومة (الضرائب والإعانات):

تستخدم الدولة سياستها المالية المتمثلة في مجموعة من الإجراءات التي تستطيع عن طريقها التأثير في مستوى النشاط الاقتصادي أو التأثير في حجم الناتج القومي. وتوجيه عناصر الإنتاج إلى ما يحقق صالح المجتمع. ومن أهم هذه الأدوات الضرائب والإعانات (الحوافز)، وكلاهما يدخل في حساب تكلفة الإنتاج. ففرض ضريبة بمقدار معين، يعني زيادة تكاليف الإنتاج، وبالتالي نقص الأرباح مما يجعل المنتج يخفض من حجم الإنتاج، أو يخرج من مجال الإنتاج، بينما نقص سعر الضريبة القائمة أو إلغائها، يعني نقص التكاليف، وبالتالي زيادة الأرباح، مما يدفع المنتج إلى زيادة الإنتاج.

أما بالنسبة للإعانات، فإنها تعني انخفاضا في تكلفة الإنتاج، فإذا منحت الحكومة إعانة لصناعة معينة، فإن ذلك يعتبر خفضا في تكاليف إنتاجها، فتزيد أرباح المنتج، مما يشجعه على زيادة إنتاجه، وكذلك دعم الحكومة لسلعة معينة، أو لمستلزمات إنتاج هذه السلعة، من شأنه أن يؤدي إلى زيادة الأرباح، وبالتالي

⁽¹⁾ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، قانون البيئة، المرجع السابق، ص 26.

زيادة الإنتاج. ويحدث العكس تماما عندما تمتنع الحكومة عن تقديم الإعانات، إذ يعني ذلك، ارتفاع في تكاليف الإنتاج، فنقل أرباح المنتجين، فيخفضوا من إنتاجهم، أو يخرجوا من مجال الإنتاج.. والنتيجة في النهاية نقص الإنتاج.

أي أن الحكومة، تستخدم الضرائب والإعانات، لتوجيه النشاط الاقتصادي في المجتمع، فإذا ما أرادت تشجيع إنتاج سلعة معينة، أو تدعيم نشاط معين، أو تفضيل بعض مجالات الإنتاج على البعض الآخر، نظرا لأن هذا النشاط، ينتج وفقا لاحتياجات المجتمع، ولا يؤدي إلى تلويث البيئة، فإنها تقرر عدم فرض ضرائب على الاستثمار المتوجه إلى هذا النشاط. ويحدث العكس إذا ما كانت هذه النشاطات، لا تعمل وفق احتياجات المجتمع، ويؤدي نشاطها إلى تلويث البيئة، فإنها تفرض ضرائب عليها بما يحقق أهدافها. ومن ناحية أخرى، فإن المنتجين أو المستهلكين الذين يمارسون نشاطا معيناً، يؤدي إلى تلوث البيئة، فإنه يترتب على ذلك، أن تتحمل الدولة تكلفة اجتماعية ضخمة (قيامها بمعالجة ومكافحة تلوث البيئة .. نفقاتها في المجال الصحي لمعالجة الأمراض المزمنة والعلاج على نفقة الدولة، وتطهير المجاري المائية، وتنظيف وتمهيد الطرق، ورفع ومعالجة القمامة والمخلفات الصلبة .. إلخ)، فهناك تكلفة خاصة يتحملها المنتج أو المستهلك، وهناك تكلفة اجتماعية تتحملها الدولة، والمفروض أن يتحملها المنتج أو المستهلك كل حسب فعله ومسئوليته، .. المنتج سواء كان مصنع أو نشاط تجاري، الذي يلقي مخلفات عمله في النيل أو في الأماكن المجاورة أو في الطريق العام، والمستهلك الذي يلقي مخلفات معيشته في الشارع أو الأماكن غير المخصصة لجمع القمامة والمخلفات.. كل منهما يلزم أن يتحمل نتيجة عمله لأنه مسئول عن الضرر الذي يلحق البيئة بسببه.

إن كل من يخالف الواجبات والالتزامات. تستوجب مساءلته، ويلزم بإصلاح الضرر الذي تسبب فيه .. وهذه هي المسؤولية عن الضرر البيئي، حيث يُلزم المسئول عن التلوث وكل من يتسبب في إلحاق الضرر بشخص الغير أو ممتلكاته، بإصلاح الضرر، وذلك وفقا للقواعد العامة بشأن المسؤولية المدنية في النظم القانونية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - محمد، عيد، (2009)، الحماية الإدارية للبيئة - دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 522-525.

- هلال، أشرف، (2005)، جرائم البيئة بين النظرية والتطبيق. دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، ص 44.

وهكذا، فإن السياسة المالية للحكومة (الضرائب والإعانات). ووفقا للتوضيحات السابقة، تعتبر أداة مهمة في مكافحة التلوث، سواء استخدمت كأداة رادعة - تقويمية - للمحافظة على البيئة - كالضرائب على الأنشطة الملوثة للبيئة - أو استخدمت كأداة تشجيعية - تحفيزية - للذين يمارسون أنشطة نافعة للمجتمع ولا تؤدي إلى تلوث البيئة، (منح الإعانات أو الإعفاء من الضرائب أو منح مميزات للمنتج، كالتسهيل في الحصول على الأرض أو الاشتراك في المعارض الدولية ..)⁽¹⁾.

▪ دور الضرائب:

وتفرض على أصحاب المشروعات والأنشطة الملوثة للبيئة، الذين يتحملون التكلفة الخاصة فقط، مقابل التكلفة الاجتماعية التي تتحملها الحكومة، أو على المشروعات القائمة الملوثة للبيئة، بغرض تقويمها وتوفيق أوضاعها أو خروجها من مجال الإنتاج، أو المشروعات قبل حدوث أي ضرر باعتبارهم ملوثين محتملين للبيئة، ونُفِرَق هنا بين الضرائب والغرامات. فالغرامات عقوبة جنائية، لا بد أن يصدر بها حكم قضائي بسبب إحداث التلوث، وعدم الالتزام بالمواصفات والمعايير البيئية⁽²⁾. وتعتبر الضرائب البيئية، أداة من الأدوات الفعالة، في توجيه النشاط الإنتاجي إلى المجالات التي لا تؤدي إلى تلوث البيئة بهدف إتباع الوسائل الأكثر ملائمة، والطرق المثلى في حماية البيئة من التلوث والكوارث البيئية، وتمتاز بالآتي:

- الحصول على موارد بالنسبة للدولة.
 - تخفيض نفقات مكافحة تلوث البيئة، عن طريق تقليل آثار التلوث وما يترتب عليه من أضرار.
 - تمثل أداة ردع للملوثين وغيرهم، وتوجيههم إلى إتباع طرق ووسائل إنتاجية صديقة للبيئة.
- وفي مجال مكافحة التلوث، طبقت كثير من الدول هذه الضرائب، مثل: سويسرا وبلجيكا وأمريكا. وفي فرنسا صدر قانون ضريبة البيئة، وذلك لضمان التعويض عن الخسائر التي قد تحدث نتيجة لأضرار التلوث، كذلك تستخدم هذه الضرائب في مكافحة الكوارث البيئية المستقبلية⁽³⁾. أما بالنسبة لمصر، فإنها لم

⁽¹⁾ الحلو، ماجد راغب، حماية البيئة في ضوء الشريعة، مرجع سبق ذكره، ص 225.

⁽²⁾ حواس، عطا سعد محمد، (2011)، الأنظمة الجماعية لتعويض أضرار التلوث، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ص 161.

⁽³⁾ - محمد، عيد، المرجع السابق، ص 246.

- علي، هبوا رشيد، دور السلطات الإدارية في حماية البيئة، المرجع السابق، ص 102-104.

تعرف حتى الآن نظام الضريبة البيئية المطبقة في بعض الدول، على الرغم من ارتفاع نسبة التلوث في مصر، لدرجة تمثل خطورة كبيرة على صحة الإنسان وحياته، وعلى كل الكائنات الحية وغيرها⁽¹⁾.

▪ دور الإعانات - أو الحوافز - المالية:

ويقصد بها: المنح المادية أو المعنوية التي تقدمها الجهات المختصة بحماية البيئة إلى الأفراد أو المشروعات أو المؤسسات الذين يقومون بأعمال أو مشروعات صديقة للبيئة. ومن صورها: الإعفاء من بعض الضرائب والرسوم بالنسبة للمشروعات أو الأعمال التي تمارس نشاطا غير ملوث للبيئة. كذلك تأخذ الحوافز صورة منح إعانات، ودعم بمنح بعض المشروعات إعانات مالية، أو فنية كتسهيل الحصول على تقنيات حديثة، أو إعانات معنوية لتسهيل الحصول على مستلزمات الإنتاج، أو تسهيل عملية تسويق المنتجات .. إلخ. كما يمكن أن تقدم في شكل مكافآت للأشخاص أو المشروعات التي تمارس نشاطا غير ملوث للبيئة.

وقد نص قانون البيئة المصري رقم (4) لسنة 1994، على نظام الحوافز البيئية في المادة (17) منه، وكذلك في المادة (19) من اللائحة التنفيذية، حيث نصت هذه المادة، على أن: "يضع جهاز شئون البيئة بالاشتراك مع وزارة المالية، خلال ستة أشهر من تاريخ العمل بهذه اللائحة، نظاما للحوافز، التي يمكن أن يقدمها الجهاز والجهات الإدارية المختصة، للهيئات والمنشآت والأفراد وغيرها، الذين يقومون بأعمال أو مشروعات من شأنها حماية البيئة، على أن يراعى عند وضع هذا النظام: المزايا والأوضاع المنصوص عليها في القوانين والقرارات السابقة، وعلى الأخص تلك المتعلقة بالاستثمار والجمارك والصناعة والتعاونيات وغيرها". ويلاحظ في هذا المجال: أن نظام الإعانات المالية (أو الحوافز البيئية) مهم جدا للاقتصاد المصري في هذا الوقت، ذلك لأن الدولة تسعى لزيادة وتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وكلها تقريبا يقوم بها القطاع الخاص، وهذا القطاع يحتاج إلى كل جهد وكل مساعدة، وفتح الأبواب وتمهيد الطرق أمامه، كي يستطيع أن يستخرج ما عنده من مدخرات وإمكانات وموارد موجودة في البيئات المختلفة.

⁽¹⁾ - علي، هبوا رشيد، المرجع السابق، ص 103.

- حواس، عطا سعد، المرجع السابق، ص 269.

ومن ناحية أخرى، فإن المشروعات الصغيرة والمتوسطة، تقام غالبا في البيئات الأقل تقدما.. والمعروف أن التلوث يحدث أولا في هذه البيئات، ثم ينتقل إلى بقية جوانب المجتمع. ومن ثم فإن الاقتصار على معالجة التلوث لا يكفي، وإنما لابد من تنمية هذه البيئات اقتصاديا واجتماعيا، الأمر الذي يترتب عليه رفع مستوى المعيشة للأفراد في هذه الأماكن، وزيادة وعيها وثقافتها وقدرتها على مواجهة التلوث، وبالتالي الحد من أضراره⁽¹⁾. إن على الدولة أن تفعّل نظام الحوافز المنصوص عليه في قانون البيئة رقم (4) لسنة 1994، والذي لم يفعل حتى الآن⁽²⁾.

4- الاهتمام بالقطاع الزراعي:

القطاع الزراعي تأتي منه أغلب ملوثات البيئة المحلية (الهواء والماء والتربة)، مثل حرق الأرز، وحرق المخلفات المنزلية، أو الإلقاء بها في المجاري المائية، والإفراط في استخدام المبيدات الحشرية والمخصبات الكيماوية، وهذا القطاع لا يوجد لدى معظمه مياه نقية أو صرف صحي، ويقوم بتربية الحيوانات والطيور داخل المساكن. هذا فضلا عن الفقر والامية وعدم الوعي. ونتيجة لكل ذلك يصاب الكثير من أفراد مجموعة من الأمراض المزمنة كالبلهارسيا والتيفود والكوليرا وغيرها مما يقلل من صحته وكفاءته الإنتاجية. لذلك لابد من إعطاء هذا القطاع أهمية أكبر في مجال حماية البيئة، والبحث عن مشاكل وأسباب التلوث فيه، والعمل على إيجاد الحلول المناسبة لها.

ومن أهم الوسائل الوقائية لحماية البيئة الزراعية، أسلوب الزراعة العضوية، الذي يعد من أهم الوسائل التكنولوجية التي بدأت في الانتشار مؤخرا في العديد من دول العالم وخاصة الدول المتقدمة منها لحماية ووقاية التربة والإنتاج الزراعي من أخطار التلوث الناشئ عن استخدام المواد الكيماوية (الأسمدة والمبيدات) في الإنتاج الزراعي.. ويقصد بالزراعة العضوية - أو الحيوية - النظام الإنتاجي الذي يتجنب أو يستبعد إلى حد كبير استخدام المواد الكيماوية بصورها المختلفة في الزراعة، بهدف إنتاج غذاء آمن ونظيف للإنسان، والمحافظة على خواص التربة وطبيعتها وعدم تدهورها، فضلا عن المحافظة على

⁽¹⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد، مرجع سبق ذكره، ص 375.

⁽²⁾ علي، هبوار رشيد، المرجع السابق، ص 104.

البيئة المحيطة⁽¹⁾. وبالتوازي مع ذلك، لابد من العمل على التخلص الآمن من الآفات المرضية، وذلك من خلال استخدام وسائل المكافحة الآمنة التي تقضي على الآفات بكفاءة عالية، وفي نفس الوقت لا يترتب عليها آثار جانبية، سواء على الإنسان أو على الحيوان أو على النبات أو على التربة الزراعية ذاتها. ويعتمد هذا الشق في حقيقته على العديد من الطرق، التي من أبرزها وأهمها على سبيل المثال: استخدام المبيدات الحيوية التي أساسها البكتيريا أو الفطريات أو الفيروسات (المبيدات الميكروبية)، وإدخال تكنولوجيا الهندسة الوراثية في مجال مكافحة الآفات، بإنتاج أصناف أو سلالات، لها القدرة الذاتية على مقاومة الآفات والأمراض المختلفة⁽²⁾.

إن النمو السكاني من ناحية، وزيادة الطلب على العديد من السلع والمنتجات الزراعية من ناحية أخرى، أضطر الإنسان إلى استخدام الأسمدة الكيماوية في تغذية البنات، وإلى استخدام المبيدات في مكافحة الآفات والأمراض الضارة، بغرض تعظيم الإنتاج⁽³⁾ غير أن الإسراف في استخدام تلك الوسائل بطريقة عشوائية ودون ضوابط، أدى إلى تعرض مكونات وعناصر البيئة المحيطة (الهواء والماء والتربة)، للتلوث، الأمر الذي دعا العديد من المنظمات الدولية، وعلى رأسها منظمة الصحة العالمية ومنظمة الأغذية والزراعة، إلى التحذير والمطالبة بالحد من استخدام تلك المركبات الصناعية⁽⁴⁾ والعودة إلى الطبيعة، في عمليات الإنتاج لتوفير غذاء آمن ونظيف لسكان المجتمع.

ولقد أصبح أسلوب الزراعة العضوية في السنوات الأخيرة، ضرورة ملحة لجميع دول العالم، وخاصة النامية منها، وذلك بعد قيام منظمة التجارة العالمية - منظمة الجات - وما ترتب على قيامها، من اضطلاعها بمراقبة حركة الصادرات والواردات العالمية، ومقارنتها بالحدود القصوى المسموح بها عالمياً، الأمر الذي سيجعل الزراعة النظيفة الخالية من الكيماويات أساساً للتبادل التجاري بين دول العالم.. وسوف ترفض الأسواق العالمية، أي منتج زراعي معامل بالكيماويات.⁽⁵⁾

¹ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، مرجع سبق ذكره، ص 363-364.

² السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، مرجع سبق ذكره، ص 366.

³ سلامة، أحمد عبد الكريم، قانون حماية البيئة، المرجع السابق، ص 172.

⁴ العراقي، خالد، البيئة - تلوثها وحمايتها، المرجع السابق، ص 198-200.

⁵ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، مرجع سبق ذكره، ص 368.

5- دور أجهزة الإدارة المحلية في حماية البيئة:

تعتبر المحافظات الوحدات الأساسية في نظام الإدارة المحلية في مصر، وقد تتكون المحافظة من مدينة واحدة، مثل المحافظات الحضرية: القاهرة، والإسكندرية، وبورسعيد والسويس. وقد تتكون من عدد من المراكز، مثل المحافظات الريفية. ونوضح فيما يلي بعض وحدات الإدارة المحلية:⁽¹⁾

- المراكز: وهي وحدات محلية، تقسم إليها عادة المحافظات الريفية، حيث تتكون كل محافظة ريفية من عدة مراكز، يتبع كل منها عدد من القرى.
- المدن: وهي وحدات محلية متفاوتة الحجم، قد يمثل كل وحدة منها محافظة، كالمحافظات الحضرية، - وهذه تعتبر أكبر المدن في النظام المصري - وقد توجد في المحافظات الريفية، فضلا عن بعض المدن الصغيرة المنتشرة على السواحل المصرية.
- الأحياء: وهي شكل تنظيمي وارد في الإدارة المحلية، حيث تُقسم المدن إلى أحياء، بهدف تحقيق مزيد من الديمقراطية، وإعطاء صلاحيات أكبر لإمكانية إدارة المرافق المحلية، خاصة عندما تكون المدينة كبيرة، ولا يسهل على المحافظ ممارسة كافة الأنشطة.. ولكل من هذه الأحياء أجهزتها الإدارية، ومجالسها الشعبية ومجالسها التنفيذية.
- القرى: وهي أصغر الوحدات المحلية، من حيث الحجم والتكوين التنظيمي، على اعتبار أن القرية مساحتها محدودة.

ويلاحظ، أن الأحياء تكون جزءا أساسيا في الهيكل التنظيمي للإدارة المحلية، وهي المنوط بها تنفيذ أعمال تحسين البيئة والنظافة العامة، وإحكام الرقابة على مرافق النظافة، والاشتراطات الخاصة بالتجهيزات والمعدات، كما أنه منوط بها، تطبيق وتنفيذ اللوائح المتعلقة بتراخيص الملاهي، والمحال العامة والصناعية والتجارية، والمقلقة للراحة، والمضرة بالصحة، والخطرة والباعة الجائلون، وتؤدي كل وحدة من هذه الوحدات دورها في حماية البيئة في نطاقها، وذلك عن طريق مجالسها الشعبية المحلية والتنفيذية⁽²⁾.

¹ عبد الحميد، إبراهيم محمد، (2015)، الإدارة العامة والحكم المحلي، دار الفكر المعاصر، سواهج، ص 212-214.

² مناجي، عيد محمد، (2009)، الحماية الإدارية للبيئة - دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة.

ومن ناحية أخرى، فإن الدور الذي تقوم به مختلف الأجهزة، التي لها علاقة بحماية البيئة، هو دور أساسي، ولا غنى عنه، إلا أن الأحياء في مختلف المحافظات - خاصة الحضرية - يقع عليها العبء الأكبر، وهي قادرة على ذلك، لأنها تتعامل مباشرة مع البيئة المحيطة بها، وأن أجهزتها متوفرة ومتخصصة (وإن كان لم يحدث لها تطوير أو تغيير منذ ثورة 2011)، ولا تحتاج إلى موارد مالية أو أجهزة فنية تدخل معها، فضلا عن إزكاء روح المناقشة بين الأحياء بعضهم وبعض، وعن المسؤولية المحددة بالنسبة لكل حي.

6- التوعية البيئية:

يقصد بالوعي البيئي: أن يكون لدى أفراد المجتمع، معلومات عن البيئة وعناصرها، وأن هذه البيئة لا تتضمن فقط: الأرض والهواء والماء، وإنما أيضا: البيت والمدرسة والشارع والمصنع والمكتب.. وكل ما يحيط بالإنسان وما يتصل به ويتعامل معه، وأن يدركوا أن تلوث البيئة لا يستثني أحدا، وأن لكل منهم دوره في حمايتها والمحافظة عليها، فالجميع في مركب واحد.

ولقد أصبحت التوعية البيئية⁽¹⁾ في الوقت الحاضر، محل اهتمام كثير من علماء: البيئة والاجتماع والقانون والاقتصاد والسكان وغيرهم، ذلك لأن الوعي البيئي هو المدخل الرئيسي للتعرف على مشكلة تلوث البيئة، وبالتالي تجنب الآثار التي يمكن أن تحدث في المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

إن الاهتمام في الماضي بالبيئة ومكوناتها، كان ينصب أساسا على آثاره ومشكلاته الصحية، باعتبار أن تلوث البيئة يتسبب في كثير من الأمراض، إلا أنه مع تزايد حجم المشكلة، وتزايد تكاليفها الصحية، التي يتحملها كل من الفرد والمجتمع. دعت الحاجة إلى التقييم الكمي والمالي للجوانب الاقتصادية الأخرى المتعلقة بمخاطر تلوث البيئة التي تصاحب مكوناتها الرئيسية، واحتساب تكاليف التخلص من القمامة والنفايات الناتجة عن المصانع والمزارع والأسواق والمسكن التي تلوث الهواء والماء والتربة⁽²⁾. ويقع

⁽¹⁾ - شحاته، حسن أحمد، و عوض، محمد حسان، (2013)، وسائل الإعلام في مواجهة التلوث البيئي، ط1، مكتبة دار العربية للكتاب، القاهرة، ص 52.

- محمد، وفاء محمد علي، (2014)، مدخل لدراسة البيئة، ط1، المكتب العربي للمعارف، القاهرة، ص 85.

⁽²⁾ السيد، السيد عبد الرحمن، اقتصاديات الموارد والبيئة، مرجع سبق ذكره، ص 43.

على عاتق الجهات المنوط بها حماية البيئة، عبء كبير في تثقيف المواطنين، وتوعيتهم بعناصرها ومخاطر تلوثها، ورفع مستوى إدراكهم بأهمية حمايتها.

وأرى أن الجهات المختصة بحماية البيئة، يلزم حصرها في إدارة واحدة - حتى لا تتوزع المسؤولية - يفضل أن تكون وزارة البيئة، على أن يُرجع إلى الجهات الأخرى، لاستشارتها، أو لأخذ رأيها كل فيما يخصه. وهذه الإدارة، يمكنها أن تضع خطة، محددة الأهداف والأدوات ومجالات تنفيذها، وحتى تتجح لابد أن يكون لديها بيانات ومعلومات عن الوسط المحيط وظروفه ومدى الأضرار التي يمكن أن يلحق به، وعليها أن تنشئ قاعدة بيانات عن كل جوانب البيئة، يساعد في تكوينها الباحثون المتخصصون وصانعو القرار والمسؤولون عن البيئة، بحيث يمكن أن توضع السياسات الحالية والمستقبلية، الخاصة بحماية البيئة، والتي مضمونها: عدم انتظار حدوث مشكلة ما، وإنما اتخاذ التدابير الكفيلة - مقدما- للحيلولة دون حدوثها، ومن ناحية أخرى، العمل على إزالة آثار التلوث، والتقليل من أضراره حالة حدوثه.

ولا شك أن، عدم توفر البيانات والمعلومات الكافية عن مشاكل تلوث البيئة ومخاطرها، وتحليلها وتصنيفها واستخراج مؤشراتنا، والتعقيدات البيروقراطية، والإجراءات الروتينية، وكذلك قلة الخبرات والكفاءات لدى الأجهزة البيئية، فضلا عن عدم الدعم السياسي للتنفيذ الجاد للبرامج والاستراتيجيات الموضوعة.. يعتبر من أهم المعوقات التي تعرقل جهود حماية البيئة⁽¹⁾.

ويمكن أن تتضمن الخطة الآتي:

- يجب أن يعلم الجميع أن المحافظة على الموارد.. كل الموارد خاصة الهواء والماء والتربة، من التلوث، لا يقف عند حد الأجيال الحالية فقط، وإنما يمتد كذلك إلى الأجيال القادمة.. فالموارد المتاحة في أي مجتمع ليست حكرا على جيل واحد من الأجيال، وإنما هي على العكس، تُعد ملكا لكافة الأجيال الحالية والمقبلة، ومن ثم فإنه يقع على عاتق الأجيال الحالية، مسؤولية

⁽¹⁾ عمران، فاروق محمد، (2005)، السياسة التشريعية لحماية البيئة في مصر وقطر ودور الأمم المتحدة في حمايتها، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية، ص 184.

المحافظة على مكونات البيئة وحمايتها من التلوث، ومن الاستغلال الجائر والاحتكار لمصالحهم ولمن يأت بعدهم.

- كذلك، لا بد أن يعلم الجميع، أن حماية البيئة من التلوث والمحافظة عليها، هي قضية إنسانية في المقام الأول.. فالإنسان هو المسئول الأول عن تلوثها وإفساد مكوناتها، وهو أيضا المتضرر الأول من أثارها السيئة. ومن ثم فإن المسئولية تقع على كاهله في حمايتها ووقايتها من التلوث.
- لا بد أن يدخل ضمن الخطة بالأساس، توعية الفلاحين ومنتجي المواد الغذائية، بالمعلومات الخاصة بالطرق الزراعية السليمة عند استخدام المبيدات، وضرورة مراعاة القواعد الصحية في جميع مراحل الإنتاج والحفظ والنقل لمنع التلوث ومنع مضاره، فضلا عن توعيتهم بإتباع التعليمات الخاصة، باختيار نوع المبيد المناسب، والجرعة الملائمة منه، وطريقة ووقت استخدامه، وماذا سيتم بعد الاستخدام وقبل تسويق أو استهلاك المنتج الغذائي.
- يجب أن تؤدي كل وسائل الإعلام: المقروءة والمسموعة والمرئية، دورا هاما في تثقيف وتبصير الجماهير، بالمعلومات الأساسية عن تلوث البيئة وأضراره، بالتعاون مع العلماء والمتخصصين والمعنيين بهذه القضية.

النتائج والتوصيات

أولا: أهم نتائج الدراسة:

انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج يتحدد أهمها فيما يأتي:

1- البيئة ملك للجميع بأبعادها الثلاثة:

- بعد إنساني: البيئة المحلية (أو الوطن)، حق لكل الناس الذين يعيشون فيها، فالإنسان يعيش مع أخيه الإنسان، يتعامل معه، ويعطيه ويأخذ منه، ولكونه يتميز عن غيره بالإحساس والشعور والحب والأمل، فإن هذه الصفات تؤثر في قراراته الحياتية، فقد يفضل عملا عن آخر، أو يفضل العمل في مكان دون آخر، لا لشيء سوى المناخ الصحي، والعلاقات الاجتماعية السوية، والرغبة في مستقبل وحياء أفضل، الأمر الذي يؤكد ويظهر علاقة الإنسان بالبيئة المحيطة به، ومدى تأثير مكوناتها إيجابا وسلبا على حياته.
- بعد أخلاقي: فما دامت البيئة مشتركة، وما بها من خيرات وموارد أو جدها الله سبحانه وتعالى للجميع دون تفرقة، فإن من حق الإنسان أن يعيش في بيئة خالية من التلوث، يمارس فيها ومن

خلالها كافة الأنشطة، مع كفالة حقه في نصيب عادل من ثرواتها، وفي المقابل يعمل على المحافظة عليها، وعدم استنزافها - خاصة إذا كانت الموارد ناضبة - وحمايتها من التلوث والاستغلال والاحتكار، إذ من حق الأجيال القادمة أيضا الاستخلاف في بيئة صحية خالية من التلوث، وثروات طبيعية غير مستنزفة⁽¹⁾.

• بعد اقتصادي: باعتبار البيئة كيانا اقتصاديا، متكامل، الكثير من موارده الطبيعية متجدد، تظل تستخدم في العملية الإنتاجية باستمرار، ويتجدد نشاطها طالما أن الإنسان يحافظ عليها من التلوث ويعطيها حقه من العناية والرعاية. وهذه الموارد هي أدوات التنمية، وأي تلوث لها أو احتكار بعضها، يؤدي إلى ضعف فرص التنمية المستدامة.

2- الفقر والامية والوعي البيئي: من الأسباب الأولية والرئيسية للتلوث، الفقر والامية وعدم الوعي البيئي. فقد كان من نتائج مؤتمر استوكهلم في السبعينيات من القرن الماضي "أن الفقر اكبر ملوث للبيئة" فضلا عن ما استقر عليه من أن التلوث ومشكلات البيئة مرتبطة بالسلوك السلبي وما يحمله الإنسان من قيم واتجاهات ومعارف وعلاقات سلبية تجاه البيئة⁽²⁾. فالفقر يعني انخفاض مستوى الدخل، وانخفاض المستوى الصحي نظرا لسوء التغذية وانتشار الأوبئة والأمراض. والامية تعني أن الذي لا يقرأ ولا يكتب لا يستطيع أن يتعامل مع غيره أو مع المنتجات التي تطرح في الأسواق أو مع المتغيرات والمستجدات التي تحدث في المجتمع، ومن ناحية أخرى، فإن الذي لا يقرأ ولا يكتب، من الصعب توعيته وتوجيهه بأن يتعامل ايجابيا مع البيئة وأن يحافظ عليها من التلوث.

كذلك، فإن عدم معرفة الشخص بالبيئة التي يعيش فيها، يجعله يسلك الطريق غير الصحيح، بينما معرفته بها، ووعيه بالمفاهيم الصحيحة عنها، وعن كل الأنشطة التي تمارس بها، وما ينتج عن أنشطة معينة من أضرار، ومشاكل خاصة بالتلوث، يجعله يسلك الطريق الصحيح ويعمل على حماية البيئة من الأخطار.

3- التلوث في البيئة المحلية قد وصل إلى درجة "الخطر المدمر":

⁽¹⁾ الكردي، جمال محمود، (2010)، دراسات في التشريعات البيئية، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 22.

⁽²⁾ ليلة، علي، و عامر، محمد السيد، (2011)، المشاركة الشعبية لحماية البيئة من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص 54.

- فالتلوث يصيب الإنسان بمجموعة من الأمراض المزمنة (وبعضهم قد أصيب فعلا)، مثل البلهارسيا والتيفود والكوليرا، كما يضر بالكليتين وأمراض القلب والجهاز التنفسي. هذا فضلا عن أن الأطفال هم أكثر الفئات تعرضا لأضرار تلوث البيئة، حيث يمرون بأكثر مراحل العمر فاعلية للنمو، مما يزيد من قدرة أجسامهم على الامتصاص.
- كما أن التلوث يدمر الموارد الاقتصادية (المقومات الأساسية للإنتاج الزراعي): الأرض والهواء والماء، حيث تبقى المبيدات الحشرية في الأرض، وتحدث آثارها السلبية على النبات والحيوان والإنسان. إذ تشير بعض الدراسات أن الأرض الزراعية المصرية، لا تزال تحتفظ ببقايا المبيدات التي استخدمت منذ أكثر من 20 سنة مضت..
- كذلك، يؤثر التلوث على الموارد المالية (أو الرأسمالية)، حيث يؤدي إلى نقص المدخرات المحلية، سواء من جانب الأفراد أو الدولة، نتيجة لزيادة الإنفاق من كلاهما على الأمراض والأوبئة التي يعكسها التلوث، ومن ناحية أخرى، يؤدي التلوث إلى نقص حجم الصادرات المصرية، خاصة الصادرات من المنتجات الزراعية.

4- التلوث يدخل في جميع المجالات:

إن التلوث في مصر، قد أصبح يصيب كل جوانب المجتمع:

- تلوث صناعي: مثل: تلوث التربة والماء والغذاء ومخلفات المصانع المختلفة.
- تلوث زراعي: مثل: التربة والماء والغذاء والثروة الحيوانية والثروة السمكية.
- تلوث مجتمعي: يصيب كل أفراد المجتمع، دون استثناء (تلوث التربة والهواء والماء والغذاء والإنسان)، وتتعرض هذه الملوثات على المجتمع بأثره، الصغير والكبير وفي أي مكان وزمان.

5- ارتفاع التكاليف الاجتماعية للتلوث:

حيث تقوم الدولة، بتحمل تكاليف اجتماعية ضخمة، - نتيجة لتلوث البيئة - نيابة عن أفراد المجتمع، إن هؤلاء لا يدفعون مقابل تلوثهم للبيئة، وبالتالي تقوم الدولة - بدافع مسؤوليتها - بدفعها، عن طريق أجهزة ومعدات وأفراد، تقوم برفع هذه المخلفات والعمل على معالجتها، فضلا عما تتحمله الدولة، مقابل نفقات معالجة الأمراض والأوبئة والصحة عموما.

6- ارتفاع التكاليف الاقتصادية للتلوث:

تتبعكس طبيعة البيئة ودرجة تقدمها: الاقتصادي والاجتماعي، على التشريعات القانونية، وعلى النظم والإجراءات التي يلزم اتخاذها لمكافحة التلوث، فالتقنيات الحديثة والمخلفات الكيماوية للمصانع، واستخدام مبيدات الحشرات بكثرة، يؤدي إلى تلوث البيئة بدرجة كبيرة..أي أن مشكلات البيئة في الدول الصناعية، ترجع في معظمها إلى التطورات في المجال الاقتصادي، بينما في الدول النامية، فإن مشكلات البيئة، يكمن سببها في التخلف ذاته. ومشكلات البيئة في مصر، ترجع إلى السببين.

7- التلوث يؤدي إلى نقص الناتج القومي:

يؤثر التلوث البيئي، على كل عناصر الإنتاج، فيضعف التربة، ويقلل من خصوبتها وقدرتها على الإنتاج. ويصيب العامل بالأمراض ويقلل من جهده وكفاءته، وينقص من حجم الموارد المالية التي الدولة في أشد الحاجة إليها.. والتنمية الاقتصادية ما هي إلا ناتج لهذه العوامل، وبالتالي فإن زيادة حجم هذه العوامل، كما وكيفا يؤدي إلى زيادة الإنتاج، كما أن نقص حجمها كيفاً أو ضعف كفاءتها يؤدي إلى نقص الإنتاج، أي أن رفع كفاءة عناصر الإنتاج وتحسين نوعيتها - مع ثبات حجمها - يؤدي إلى زيادة الإنتاج، والعكس صحيح.

8- الصرف الصحي والمياه النقية:

من أهم العوامل التي تعمل على تلوث البيئة المحلية: عدم وجود صرف صحي، وعدم توفر مياه نقية للغالبية من أفراد المجتمع، مما يؤدي إلى إصابة الأفراد بمجموعة من الأمراض الخطيرة، وتحمل الدولة بأعباء مالية ضخمة. إن عدم وجود مرافق صرف صحي ومياه نقية ملائمة، يؤدي إلى تلوث التربة والمياه والهواء والغذاء والإنسان، وما يترتب على ذلك من نفقات كبيرة لمعالجة هذه الأمراض السيئة.

ثانياً: توصيات الدراسة:

في ضوء نتائج الدراسة، يمكن وضع عدد من التوصيات، على النحو الآتي:

1- تدريس مادة حماية البيئة في المرحلة الابتدائية الأولى:

نظرا لأهمية المشكلة، وكثرة تداعياتها، وانتشارها في كل القطاعات، كما أنها مشكلة بطيئة التغيير، فإنني أقترح - مع من سبقوا⁽¹⁾، تدريس مادة حماية البيئة اعتبارا من العام القادم (2018 - 2019) في جميع المراحل التعليمية، ثم في العام التالي (2019 - 2020) تدرس في المرحلة الأولى فقط من مرحلة التعليم الأساسي، على أن يكون هناك إجراءات ووسائل معينة تضعها الوزارة، وبرنامج عمل يضعه المتخصصون في هذا المجال، على أن تكون محببة للأطفال وتتلاءم مع قدراتهم، وتوضح لهم أن الهدف الرئيسي، هو حماية البيئة من التلوث ومن الأضرار التي يمكن أن تنتج عن هذا التلوث. يلزم أن يستوعب الطفل، أن البيئة، هي: البيت، وهي المدرسة، وهي الشارع، وهي المكتب والمصنع، وهي مكان العمل، وهي حالة الإنسان في حياته، وهي مكان المعيشة من المطعم والمشرب والدخل⁽²⁾. هي أي مكان يوجد فيه الشخص داخل بيئته المحلية.

2- دور وسائل الإعلام:

يجب أن تؤدي وسائل الإعلام: المقروءة والمسموعة والمرئية. دورا هاما في تثقيف وتبصير الجماهير، بكل المعلومات الأساسية والضرورية الخاصة بالبيئة، في صورة مبسطة وواضحة، وذلك بالتعاون مع العلماء والمتخصصين والمعنيين بقضية تلوث البيئة، وعلى أن يتضمن هذا الدور الآتي:

- التوعية بأهمية حماية البيئة، وما ينتج عن تلوثها من أضرار، والدعوة إلى التزام السلوك الصحيح، واحترام التشريعات البيئية، والتعرف على أحكامها.
- التوجيه بعقد دورات للتثقيف البيئي، وتدريب القائمين على تنفيذ التشريعات البيئية، وكذلك عمل دورات تدريبية للعاملين والإداريين في المحافظات لرفع قدراتهم وكفاءتهم في كافة المجالات الفنية والإدارية المتصلة بالبيئة.

3- **التخطيط العلمي للصناعات المستقبلية:** التي يجب أن تكون بعيدة عن العمران وإنشاء أجهزة حديثة لها القدرة على استيعاب النفايات ومعالجتها وتحويلها لمواد صالحة للبيئة، ووضع

⁽¹⁾ - سلامة، أحمد عبد الكريم، (2009)، قانون حماية البيئة (مكافحة التلوث .. تنمية الموارد الطبيعية)، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 5.

- العراقي، خالد مصطفى، (2011)، الجوانب القانونية لحماية البيئة، دار الفكر الجامعي، القاهرة، ص 569.

⁽²⁾ المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، القاهرة، طبعة (1999 - 2000)، ص 443.

غرامات شديدة على المحال الصناعية - بل وغلقها فوراً - التي تقوم بأنشطة خطره على الإنسان والبيئة، وذلك للحد من آثار التلوث.

4- **الاتجاه بالاستثمار إلى البيئات الأقل تقدماً:** بحيث يبدأ على أسس علمية سليمة ودراسة مستفيضة لطبيعة هذه البيئات ومتطلباتها، بعد أن تأخرت هذه البيئات كثيراً، ودخلتها المبيدات الزراعية، وأصبحت تشكل خطورة شديدة على حياة الإنسان فيها وفي غيرها.

5- **أهمية مشاركة الأفراد والجماعات الأهلية:**

إن التشريعات البيئية، مهما أُنقن إعدادها، ومهما تضمنت من أحكام حيوية في حماية البيئة، لا تكون مؤثرة وفعالة إلا بتوافر مقومات رئيسية لنجاح تطبيقها، في مقدمتها: الحزم والسرعة في التطبيق، ووعي الأفراد والجماعات في الدولة بأهمية البيئة والأضرار التي يمكن أن تلحق بها، وأثرها على حياتهم وحياة الكائنات الأخرى المحيطة، ووجود كوادرات إدارية وفنية مدربة وعلى علم كاف بأحدث الدراسات والخبرات في مجابهة المخاطر والمشاكل البيئية واقتراح الحلول لمعالجتها. ومن ناحية أخرى، فإن حماية البيئة والمحافظة عليها، ليست مسؤولية الحكومة وحدها، فالمسؤولية تشمل كل فرد في المجتمع، أما إلقاء العبء على الحكومة وحدها، فإنه لا يمكن أن يؤدي إلى حماية متكاملة للبيئة.. ويكون ذلك بتنمية الوعي البيئي في المجتمع.

6- **الاهتمام بالقطاع الزراعي:**

القطاع الزراعي، تأتي منه ملوثات ضخمة. وأمراض متعددة، وتنقل إلى المدن. لذلك لا بد من إعطاء أهمية أكبر لهذا القطاع، ويمكن ذلك عن طريق الآتي:

- استخدام أقل كمية من المبيدات، لتعطي أفضل النتائج في مكافحة الآفات وأقل كمية من متبقيات المبيدات على المنتج الغذائي.
- استخدام المبيدات الموصى بها من الجهات المختصة في أي مرحلة من مراحل إنتاج وتخزين ونقل وتوزيع وتصنيع المنتجات الزراعية والأعلاف الحيوانية.
- إتباع التوصيات الخاصة باختيار نوع المبيد، وتركيبه، والجرعة الملائمة، وطريقة ووقت الاستخدام، وماذا سيتم بعد استخدام المبيدات، وقبل تسويق أو استهلاك المنتج الغذائي.

7- **تطبيق السياسة المالية للحكومة:**

نظرا لأن الدولة تتحمل أعباء مالية ضخمة، نتيجة لتلوث البيئة، وأن السبب الرئيسي في ذلك هم الأفراد (منتجون ومستهلكون)، وأن حماية البيئة تحتاج إلى تمويل كبير، في الوقت الذي تسعى الدولة فيه، لتوفير الحاجات الضرورية لبعض فئات المجتمع، والسير قدما في طريق التنمية كي تتواكب مع العالم. فإنه يلزم أن تطبق السياسة المالية (الضرائب والإعانات) في مجال البيئة. ومصر ليست الدولة الأولى التي تفعل ذلك، فقد سبقها بعض الدول، مثل: سويسرا وبلجيكا وأمريكا، وفي فرنسا صدر قانون ضريبة البيئة، ضمانا لتعويض الخسائر التي قد تحدث نتيجة لأضرار التلوث، كذلك تستخدم هذه الضريبة لمكافحة الكوارث البيئية المستقبلية.

الخبرات السابقة موجودة، والقانون موجود، والدولة قادرة، ومن ثم فإنه بالنسبة للمنشآت الجديدة، يتم ترخيصها وفقا للقانون، أما بالنسبة للمنشآت القائمة قبل صدور القانون رقم (4) لسنة 1994، فقد جاء في نص المادة الأولى من قانون الإصدار "وعلى المنشآت القائمة وقت صدور هذا القانون توفيق أوضاعها وفقا لأحكامه، خلال ثلاث سنوات اعتبارا من تاريخ نشر لائحته التنفيذية". ويجوز لمجلس الوزراء بناء على عرض الوزير المختص بشئون البيئة مد هذه المهلة لمدة لا تتجاوز عامين على الأكثر. هل هذه المنشآت بعد مرور أكثر من عشرين سنة من صدور القانون قد وفقت أوضاعها؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، وكانت هناك منشأة لم تعالج مخلفاتها بأي طريقة بحيث لا تكون ملوثة للبيئة، إذن فورا تدفع مبلغ كذا، وفي العام التالي تدفع ضعف المبلغ، وفي العام الثالث تبتعد عن هذا النشاط وتبحث عن آخر، يتم ترخيصه وفقا للقانون.

إذا كانت هناك منشأة داخل الكتلة السكنية (تحدث تلوثا معنويا)، تخرج من هذا المكان وتبتعد عن الكتلة السكنية، وتعفى من الضريبة لمدة معينة، أو تساعد بتوفير الأرض.. إلخ. أما عن الإعانات (أو الحوافز) فإن الدولة بدأت في استخدام هذه الوسيلة بالنسبة للصناعات الصغيرة والمتوسطة، والدولة ستستفيد منها عن طريق الضرائب عندما تنجح المشروعات.

8- الإدارة المحلية ومكافحة التلوث:

تؤدي الإدارة المحلية دورا كبيرا في مكافحة التلوث (توفير المظهر الحضاري لكل المدن المصرية، خاصة الأحياء حيث توجد في كل المدن، وتناط بها كل الأعمال الخاصة بالحي، ولها مجالسها الشعبية

المحلية والتنفيذية، فضلا عن أنها تتعامل مباشرة مع الأفراد والمنشآت بالحي .. تتعامل مع مجالات النظافة وأدواتها، والحدائق والمتنزهات العامة، وتقوم بتنفيذ كل اللوائح والإجراءات الخاصة بتنفيذ المشروعات، خاصة المقلقة للراحة، والصحة العامة والخطرة.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

1. أندراوس، عاطف وليم، (2008)، دراسات الجدوى للمشروعات: الأطر والخطوات - الأسس والقواعد - المعايير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
2. أندراوس، عاطف وليم، (2016)، الأدوات المالية لمكافحة التلوث، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
3. الباز، عبد الرازق، (2003)، الأساس الدستوري لحماية البيئة من التلوث في دولة الكويت، مطبوعات مجلة النشر العلمي، جامعة الكويت.
4. البناء، جلال، (2007)، المعايير الاقتصادية لمشكلات البيئة، المكتب العربي الحديث، القاهرة.
5. حافظ، سحر، (1995)، الحماية القانونية لبيئة المياه العذبة، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.
6. حسن، فرخنده، (1977)، كوكب الأرض، دار المعارف، القاهرة.
7. حسونة، محمد علي، (2004)، مسؤولية الدولة عن أضرار التلوث البيئي، ط1، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
8. حسين، جودة، (1980)، معالم سطح الأرض، دار النهضة العربية، بيروت.
9. الحلو، ماجد راغب، (2004)، قانون حماية البيئة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية0
10. الحلو، ماجد راغب، (2013)، قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة، دار الجامعة الحديثة، الإسكندرية0
11. الحناوي، عصام، (1995)، قضايا البيئة الأساسية، جهاز شؤون البيئة، القاهرة.
12. حواس، عطا سعد محمد، (2011)، الأنظمة الجماعية لتعويض أضرار التلوث، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.
13. خليل، محمد أحمد، (2015)، قواعد علم البيئة، دار الكتب القومية للنشر والتوزيع، القاهرة.

14. رشوان، حسين عبد الحميد، (2006)، البيئة والمجتمع: (دراسة في علم اجتماع البيئة)، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.
15. سعد، أحمد محمود، (2007)، استقراء لقواعد المسؤولية المدنية في منازعات التلوث البيئي، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة.
16. السعدني، عبد الرحمن محمد، و عودة، ثناء مليجي، (1999)، التطورات الحديثة في علم البيئة، دار الكتاب الحديث، القاهرة.
17. سلامة، أحمد عبد الكريم، (2009)، قانون حماية البيئة (مكافحة التلوث .. تنمية الموارد الطبيعية)، دار النهضة العربية، القاهرة.
18. السيد، السيد عبد الرحمن، (2005)، دراسات في التنمية الاقتصادية، دار الفكر المعاصر، سوهاج.
19. السيد، السيد عبد الرحمن، (2015)، اقتصاديات الموارد والبيئة، دار الفكر المعاصر، سوهاج.
20. شحاته، حسن أحمد، و عوض، محمد حسان، (2013)، وسائل الإعلام في مواجهة التلوث البيئي، ط1، مكتبة دار العربية للكتاب، القاهرة.
21. شحاته، حسن، (1998)، التلوث وتحسين البيئة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
22. طاحون، زكريا، (2009)، تقييم التأثيرات البيئية للمشروعات: الإجراءات والنماذج، شركة ناس للطباعة، القاهرة.
23. عبد التواب، معوض، (1986)، جرائم التلوث من الناحية القانونية، منشأة المعارف، الإسكندرية.
24. عبد الحميد، إبراهيم محمد، (2015)، الإدارة العامة والحكم المحلي، دار الفكر المعاصر، سوهاج.
25. عبد العظيم، عبد العظيم أحمد، (1999)، الإسلام والبيئة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.
26. عبد الهادي، عبد العزيز مخيمر، (1986)، دور المنظمات الدولية في حماية البيئة، دار النهضة العربية، القاهرة.
27. العراقي، خالد مصطفى، (2011)، الجوانب القانونية لحماية البيئة، دار الفكر الجامعي، القاهرة.
28. علام، أحمد خالد، (1993)، التلوث وتحسين البيئة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
29. علي، هبوا رشيد، (2017)، دور السلطات الإدارية في حماية البيئة، المرجع السابق، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.

30. عمران، فاروق محمد، (2005)، السياسة التشريعية لحماية البيئة في مصر وقطر ودور الأمم المتحدة في حمايتها، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية.
31. الفقي، محمد عبد الهادي، (1999)، البيئة: قضاياها ومشاكلها وحمايتها من التلوث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
32. فهمي، خالد مصطفى، (2011)، الجوانب القانونية لحماية البيئة من التلوث في ضوء التشريعات الوطنية والاتفاقيات الدولية (دراسة مقارنة)، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.
33. قاسم، خالد مصطفى، (2010)، إدارة البيئة والتنمية المستدامة في ظل العولمة، الدار الجامعية، ط2، الإسكندرية.
34. قاسم، منى، (1999)، التلوث البيئي والتنمية الاقتصادية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.
35. قشقوش، هدى حامد، (1997)، التلوث بالإشعاع النووي في نطاق القانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة.
36. كامل، نبيلة عبد الحليم، (1993)، نحو قانون موحد لحماية البيئة، دار النهضة العربية، القاهرة.
37. الكردي، جمال محمود، (2010)، دراسات في التشريعات البيئية، دار النهضة العربية، القاهرة.
38. ليلية، علي، و عامر، محمد السيد، (2011)، المشاركة الشعبية لحماية البيئة من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.
39. محمد، عيد، (2009)، الحماية الإدارية للبيئة - دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة.
40. محمد، وفاء محمد علي، (2014)، مدخل لدراسة البيئة، ط1، المكتب العربي للمعارف، القاهرة.
41. مناحي، عيد محمد، (2009)، الحماية الإدارية للبيئة - دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة.
42. هلال، أشرف، (2005)، جرائم البيئة بين النظرية والتطبيق، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة.

مراجع أخرى:

- 1- الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، قانون شأن البيئة، الصادر بالقانون رقم (4) لسنة 1994 ولائحته التنفيذية، الصادرة بقرار رئيس مجلس الوزراء رقم 338 لسنة 1995، والمعدلة بالقرار رقم 1741 لسنة 2005، وفقا لأحدث التعديلات.
- 2- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، القاهرة، طبعة (1999 - 2000).

- 3- جريدة الجمهورية، السبت 16 سبتمبر 2017، ط1، ص 15.
 وجريدة الأخبار، الاثنين 22 أغسطس 2017، ط1، ص 11.
 4- مشروع الدستور 2013، الوثيقة الدستورية الجديدة، بعد تعديل دستور 2013 المعطل، جمهورية مصر العربية

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. Akez, (1956), **Pollution of surface water in Europe bulletin of the world health organization.**
2. Allen, Geipin, (1974). **Dictionary of environmental terms**, London.
3. Heller, W. (1973). **Ecology and economic growth, in economic impact.** N:1.
4. Odume, E. **pecology the link between the natural and the social sciences**, heltrine bart and Winston, new York, U.S.A.
5. Stiglitz, Joseph E. (2000), "**Economics of the public sector**", New York: W. W. Norton & company, third edition.
6. Vanleir, I. H. (1998). **Acid Rain and international law**, Toronto, Canada, sijthoff & nordhaff, the Netherlands.
7. World Bank, (1978), **Environment consideration from the industrial sector**, Washington.

شروط صحة تسبيب الحكم المدني

باحث دكتوراه / محمد مقبل أحمد دخان

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية- جامعة محمد الخامس بالرباط-
المغرب

الملخص

يهدف البحث إلى إبراز شروط صحة تسبيب الحكم المدني بغية استفادة القضاة من هذه الشروط عند تسبيهم للأحكام التي يصدرونها لأن عدم توفر هذه الشروط في أسباب الحكم القضائي يجعل الحكم باطلاً، وقد ابتغى المشرع من وجوب توفر هذه الشروط في تسبيب الحكم القضائي توفير الضمانات الكافية لصدور حكم يحقق العدالة، كما أن توفر هذه الشروط تظهر مدى تقييد القاضي بمبدأ الحياد وأنه قد أصدر حكمه وفقاً لأسباب واقعية وقانونية، ولم يصدر حكمه بناء على هوى أو ميل أو تعصب أو ضغوط أو مصلحة شخصية وتتخلص هذه الشروط في الآتي:

- 1- شرط وجود الأسباب ويعني وجوب الوجود المادي للأسباب
- 2- شرط كفاية الأسباب ويعني وجوب أن تكون الأسباب كافية لأن يحمل عليها المنطوق
- 3- شرط منطوقية الأسباب ويعني وجوب أن تكون الأسباب مؤدية من الناحية المنطقية إلى النتيجة

2

Abstract

The study aims to highlight the conditions of the explanation validity of the civil law. Therefore, the judges will be benefited from these conditions when they explain the rulings they issue. The ruling is considered invalid if the conditions are unavailable in the Judicial verdict. The legislator sought that such conditions should be provided in the judicial judgement to provide adequate guarantees to issue a judgement that would bring justice. The availability of these conditions also show the neutrality that the judge is adhering to, and that he has issued his judgement according to real and legal reasons, and not on the basis of passion, inclination, intolerance, pressure or personal interest. These conditions are summarized as follow; the existence, adequacy and the logical of reasons on which the judgement is based.

مقدمة:

لا جدال حول الأهمية التي يحظى بها موضوع التسبيب والمكانة المتميزة التي يتمتع بها باعتباره أحد العناصر الشكلية تارة، و احد المرتكزات الموضوعية للحكم المدني تارة أخرى ويتأتى ذلك من جوانب عديدة كونه يحقق فوائد جمة، وعلى أصعدة ومستويات مختلفة.

فمنها فوائد تتعلق بالمصلحة العامة، منها فوائد تتعلق بوظيفة محاكم النقص، وفوائد تتعلق بوظيفة التقنين القضائي، وفوائد تتعلق بالقاضي، وفوائد تتعلق بالرأي العام، وفوائد تتعلق بإثراء الفكر القانوني، وفوائد تتعلق بنقوية الحكم، وفوائد تتعلق بالمصلحة الخاصة للخصوم، ومنها ما يتعلق بإقناع الخصوم، ومنها ما يتعلق بتمكين الخصوم من الطعن في الحكم، ومنها ما يتعلق بتجنيب الخصوم مشقة إعادة المحاكمة، ومنها ما يتعلق بكفالة المبادئ الإجرائية المقررة لمصلحة الخصوم. ومنها فوائد تتعلق بالرقابة على حياد القاضي.

فهذا الأمر متفق عليه بين جميع المشتغلين في حقل القانون، فموضوع التسبيب يفرض نفسه نتيجة للأهمية التي يمثلها من خلال الحاجة الماسة والملحة إليه.

والتسبيب هو عبارة عن: بيان الأسباب الواقعية والقانونية الموجودة والكافية والمنطقية، التي أقتنع بها القاضي ورتب عليها النتيجة التي توصل إليها في منطوق حكمه، وهذا التعريف يشتمل على ضوابط التسبيب التي لا تعتبر مجرد أمر شكلي في ورقة الحكم، وإنما لها أهمية كبيرة ووظائف تسعى إليها المقنن من خلال إلزامه القاضي بتسبيب حكمه.

ولكل علم ضوابط تحكم صحته وتقي دارسه من الوقوع في الخطأ فيه، والتسبيب باعتباره علماً وفناً، لا بد له من ضوابط وهي تلك الشروط التي لا يتم الحكم إلا بها والتي يهتدي من خلالها القاضي لضبط قضائه، بحيث تقيه الزلل، أو تخفف عنه من الوقوع في الخطأ في فهم القضية المنظورة أمامه والوصول فيها إلى قرار سليم يرى فيه ما يبرئ ذمته، ويكون مقنناً للخصوم وللرأي العام وللمحكمة الأعلى درجة.

ويقتضي التسبيب وجود ضوابط تضبط عملية التسبيب وسنفصل ذلك في شروط صحة التسبيب في هذا المقال وعيوب التسبيب في مقال آخر.

الضوابط التي تحكم صحة التسبيب هي تلك الشروط التي لا يتم الحكم إلا بها والتي يهتدي من خلالها القاضي لضبط قضائه، بحيث تقيه الزلل، أو تخفف عنه من الوقوع في الخطأ في فهم القضية المنظورة

وأمامه والوصول فيها إلى قرار سليم يرى فيه ما يبرئ ذمته، ويكون مقنعا للخصوم وللرأي العام وللحكمة الأعلى درجة.

ولعل أول هذه الشروط شرط الوجود الصحيح للأسباب، فهذا الشرط يلزم القاضي أن يسرد أسباب قضائه في الحكم من الناحية الشكلية ومن الناحية الموضوعية، وبالشكل القانوني الصحيح. وكفاية هذه الأسباب بأن يبين القاضي في أسباب حكمه جميع البيانات اللازمة التي يتطلبها القانون لكفاية الأسباب، وهذه البيانات ملخص لوقائع النزاع وطلبات الخصوم المهمة ودفوعهم الجوهرية وأدلتهم الواقعية وأسبابهم القانونية، وهي أيضا ما استخلصه القاضي عند دراسته ملف القضية وفهمه الوقائع، وذلك من خلال ما طرح ونوقش في جلسات المحاكمة. ويلى هذا الشرط شرط منطقيّة التسييب القضائي، وهذا الشرط يجنب فكر القاضي من الوقوع في الخطأ ويعينه في فهم الواقع والقانون، وأن الأسباب التي ذكرها القاضي في حكمه تؤدي عقلا ومنطقاً إلى النتيجة التي توصل إليها في منطوق حكمه.

فشروط صحة التسييب عبارة عن : الضوابط التي تحكم القاضي عند إجراء عملية التسييب التي يقوم بها من أجل تبرير النتيجة التي توصل إليها في منطوق حكمه؛ وذلك حتى يكون صحيحا. وهذا ما سنبينه من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: وجود الأسباب

المبحث الثاني: كفاية الأسباب

المبحث الثالث: منطقيّة الأسباب

المبحث الأول: وجود الأسباب

شرط الوجود الصحيح للأسباب في الحكم القضائي يقتضي أمرين هما الوجود الشكلي للأسباب أي ورود هذه الأسباب في ورقة الحكم، والوجود الموضوعي للأسباب أي كونها مستمدان من أوراق الدعوى لا من خارجها نتيجة ارتباط هذين الأمرين فيما بينهما أكثر مما عداهما، على اعتبار أن شروط التسييب لا بد أن تتطافر في مجموعها كي يخلو التسييب من أي عيب ممكن أن يشوبه، وحتى يكون صحيحاً وتاماً محققاً لغايته. وسنتطرق أولاً لبحث مسألة وجود أسباب في ورقة الحكم القضائي ومتى يكون كذلك؟ وثانياً نبحث في ضرورة استمداد هذه الأسباب من أوراق الدعوى لا من سواها.

أولاً: الوجود الشكلي - وجوب ورود الأسباب في ورقة الحكم -

ويعبر الفقهاء عن الوجود الشكلي بشرط وجود الأسباب (عزمي عبد الفتاح، 2007، ص 823؛ إبراهيم نجيب سعد، 1973، ص 257؛ يوسف محمد المصاروة، 2010، ص 172) وفي حالة غيابه نكون أمام عيب شكلي (صلاح الدين الناهي، 1962، ص 68؛ نبيل اسماعيل عمر، 2008، ص 128؛ الأنصاري حسن النيداني، 2009، ص 309) يصيب الحكم القضائي ويؤدي إلى نقضه، بمجرد تحققه. دون النظر إلى النتيجة التي توصل إليها الحكم في منطوقه. الأمر الذي يتطلب معه توافر الأسباب مبدئياً وقد أكدت هذا الشرط المواد التي تحدثت عن بيانات الحكم وعدت الأسباب من ضمن هذه البيانات. وبمجرد وجود هذه الأسباب مهما كانت قيمتها، عندها يكون الحكم بمنأى عن هذا العيب الشكلي. لذا فإن الأصل أن ترد الأسباب في ورقة الحكم على اعتبار أنه يحمل بنفسه آية صحته (أحمد ماهر زغلول، د.ت، ص 1487) وهذا معناه أن ترد الأسباب في الورقة التي تضمنت منطوقه وبياناته الأخرى فيما يتعلق بالنسبة للحكم القضائي. ويرد التسييب أيضاً في محاضر الجلسات بالنسبة للقرارات التي أوجب القانون تسييبها. وقد يرد في أسباب القرارات المثبتة في محاضر الجلسات. أما ما يتناقض منها مع أسباب الحكم، فالعبرة بما ورد في الحكم من أسباب وتهمل الأسباب الواردة في محاضر الجلسات في هذه الحالة (عزمي عبد الفتاح، 2008، ص 208 - 209) والأصل أن ترد أسباب الحكم في ورقته، كما ذكرنا بشكل صحيح، أي تكون أسبابه صحيحة وذلك عندما تذكر المحكمة صراحة تبريراتها لتعليل ما قضت به سواء بالإيجاب أم بالسلب، عندما ترفض طلباً أو دفعا ونحوه.

لكن قد تكون هذه الأسباب ضمنية، يستدل عليها عن طريق غير مباشر، على أنها تعليقات لما اتجه إليه في قضائه (يوسف محمد المصاروة، 2010، ص 185) وتستخلص هذه الأسباب عند قيام المحكمة بتسييب جزء من الطلبات، وترك ما قضت به في الطلبات الأخرى محمولاً على تلك الأسباب فالأسباب

الضمنية بهذا المعنى: تعني ما يمكن استخلاصه بسهولة ويسر كونه نتيجة طبيعية للأسباب الصريحة المذكورة في ورقة الحكم. إذا كانت متوافقة معها، أو تستفاد من مفهوم المخالفة، فمثلاً إذا صدر حكم قضائي بعدم ثبوت الدين، وبطلان الحجز الاحتياطي الموضوع بناءً على هذا الدين المطالب به، وذكرت المحكمة فقط أسباب عدم ثبوت الدين موضوع الدعوى. فإن هذه الأسباب تفيد ضمناً بطلان حجز الموضوع. استناداً لعدم وجود الدين وعدم ثبوته. وتستنتج هذه الأسباب من مجموع الحكم، حيث تدور وجوداً وعمداً مع العلاقة التبعية الضرورية بين الطلبات، بحيث يعد الفصل في أحدها فصلاً ضمناً في الأخرى التابعة لها ويكتفي بالرد الصريح على قسم منها عن الرد على القسم الآخر منها وقد تستنتج الأسباب الضمنية من مفهوم المخالفة، عندما تتضمن الأسباب التي يستند إليها الحكم، الاعتراف بوقائع معينة بشكل صريح فإنها في الوقت نفسه تتضمن أسباب غير صريحة لرفض الطلبات المقدمة بشأن كل ما يعارض ثبوت هذه الوقائع، وأيضاً فإن تبني المحكمة لوجهة نظر معينة في تفسير القانون يعني ضمناً وبشكل غير صريح، استبعاد وجهة النظر المختلفة، أو قبول القاضي لمسألة ما فإنه ضمناً يرفض كل ما يخالف قبول هذه المسألة، وتكون أسباب عدم القبول في هذه الحالة ضمنية.

وقد يشير القاضي إلى اعتناقه أسباباً في ورقه أخرى؛ كمحضر الجلسة أو حكم سابق، أو تقرير خبير كأسباب لحكمه.

إذن يمكن رد الأسباب الضمنية إلى حالتين: الأولى كونها أي الأسباب الضمنية نتيجة منطقية وطبيعية للقضاء المسبب بأسباب صريحة، وكما يمكن أن تتجدد وتظهر بمفهوم المخالفة وبالشكل الذي وضحناه أعلاه، والحالة الثانية أن يشير القاضي إلى اعتناقه أسباب في ورقة أخرى؛ كمحضر الجلسة أو حكم سابق، أو تقرير خبير كأسباب لحكمه.

ثانياً: الوجود الموضوعي - يجب أن تكون الأسباب مستمدة من أوراق الدعوى -

لا يجوز للقاضي تأسيس قناعته وتكوين رأيه، إلا بناءً على العناصر الموجودة في الدعوى وضمن إطار الخصومة. لذا عليه بناء أسباب حكمه على وقائع وأدلة مطروحة عليه، بشكل قانوني في الخصومة المنعقدة بين أطرافها (نبيل اسماعيل عمر، 2004، ص146) ومقدمة منهم في القضية نفسها، لا في قضية أخرى إلا إذا تم توحيدها أو ربطها مع الدعوى محل الخصومة. ويقدم هذا الشرط ضمانات مهمة للخصوم، بما يتيح لهم من حق الدفاع والمواجهة ويفرض على القاضي تقديم أسباب حقيقية للحكم لأنه يجبره على عدم تجاوز نطاق الخصومة (وجدي راغب، 1974، ص514)، بحيث تكون الدعوى المعروضة على المحكمة هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه القاضي الحجج والبراهين التي يبني عليها

أسباب حكمه، ويصبح معه الحكم القضائي مبرراً قائماً على سبب صحيح مع توافر الشروط الأخرى للتسييب، وهذا المقتضى من مقتضيات التسييب يتطلب الالتزام بأمرين، الأول أن يتمتع القاضي عن الحكم بعلمه الشخصي، والأمر الثاني أن يتمتع قاضي الدعوى عن تغيير سببها.

1- امتناع القاضي عن الحكم بعمله الشخصي، المقصود بالمعلومات الشخصية في هذا المقام هي

تلك المعلومات التي تصل إلى علم القاضي بصدد وقائع الدعوى، أو بصدد ثبوتها وصحتها عن غير الطريق المقرر والمرسوم لها لذا فإن من الواجب على القاضي أن يستند في حكمه على وقائع وأدلة طرحت عليه في إطار الخصومة فليس له أن يبني حكمه على دليل استمده بنفسه دون الخصوم وحصله من خارج إطار الخصومة بل لابد له أن يصدر حكمه ويبني أسبابه على ما يقدم أمامه في المرافعة، ويثبت في أوراق الدعوى ويعرض على أطرافها ليتكفروا من الإجابة عليه ويقتصر دوره على بيان ما إذا كان الدليل من الجائز قبوله قانوناً، أم لا وفقاً لتواعد الإثبات الموضوعية، والإجرائية. ولا يجوز له جمع عناصر الدليل لصالح أحد الخصمين (عصمت عبد الحميد بكر، 1997، ص30) لأنه ومع التسليم بالحرية الواسعة لقاضي الموضوع في مسائل الإثبات. فلا خلاف حول حتمية عرض أي دليل يقدمه الخصم على خصمه الآخر لمناقشته حتى لا يتفاجأ الخصم الآخر بأي دليل لم يعرض عليه، ويعجزه عن إثبات عكسه. واستناد القاضي لمعلوماته الشخصية يعتبر من قبيل مفاجأة الخصم بما لم يعرض عليه، وإلقاء القاضي بنفسه إلى سوء الظن والشبه والريبة، وإخلالاً بمبدأ الحياد والنزاهة. ذلك أن قضاء القاضي بعلمه الشخصي معناه: تكوين دليل في الدعوى واعتباره خصماً وقاضياً بنفس الوقت وهذا غير مقبول قانوناً (عبد الرزاق السنهوري، 2004، ص33)، وعدم مراعاة ذلك يجعل حكم القاضي قائماً على أسباب غير مقبولة وغير سائغة، ويعرضه للفسخ أو النقض، ويرى بعضهم أن امتناع القاضي عن الحكم بعلمه الشخصي لا يرجع إلى مبدأ حياد القاضي، لأن المبدأ الأخير لا يتعارض مع القضاء بالعلم الشخصي وإنما يرجع إلى حق الخصم بمناقشة الدليل (عبد الرزاق السنهوري، 2004، ص35) وهذا مبدأ جوهرى من مبادئ التقاضي لكي تتكافأ فرص الخصوم في الدعوى القضائية. في حين يرى جانب آخر من الفقه أنه تطبيق لمبدأ حياد القاضي، ويقصد بحياد القاضي تجرده حيال النزاع المعروف عليه من أية مصلحة كي يتسنى له الفصل بموضوعية في النزاع المعروف عليه ومبدأ حياد القاضي يجعله بعيداً عن التحيز لأي طرف من الأطراف على نحو يؤهله للفصل في الدعوى بنزاهة (عبد الحميد

أشورابي، د.ت، ص 61) ونؤيد الرأي الثاني لأن منع القاضي من القضاء بعلمه الشخصي يستند بصفة أساسية على المبدأ المذكور. فإذا قام القاضي بتحصيل واقعة أو دليل يتعلق بالنزاع لم يتقدم به الخصوم دون درايتهم، ولم يطرح للمناقشة فكأنه لا يقف موقف المحايد منهم، وبالتأكيد إن المنع من الحكم بالعلم الشخصي يقتصر على الوقائع دون القانون - لأن مهمة القاضي هي تطبيق القانون- وإن لم يتمسك به الخصوم على اعتبار أن القواعد القانونية لا تحتاج إلى إثبات أو تحقيق، لأن القاضي يفترض فيه العلم بالقانون وهو واجب محتّم عليه. أما بالنسبة للمعلومات النابعة من خبرة القاضي التي يفترض علم الكافة بها - كونه فرد من أفراد المجتمع- لا تعتبر من قبيل المعلومات الشخصية الممنوع على القاضي بناء حكمه عليها وتعتبر مثل هكذا معلومات ثابتة على أساس الشهرة وإن لم يتمسك بها الخصم. لاسيما إذا كانت هذه الشهرة تقود إلى الثبوت وصحة هذه الواقعة فله أن يستعين بهذه المعرفة المستنقاة في أحكامه. ومثال الوقائع المشهورة، الحوادث التاريخية والسياسية والحروب الداخلية والخارجية وغيرها (ادم وهيب النداوي، د.ت، ص 59).

وقد قضت محكمة النقض المصرية بقرارها المرقم 333 لسنة 51 قضائية على انه (للقاضي أن يقضي بما يحصله من خبرته بالشؤون القانونية المفروض علم الكافة بها).

لكن الملفت للنظر هنا أنه يصعب الفصل في بعض الأحوال بين ما هم علم شخصي وما لا يعد كذلك. لهذا أصبح ليس من السهل بمكان، تصور تجرد القاضي من معلوماته الشخصية وخبراته التي اكتسبها، تجاه وقائع النزاع وطلبات الخصوم. فهو أي القاضي عندما يبني حكمه يقوم بعملية موازنة. وهنا يحدث تأثير متبادل بين الأدلة والوقائع من جهة، والعلم الشخصي للقاضي من جهة أخرى. وإذا التزم القاضي بوقائع النزاع التي تم طرحها في الدعوى وتم إثباتها بشكل صحيح، فهو من الناحية العملية يستخدم علمه الشخصي في فهم وتقدير الوقائع المقدمة من قبل أطراف الدعوى. كما أن رقابة المحكمة العليا (النقض) تكون في بعض الأحوال شكلية إذ يستطيع القاضي أن يفلت منها، عندما لا يبين في أسباب حكمه مصادر الأسانيد والمعلومات التي اعتمد عليها. فهنا لا تستطيع محكمة القانون أن تنقض الحكم إلا لسبب آخر وهو التعارض بين الأسباب أو عدم وجود الأساس القانوني. ويتبين من كل ما تقدم أن قاعدة المنع عن الحكم بالعلم الشخصي قد لا يكون لها تأثير إلا إذا أظهر القاضي ذلك في أسباب حكمه (ادم وهيب النداوي، 2001 ، ص 118-119) لكن في بعض الأحوال قد لا ينجو

قاضي الموضوع من هذه الرقابة، عندما لا يستطيع إخفاء استخدامه لمعلوماته الشخصية في حسم النزاع.

2- امتناع القاضي عن تغيير سبب الدعوى، وسبب الدعوى الذي تمت الإشارة إليه في الفصل

الأول كونه الواقعة أو التصرف الذي يركز إليه الطلب بغض النظر عن التكيف الذي أسبغه الخصم على تلك الواقعة أو هذا التصرف ويحرم على القاضي تغيير هذا السبب، طالما أنه يمثل مجموعاً واقعياً يتقدم به أطراف الدعوى ويخرج عن سلطة المحكمة، التي ينشط دورها بإعمال القواعد القانونية الواجب تطبيقها على هذه الوقائع. فالخصوم هم من يتقدمون بالوقائع لغرض إمداد الخصومة القضائية بالوقائع وتأييد دعواهم. والقاضي ملزم بعدم الخروج عن هذا الإطار الواقعي (نبيل إسماعيل عمر، 2008، ص 101-102) وقد نص الفصل (3) من ق. م. م. المغربي على أنه "يتعين على القاضي أن يبت في حدود طلبات الأطراف ولا يسوغ له أن يغير تلقائياً موضوع أو سبب هذه الطلبات ويبت دائماً طبقاً للقوانين المطبقة على النازلة ولو لم يطلب الأطراف ذلك بصفة صريحة". وحرية الخصوم في تقديم الوقائع التي يرونها مناسبة لتأييد طلباتهم مقيد بعبء إثبات هذه الوقائع. وعلى هذا الأساس لو قدم الخصم واقعة دون أن يثبتها فإنها لا تصلح بالتأكيد لتأييد طلبه وبالتالي لا تدخل في مفهوم السبب، لأن المحكمة لا تستطيع أن تقضي بالنزاع على أساسها إلا أن منع القاضي من تغيير سبب الدعوى لا يمنعه من مراقبة الخصوم فيما يقومون به من إثبات، سواء ما تعلق بشروط الإثبات أو الطرق الجائز قبولها أو العرض القانوني للوقائع التي أثبتتها الخصوم. من تكيف العلاقات القانونية أو أية مسائل قانونية أخرى والقاضي يفصل فيها دون أن يتوقف عن طلب الخصوم أو عدم طلبهم، بل يغيرها من تلقاء نفسه لأنها تدخل في صلب عمله، والتزام القاضي بعدم تغيير سبب الدعوى ينبع من التزامه بعدم تغيير وإضافة وقائع جديدة لم تعرض عليه، لأنه إذا فعل ذلك يكون قد خالف قاعدة امتناع القاضي عن الحكم بعلمه الشخصي الذي وضحناه في الفقرة السابقة. لأن الوقائع للخصوم، والقانون للمحكمة وهذا يعني أن سبب الدعوى يقوم على أساس التفرقة بين الواقع والقانون اللذين يتداخلان معاً في بعض الأحيان، إذ إن الخصم قد يحد من سلطة القاضي في تطبيق القانون، بعرض الوقائع الضرورية لتطبيق القاعدة القانونية التي يتمسك بها، فلا يمكن للقاضي هنا من تطبيق قاعدة أخرى. ما دام لم تتوافر عناصر تلك القاعدة، والقاضي أيضاً له أن يعدل في الوقائع التي يتمسك بها الخصوم عند إشارته إلى وقائع عرضت عليه

بصفة عرضية، ولم يتمسك بها الأطراف (إبراهيم نجيب سعد، 1974، ص 574) ومفهوم ما تقدم أن الكم الواقعي المقدم من قبل الخصم باعتباره سبباً للدعوى يُحرم على القاضي تغييره، لأن هذا يخرج عن نطاق سلطته. لذا يجب عليه أن يتعامل معه على أنه مستقر. وهذا مترتب على سلطان الخصوم على الواقع. وأي خروج للقاضي عن نطاق سلطته يعني وقوع خلل في الحكم يظهر في أسبابه.

المبحث الثاني: كفاية الأسباب

إن تسبيب الأحكام ليست فكرة تحكيمية أو مجرد شكل يتطلبه التشريع، بل هو نظام فرضته اعتبارات متعددة لتحقيق وظائف وفوائد تعود للمصلحة العامة والخاصة.

وترتيباً على ذلك لا يكفي أن يورد القاضي أسباباً لحكمه بل يجب أن تكون هذه الأسباب قد جاءت على نحو يمكن معه القول: إن الحكم مسبب " (أحمد السيد الصاوي، 2012، ص 611) وعلى ذلك فإنه لا يمكن الحديث عن شرط كفاية الأسباب إلا إذا تحقق شرط وجود الأسباب أولاً.

وحتى تكون هذه الأسباب كافية لحمل منطوق الحكم وتبريره فإن على القاضي أن يراعي قواعد وشروط معينة تكفل أن يكون تسبيب الحكم كافياً ومحققاً لوظائفه (إبراهيم نجيب سعد، 1974، ص 259). وإذا خالفت إحدى هذه القواعد أو اختلف أحد هذه الشروط لن تتحقق للتسبيب كفايته، مما يكون معه الحكم معيباً بعبء عدم كفاية الأسباب، أو كما درجت معه المحكمة العليا اليمنية على تسميته بعبء القصور في التسبيب، ويقابل ذلك ما درجت عليه محكمة النقض المغربية على تسميته نقصان التعليل.

يكون التسبيب كافياً إذا كانت أسباب الحكم مستمدة من مصادر صحيحة وثابتة، أي من الوقائع الثابتة بأدلة إثبات صحيحة قانوناً وأن تكون هذه الأسباب كافية بتحقيق وظائف التسبيب في حماية المصلحة العامة والخاصة على حد سواء (عزمي عبد الفتاح، 2008، ص 364)، وذلك بأن تمكن أسباب الحكم المحكمة الأعلى من أداء دورها في مراقبة صحة الحكم للتأكد من مطابقته للقانون، وفي الوقت نفسه أن تكون مصلحة الخصوم الخاصة قد روعيت وذلك بصيانة حقوق الدفاع. وحتى يكون التسبيب كافياً يجب أن تكون الأسباب في ذاتها واضحة لا لبس فيها ولا غموض ولا إيهام، وتكفي لمن يطلع عليها أن يقتنع بالنتيجة التي توصل إليها القاضي في حكمه (علي محمود علي حموده، 1994، ص 524). ولتحقيق ذلك لا بد من مراعاة القاعدتين التاليتين :

القاعدة الأولى : ذكر الوقائع والطلبات والدفع والأدلة.

وتشمل هذه البيانات وقائع الدعوى وطلبات الخصوم ودفعوهم وذكر الأدلة التي يستند إليها القاضي في بناء أسبابه.

القاعدة الثانية : الرد على الطلبات والدفع والأدلة المطروحة.

وفضلاً عن ذلك، لابد من مراعاة شروط معينة يجب توافرها في الأسباب ذاتها وعلى القاضي مراعاتها عندما تستطير أسباب حكمه، ولنبين ذلك تفصيلاً من خلال الأتي:

أولاً : ذكر الوقائع والطلبات والدفع والأدلة.

حتى يكون التسبب كافياً فإنه لابد من ذكر جملة من البيانات بعضها يتعلق بوقائع الدعوى وطلبات الخصوم وأوجه دفاعهم ودفعوهم الجوهرية، وبعضها يتعلق بأدلة الإثبات التي يستند إليها القاضي في تقرير ثبوت الوقائع وبناء قناعته.

1 - ذكر البيانات المتعلقة بوقائع الدعوى وطلبات الخصوم ودفعوهم.

لقد نص الفصل (50) من قانون المسطرة المدنية المغربي على بيانات معينة يجب توافرها في الحكم حيث نص على " . . . تصدر الأحكام في جلسة علنية وتحمل في رأسها العنوان الأتي:

المملكة المغربية

باسم جلالة الملك وطبقا للقانون.

تشتمل على اسم القاضي الذي أصدر الحكم، واسم ممثل النيابة العامة عند حضوره واسم كاتب الضبط وكذا أسماء المستشارين عند الاقتضاء في القضايا الاجتماعية.

تتضمن أسماء الأطراف الشخصية والعائلية وصفتهم أو مهنتهم وموطنهم أو محل إقامتهم وكذا عند الاقتضاء أسماء وصفات وموطن الوكلاء.

توضح حضور الأطراف أو تخلفهم مع الإشارة إلى شهادات التسليم.

تتضمن أيضا الاستماع إلى الأطراف الحاضرين أو إلى وكلائهم وكذا مستنتجات النيابة العامة عند الاقتضاء.

يشار فيها إلى مستنتجات الأطراف مع تحليل موجز لوسائل دفاعهم والتنصيص على المستندات المدلى بها والمقتضيات القانونية المطبقة.

تنص الأحكام على أن المناقشات قد وقعت في جلسة علنية أو سرية وأن الحكم قد صدر في جلسة علنية.

يجب أن تكون الأحكام دائماً معللة. . . " ويقابله نص المادة (229) من قانون المرافعات اليمني التي

تنص على أنه " يجب أن يشتمل الحكم على البيانات التالية:

- 1- اسم المحكمة التي أصدرته وتاريخ الحكم ومكان إصداره.
- 2- أسماء القضاة الذين سمعوا المرافعة واشتركوا في المداولة.
- 3- اسم عضو النيابة الذي أبدى رأيه في القضية وطلباته ودفعه إن كان طرفاً فيها.
- 4- أسماء الخصوم كاملة وصفاتهم وموطن كل منهم أو وكلائهم أو من تعينه المحكمة.
- 5- حضور الخصوم وغيابهم.
- 6- نوع القضية ورقمها ووقائع النزاع وطلبات الخصوم ودفعهم وكامل أدلتهم وأسانيدهم القانونية والواقعية.
- 7- منطوق الحكم وأسبابه.
- 8- توقيع الكاتب وتوقيع هيئة المحكمة. "

وهذه البيانات منها ما يتعلق بشكل الحكم، ومنها ما يتعلق بأشخاص الدعوى الأصليين والمنضمين، ومنها ما يتعلق بالتسبيب وهي البيانات المتعلقة بعرض مجمل لوقائع الدعوى وطلبات الخصوم وخلاصة موجزة لدفعهم ودفاعهم الجوهرية. وسنعرض لهذه البيانات بشيء من التفاصيل على النحو التالي.

(أ) البيان المتعلق بذكر مجمل وقائع الدعوى.

يقصد بوقائع الدعوى الأمور الواقعية التي نشأت عنها أسباب الدعوى وزمان نشأتها، فإذا كانت الدعوى ناشئة عن علاقة تعاقدية يجب ذكر نوع هذه العلاقة وسبب الخلاف، وإذا كانت ناشئة عن علاقة غير تعاقدية كالجرم أو الفعل الضار أو الفعل النافع مثلاً: ذكر ذلك في لائحة الدعوى (مفلح عواد القضاة، 1988، ص 194). وبصورة عامة يجب ذكر جميع الأمور الواقعية التي تبين سبب الدعوى ومحلها (عمرو عيسى الفقي، 1994، ص 39). والهدف من ذكر وقائع الدعوى هو الوقوف على الوقائع الضرورية للفصل في الدعوى .

والمرجع إذا استلزم فقط ذكر مجمل وقائع الدعوى وخلاصة موجزة للدفع، فما ذلك إلا للتخفيف على القضاة، وعدم إرهاقهم بذكر تفاصيل الوقائع ومراحل الدعوى وكل ما يبديه الخصوم من دفع وحجج لما في ذلك من إضاعة لوقت القاضي وجهده. فإذا كانت الغاية الأساسية من تسبيب الحكم هي توفير الرقابة على عمل القاضي والتحقق من حسن استيعابه لوقائع النزاع ودفاع طرفيه والوقوف على أسباب

قضاء المحكمة فيه فإنه يكفي لتحقيق هذه الغاية العرض المجمل لوقائع النزاع وإجمال للجوهري من دفاع طرفيه (عزمي عبد الفتاح، 2008، ص 366).

وترتيباً على ما تقدم فعلى المحكمة أن تسرد مجمل وقائع الدعوى، أي أن تذكر في الحكم بإيجاز ما يكون من الوقائع ضرورياً للفصل فيها، وأن يكون ذلك دون أخطاء أو تحريف أو إيجاز يخل بالمعنى أو لا يمكن محكمة النقض من الوقوف على حقيقة النزاع.

وتجوز الإحالة في سرد وقائع الدعوى أو بعضها على حكم فرعي أو حكم ابتدائي صدر في ذات الدعوى أو على تقرير الخبير بشرط أن تذكر هذه الإحالة في صلب أسباب الحكم، وأن يكون الحكم المحال عليه قائماً، وأن يكون تقرير الخبير صحيحاً، وإلا اعتبر الحكم خالياً من سرد وقائع الدعوى. وبطبيعة الحال إذا جدت وقائع بعد صدور الحكم الفرعي أو الابتدائي أو تقرير الخبير الذي تمت الإحالة إليه، فمن واجب المحكمة سرد هذه الوقائع الجديدة وإلا كان الحكم معيباً.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه فيما يتعلق بالأحكام الفرعية والقرارات المتعلقة بسير الدعوى فإنه يكتفي بسرد الوقائع المتعلقة بها.

فإذا أصدرت المحكمة حكماً متعلقاً باختصاصها أو حكماً في مسألة من مسائل الإثبات أو قراراً فيما يتعلق بسير الخصومة كإعادة فتح باب المرافعة أو انتداب خبير أو وقف الدعوى أو إسقاطها، فإنه يكفي أن تسرد المحكمة الوقائع المتعلقة بالحكم أو القرار الذي ستصدره.

وعلى ذلك إذا أصدرت المحكمة حكماً بعدم اختصاصها بنظر الدعوى فإنه لا يعيب حكمها إغفال الإشارة إلى ما قدمه المدعي من أدلة ومستندات وما أبداه المدعي عليه من أوجه دفاع تتعلق بموضوع الدعوى، وإنما يكفي أن تسرد المحكمة الوقائع المتصلة بالخصومة والمتعلقة بالدفع بعدم الاختصاص، وكذا الحال إذا أصدرت حكماً ببطلان لائحة الدعوى أو قراراً بوقف الخصومة حتى يتم الفصل في مسألة أولية من اختصاص محكمة أخرى أو قراراً بإسقاط الدعوى.

(ب) ذكر طلبات الخصوم :

يجب على المحكمة أن تذكر طلبات الخصوم سواء أكانت طلبات أصلية أم عارضة وسواء أكانت مقدمة من المدعي أم من المدعى عليه أم من الغير (إبراهيم نجيب سعد، 1974، ص 244). والطلبات التي تلزم المحكمة بذكرها والإجابة عليها هي الطلبات التي تستوفي شرائط صحتها بأن تقدم في الشكل الذي يتطلبه القانون وأن تقدم بشكل واضح وجازم وأن تكون متعلقة بالدعوى وأن يكون لها ما يسندها من

الأدلة. وترتبط على ذلك لا تلزم المحكمة بذكر طلب قدم بعد قفل باب المرافعة أو طلب قدم على سبيل الاحتمال وليس الجزم.

وتبدو أهمية ذكر طلبات الخصوم في أن هذه الطلبات تحدد نطاق سلطة المحكمة في الفصل في الدعوى، وما إذا كانت المحكمة عند الفصل في الدعوى قد أجابت على كافة طلبات الخصوم أم خرجت عن حدود هذه الطلبات بأن حكمت بأكثر أو بغير مما طلبه الخصوم وتجيز المادة (292) الفقرة 3 من قانون المرافعات اليمني الطعن في الحكم والذي جاء فيها ". . . - إذا حكم بشيء لم يطلبه الخصوم أو بأكثر مما طلبوه".

وبالنسبة للتسييب فإن ذكر طلبات الخصوم على غاية من الأهمية، ذلك أن المحكمة ملزمة بالفصل في كل ما يقدم لها من طلبات وعليها أن تسبب قضاءها في هذه الطلبات. فإن هي حكمت في طلب دون أن تبين أسباب ذلك كان حكمها معيبا بعيب الانعدام الجزئي للأسباب، وإن هي حكمت في بعض الطلبات وأوردت أسبابا لذلك ولكن إذا كانت هذه الأسباب غير كافية لتبرير قضائها على الوجه الذي جاء عليه، كان حكمها معيبا بعدم كفاية الأسباب.

وترتبط على ما تقدم، فإن على المحكمة أن تذكر طلبات الخصوم كما تقدموا بها دون خطأ أو تغيير في محتواها.

ج - ذكر خلاصة موجزة للدفع الخصوم الجوهرية :

يتبين من نص الفصل (50) من قانون المسطرة المدنية المغربية ونص المادة (229) من قانون المرافعات اليمني أن على المحكمة أن تذكر في حكمها خلاصة موجزة لدفع الخصوم ودفاعهم الجوهري، وعلّة اكتفاء المشرع بذكر خلاصة موجزة لدفع الخصوم ودفاعهم الجوهري هي التخفيف على القضاة وعدم إلزامهم بتتبع الخصوم في جميع مناحي أقوالهم وكل ما يثيرونه من دفع قد لا تكون ذات أثر في الدعوى.

والدفاع الجوهري الذي تلزم المحكمة بذكره هو ذلك الدفاع الذي إذا ثبت فإنه يغير وجه الرأي في الدعوى، وعليه فإنه لا تثريب على المحكمة إن هي لم تذكر في حكمها أوجه دفاع أثارها أطراف الخصومة متى كانت هذه الدفع غير جوهرية ولا أثر لها على الدعوى أو عدل عنها الخصم صراحة أو ضمنا أو لم يدل بها الخصم على سبيل الجزم أمام محكمة الموضوع.

وتبدو أهمية ذكر المحكمة لدفع الخصوم ودفاعهم الجوهري في أنها تبين دور القاضي أثناء نظر الدعوى ومدى احترامه لحقوق الدفاع (إبراهيم نجيب سعد ، 1974، ص 245)، إذ أن القاضي ملزم

بالرد على هذه الدفوع وأن إغفال الرد عليها يجعل حكمه معيبا بعيب الانعدام الجزئي للأسباب كما أوضحنا ذلك سابقا.

أما إذا رد عليها وكانت الأسباب التي ذكرها لا تبرر قضاءه فيها، فإن من شأن ذلك أن يجعل حكمه معيبا بعيب عدم كفاية الأسباب.

والخلاصة، أن هذه البيانات الثلاث التي ذكرناها يقصد بها ذكر محل وسبب الدعوى في الحكم (إبراهيم نجيب سعد ، 1974، ص 242).

وإذا كان المشرع قد اكتفى بذكر بعض هذه البيانات بإيجاز فإنه يشترط من ناحية أخرى أن تظهر هذه البيانات بوضوح حدود النزاع المطروح ووسائل الدفاع الجوهرية التي تمسك بها الخصوم لما لهذه البيانات من أهمية، وخصوصا فيما يتعلق بالتسييب مما حدا البعض إلى اعتبار هذه البيانات جزءا من أسباب الحكم وإن كانت تستقل عن الأسباب بالمعنى الضيق (إبراهيم نجيب سعد ، 1974، ص 245).

هذا، وقد استقر قضاء المحكمة العليا اليمنية على ضرورة ذكر المحكمة لهذه البيانات في حكمها وإلا كان الحكم معيبا فقد قضت بما يلي (. . .)، أما المادة (6/229) مرافعات فهي تحدد البيانات الواجب توافرها في الأحكام من حيث ذكر نوع القضية ورقمها ووقائع النزاع وطلبات الخصوم، ودفوعهم وكامل أدلتهم وأسانيدهم القانونية والواقعية، وكل هذه البيانات اشتمل عليها الحكم الاستئنافي المطعون فيه مما يجعل الطعن بالنقض المقدم من الطاعنين قد أقيم على غير (طعن مدني رقم 32623) صادر عن المحكمة العليا في جلسة الأحد 24/ربيع الآخر 1430 هـ، سيدي برنامج أرفيف المحكمة العليا الإصدار الثاني (2009م).

وأخيرا، فإن ذكر وقائع الدعوى وطلبات الخصوم وخلاصة موجزة لدفوعهم ليس التزاما على محاكم الدرجة الأولى فقط وإنما يشمل ذلك أحكام محاكم الدرجة الثانية وأحكام محكمة (النقض-العليا) سندا للفصل (50) من قانون المسطرة المدنية المغربي والمادة (229) مرافعات يمني.

2 - ذكر الأدلة التي تؤسس عليها الأسباب :

إن الوصول إلى الحقيقة يقوم أساسا على إثبات الوقائع التي يجب أن يطبق عليها القانون، مما يستلزم تقديم الأدلة اللازمة والمقبولة قانونا لإثبات هذه الوقائع وكشف حقيقتها، وهذا الأمر يطبق على كافة دعاوى وما تتضمنه من وقائع أيا كانت طبيعتها وطبيعة القواعد المراد تطبيقها.

ولهذا فإن الخصومة القضائية لا تحقق الغاية منها إلا إذا قام القاضي بفحص الأدلة المقدمة إليه والتي من خلالها يتمكن من تكوين قناعته وإصدار حكمه (فاضل زيدان محمد، 2006، ص 178).

ويعد بيان الأدلة التي تكون منها اقتناع القاضي الوسيلة التي عن طريقها ظهر هذا الاقتناع، ومن ثم يثبت للخصوم وللرأي العام ولجهة القضاء الأعلى صحة قضائه وعدله، ولذلك فإن التزام القاضي ببيان الأدلة التي تكون منها اقتناعه يعد الضابط لحرية في الاقتناع وتحقيق التوازن بين مبدأ حرية القاضي في الاقتناع وبين الالتزام بالتسبيب.

وعلى ذلك فإن أدلة الإثبات هي المصادر التي يعتمد عليها القاضي في إيراد أسباب الحكم الواقعية، مما يتعين عليه أن يذكر هذه الأدلة التي يستند إليها في متن حكمه.

ولما كان بيان الأدلة هو الوسيلة التي عن طريقها يتحقق الغرض من تسبيب الأحكام فإنه لا يكفي المحكمة مجرد الإشارة إلى الدليل الذي اعتمده، وإنما عليها أن تراعي قواعد معينة عند ذكرها للأدلة، تتحقق معها أهمية ذكر تلك الأدلة، وسوف نبين هذه القواعد بشيء من التفصيل :

(أ) يجب أن يكون الدليل الذي تستند إليه المحكمة دليلاً قانونياً:

حتى يكون الدليل دليلاً قانونياً فإنه يجب أن يكون من بين أدلة الإثبات الواردة في المادة (13) من قانون الإثبات اليمني التي نصت على " طرق الإثبات هي: -

- 1- شهادة الشهود.
- 2- الإقرار.
- 3- الكتابة.
- 4- اليمين وردها والنكول عنها.
- 5- القرائن الشرعية والقضائية.
- 6- المعاينة (النظر).
- 7- تقرير الخبير.
- 8- استجواب الخصم. "

ويقابل ذلك ما نص عليه الفصل (404) من قانون الالتزامات والعقود المغربي الذي جاء فيه: " وسائل الإثبات التي يقررها القانون هي:

- 1- إقرار الخصم؛
- 2- الحجة الكتابية؛
- 3- شهادة الشهود؛
- 4- القرينة؛

5- اليمين والنكول عنها ."

كما أن على المحكمة أن تلتزم باحترام القواعد الموضوعية في الإثبات، أي تلك التي تحدد طرق الإثبات، والأحوال التي يجوز فيها سلوك كل طريق منها، فالوقائع المادية مثلا يجوز إثباتها بجميع طرق الإثبات بعكس الحال بالنسبة للتصرفات القانونية، وقد يحرم القانون إثبات واقعة معينة لمخالفتها للنظام العام، أو الآداب العامة، أو يجعل واقعة في حكم الثابتة استنادا إلى قرينة قانونية غير قابلة لإثبات العكس، كما يجب التقيد بالشروط اللازمة لقبول الإثبات، والخصم المكلف بالإثبات وقوة الدليل المستفاد من وسائل الإثبات (عباس العبودي، 2007، ص 15).

فعلى القاضي أن يحترم القواعد الموضوعية في الإثبات، لأنه إذا كان حرا في تقدير قيمة الدليل، فإنه ليس حرا في عدم إتباع ما جاء به القانون من قواعد إثبات موضوعية على وجه العموم، بل ينبغي عليه أن يتقيد بها ويأخذها عن القانون أخذا صحيحا فإن خالفها أو أخطأ في تطبيقها، أو في تأويلها فسد رأيه في فهم الوقائع في الدعوى، ويسري الفساد بالتالي إلى الأسباب التي يستند فيها إلى هذا الدليل. ومن جهة أخرى فإن على المحكمة أن تحترم أيضا القواعد الإجرائية في الإثبات، أي تلك القواعد التي نظمها القانون. فعلى القاضي أن يحترم كل ما يقتضيه اتخاذ إجراء إثبات معين، فمثلا إن الإذن لأحد الخصوم بإثبات واقعة بشهادة الشهود يقتضي دائما أن يكون للخصم الآخر الحق في نفيها بذات هذا الطريق.

كما يتعين أن تتخذ إجراءات الإثبات في مواجهة الخصم فلا يجوز الإدلاء بطلب أو اتخاذ إجراء ما إلا في مواجهة الخصم المتخذ ضده (المادة 19 من قانون المرافعات اليميني). ولا يجوز للمحكمة أثناء المداولة أن تسمع أحد الخصوم أو وكيله إلا بحضور خصمه. كذلك لا يجوز قبول أوراق أو مذكرات من أحد الخصوم دون إطلاع الخصم الآخر عليها، كما لا يجوز للقاضي أن يحكم بناء على معلوماته الشخصية (المادة (3) من قانون البيئات). والأصل أنه لا يجوز للمحكمة أن تستند في أسباب حكمها إلى قرائن مستخلصة من أوراق أو مستندات أو إجراءات إثبات تمت في قضية أخرى غير التي تنظرها، ولو كانت بين نفس الخصوم، إذ يلزم أن تتخذ الإجراءات ومن بينها إجراءات الإثبات في مواجهة طرفي الخصومة وأمام ذات المحكمة التي تفصل في موضوع الدعوى (مجلة نقابة المحامين، 1995، ع5، 6، ص 1349).

واستثناء من الأصل العام أجاز المشرع - بشروط خاصة - الالتجاء إلى القضاء للمحافظة على الدليل قبل رفع الدعوى بالموضوع إلى المحكمة المختصة (م4/32 من قانون أصول المحاكمات المدنية). وفي هذه الحالة يجوز لمحكمة الموضوع أن تستند إلى هذا الدليل.

(ب) أن يكون الدليل له أصل ثابت في أوراق الدعوى :

يتعين على القاضي أن يبني حكمه على أدلة مستمدة من أوراق الدعوى، أي أن يكون اقتناع القاضي مستمدا من إجراءات الخصومة، فالتنظيم القانوني للخصومة يعطي القاضي القدر الكافي من المعلومات حتى يصل إلى الحقيقة (فاضل زيدان محمد، 2006، ص 359).

وعلى ذلك فإن على القاضي أن يؤسس أسباب حكمه على الأدلة الثابتة في ملف الدعوى، لأنه مطالب بأن يبين من أين استقى أسباب حكمه (محمد علي الكيك، 1998، ص 263)، فإذا تبين أن القاضي قد أقام أسباب حكمه على أدلة ليس لها أصل ثابت في أوراق الدعوى كان حكمه معيبا بعيب القصور في التسييب.

(ج) ذكر مضمون الدليل :

يتوجب على القاضي أن يبين الأدلة التي استند إليها في حكمه بصورة كافية وواضحة، وذلك ببيان مضمون الدليل الذي اعتمده في تكوين قناعته، بحيث يبدو من سرده لمضمون الدليل بطريقة وافية أنه مؤدي إلى إثبات الواقعة كما اقتنع بها. ولهذا لا يكفي أن يذكر القاضي في حكمه عبارة مجملة بأن يقول : استنادا إلى الأدلة المقدمة في الدعوى أو استنادا إلى شهادة الشهود أو استنادا إلى تقرير الخبرة، وإنما يتوجب عليه أن يذكر فحوى كل دليل في تفصيل ووضوح كافيين، حتى يتبين وجه الاستدلال به، وحتى تتمكن محكمة النقض من مراقبة تطبيق القانون تطبيقا صحيحا على الواقعة كما هي ثابتة في الحكم (فاضل زيدان محمد، 2006، ص 353) .

فإذا اقتصر الحكم على مجرد الإشارة إلى الدليل دون أن يورد مضمونه كان التسييب المستند إلى هذا الدليل غير كاف.

هذا وقد استقر الفقه على ضرورة الإشارة إلى الدليل الذي كونت منه المحكمة عقيدتها وبيان مضمونه أيضا. والحكمة من ذلك فتح السبيل أمام قارئ الأسباب التحقق من صحة الاستدلال بالدليل ومدى تأييده للواقع، فضلا عما يتضمنه هذا البيان من الوقوف على فحص المحكمة للدعوى وأدلتها عن بصر وبصيرة (محمد علي الكيك، 1998، ص 257؛ فاضل زيدان محمد، 2006، ص 353) .

على أنه يكفي لصحة الحكم أن يورد مضمون الدليل فلا يشترط أن يذكر نص أقوال الشهود، أو نص تقرير الخبير، وكذلك لا تلتزم المحكمة بأن تورد في الحكم من أقوال الشهود إلا ما تقيم عليه قضاءها، وبمعنى آخر إن التزام المحكمة ببيان مضمون الأدلة يتوقف عند حدود الأدلة ذات الأثر في تكوين قناعتها، فلا تلتزم بأن تورد في حكمها أقوال شهود لم تعتمد على أقوالهم (فاضل زيدان محمد، 2006، ص 354).

ومن جهة أخرى، فإن بيان مضمون الأدلة لا يعني السرد التفصيلي المطول، وغير المبرر كما وردت بنصها في أوراق الدعوى، وإنما يراد به إيضاح مضمونها بشكل جلي لا يحتمل اللبس والغموض، وبالتالي فإنه يكفي الإيجاز الدقيق لهذا المضمون (صالح محسوب، 1982، ص 90).

د) تقدير الأدلة لاستخلاص الصحيح من وقائع الدعوى :

على القاضي أن يستخلص الوقائع الثابتة في الدعوى، وذلك ليطبق حكم القانون عليها، وهو يقوم باستخلاص هذه الوقائع من خلال أدلة الإثبات.

وعلى ذلك فإن على القاضي أن يقوم بتقدير ووزن البيانات المقدمة لديه للتدليل على دلالتها، فإن لم يفعل ذلك كانت الأسباب التي يوردها استنادا إلى هذه الأدلة قاصرة البيان عن تبرير نتيجة الحكم. والقاعدة في تقدير الأدلة وفقا لما هو مستقر عليه في قضاء المحكمة العليا، أو محكمة النقض أن وزن البينة واعتمادها من صلاحية محكمة الموضوع وليس للمحكمة العليا، محكمة النقض أن تستأنف النظر في الدليل بالموازنة والترجيح.

ومعنى ذلك أن المحكمة العليا، أو محكمة النقض لا تراقب مسألة لماذا اقتنع القاضي؟ فهذه مسألة تدخل في كامل سلطته ولا معقب عليه، ولكن المحكمة العليا، أو محكمة النقض تراقب القاضي عند وزنه للبيانه في مسألة كيف اقتنع القاضي؟ أي كيف حصل من الوقائع على المقدمة التي رتب عليها النتائج التي انتهى إليها؟ وبمعنى آخر فإنها تراقب كيفية استخلاص القاضي للوقائع الصحيحة في الدعوى استنادا إلى أدلة الإثبات المقدمة في الدعوى، ولذلك فإنه لا يعيب الحكم أن ترجح المحكمة شهادة على أخرى، ولا يعيب الحكم كذلك اعتماد المحكمة على قرينة دون أخرى، أو تفضيلها قول خبير على آخر، وكل ذلك بشرط أن يكون التقدير مقبولا في العقل والمنطق السليم.

وبالنظر إلى ما سبق فإنه لا يجوز للقاضي أن يستند في أسباب حكمه إلى واقعة لم تثبت أمامه بشكل قاطع، أو إلى واقعة وهمية أو واقعة افتراضية.

ونخلص مما تقدم إلى القول بأن كفاية الأسباب تتطلب من القاضي فحص جميع وقائع الدعوى بناء على الأدلة المقدمة فيها، فيستخلص أولاً الوقائع الثابتة من بين الوقائع المختلف عليها بين الخصوم، ثم يستخلص ثانياً الوقائع المنتجة من بين الوقائع الثابتة أي الوقائع التي لها أهمية في حل النزاع وذلك ليعمل حكم القانون عليها.

وعلى ذلك فإن عدم فحص القاضي لجميع وقائع النزاع أو إقامة حكمه على واقعة غير صحيحة، أو غير ثابتة من شأنه أن يجعل حكمه معيباً بعبء عدم كفاية الأسباب.

ثانياً : الرد على الطلبات والدفع والأدلة المطروحة:

يلتزم القاضي بأن يبين في أسباب حكمه الرد على الطلبات وأوجه الدفاع التي قدمها الخصوم، ويلتزم أيضاً بأن يكون رده قائماً على أسباب كافية لتبرير قضائه في هذه الطلبات والدفع وإلا كان حكمه فيها معيباً بعبء القصور في التسييب؛ وقد سبق أن ذكرنا أن عدم الرد على بعض طلبات الخصوم، أو بعض دفعهم الجوهرية يجعل الحكم معيباً بالانعدام الجزئي للأسباب.

وحتى لا يكون هناك تناقضاً بين قولنا بأن عدم الرد الكافي على بعض الطلبات وأوجه الدفاع يشكل عيب القصور في التسييب، ومن خلال ما سبق فإن عدم الرد على بعض الطلبات أو الدفع يشكل عيب القصور في التسييب. كما أن عدم الرد على بعض الطلبات، أو الدفع الجوهرية يشكل عيب الانعدام الجزئي للأسباب فإنه لا بد من التمييز بوضوح بين حالات ثلاث هي :

الحالة الأولى : إغفال الفصل في بعض الطلبات أو الدفع الجوهرية.

الحالة الثانية : عدم الرد كلياً على بعض الطلبات أو الدفع الجوهرية.

الحالة الثالثة : الرد غير الكافي على بعض الطلبات أو الدفع الجوهرية.

وهذه الحالات الثلاث وإن كانت جميعها تعتبر أسباباً لقبول الطعن إلا أن كلا منها تختلف عن الأخرى.

فالحالة الأولى : تعني أن المحكمة لم تتعرض في قضائها لبعض الطلبات أو الدفع نهائياً، وبذلك تكون المحكمة قد فصلت في جزء من النزاع دون الجزء الآخر مما يجعل الحكم معيباً وقابلًا للطعن.

أما الحالة الثانية: فتعني أن المحكمة قد فصلت في جميع طلبات الخصوم ودفعهم ولكنها قدمت أسباباً لتبرير قضائها في بعض هذه الطلبات والدفع دون البعض الآخر مما يجعل حكمها معيباً بالانعدام الجزئي للأسباب.

أما الحالة الثالثة : فتعني أن المحكمة قد فصلت في جميع الطلبات والدفع المعروضة عليها، وأنها قدمت أسباباً كانت كافية لتبرير قضائها في بعض الطلبات والدفع وغير كافية لتبرير قضائها في بعض

الطلبات والدفوع الأخرى مما يجعل الحكم معيباً بعيب عدم كفاية الأسباب، أو ما يعبر عنه بعيب القصور في التسبيب.

وترتيباً على ما تقدم فإنه حتى يتحقق للتسبيب كفايته فإنه على القاضي أن يورد لحكمه أسباباً كافية لتبرير جميع ما قضى به في طلبات الخصوم ودفوعهم.

ومن خلال هذه الأسباب يمكن الوقوف على ما إذا كان القاضي قد أحترم حقوق الدفاع لجميع أطراف الخصوم أم أنه أهدر ذلك.

المبحث الثالث: منطقيّة الأسباب

لا شك في أن الحكم القضائي هو نتاج تفكير وجهد ذهني مضمّن يبذله القاضي. وهو إنسان غير معصوم من الخطأ، يقوم بعملية فكرية معقدة قد ينتهي منها إلى نتيجة صحيحة يمكن قبولها، أو نتيجة خطأ غير صحيحة و مرفوضة، ولأجل أن يكون التفكير سليماً، وتكون نتائج الحكم القضائي صحيحة يمكن قبولها، أصبح من الواجب البحث عن قواعد عامة تهئ له مجالاً للتفكير السليم، متى ما سار على هداها والتزامها في بحثه عن الحقيقة القضائية. والعلم الذي يوفر هذه القواعد العامة، ويكفل التفكير الصحيح هو علم المنطق. الذي يلعب دوراً كبيراً في العلوم البحتة كالرياضيات والفيزياء وغيرها. وأيضاً له دور بارز في العلوم الإنسانية، والتي منها القانون، بسبب الضرورة الملحة لاستخدام المنطق فيه. لأن القانون علم من العلوم ويجب النظر إليه كونه بناءً فكرياً، وليس مجرد أفكار معروضة بشكل مرتب (مصطفى الزلمي، 1986، ص6) لذا لا بد لنا من الإشارة بشكل مقتضب غير مخل بالبحث إلى هذا العلم بشكله العام، وبالشكل الذي يعيننا في مجال الدراسة. فللمنطق بمعناه العام عدة تعاريف منها: "أنه العلم الذي يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير والاستدلال والاستنتاج" (يوسف المصاروه، 2010، ص278)، أو "هو العلم الذي يبين القواعد العامة للتفكير السليم بصرف النظر عن الموضوعات التي يتناولها التفكير" (سامي النشار، 1955، ص4) وعرفه آخرون بأنه: القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس من غيره وتمييز العلم اليقيني عما ليس يقينا وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها (عبد الحميد الشواربي، د.ت، ص201)، أما تعريف المنطق الذي نتبناه هو أنه العلم الذي يبين القواعد العامة التي تعصم التفكير عن الخطأ في الاستدلال والاستنتاج. والمنطق هو فن الإقناع بأن نتيجة معينة متولدة من مقدمات معينة بشكل معين.

وعليه سنتطرق إلى المنطق القانوني والمنطق القضائي في الفقرة الأولى وإعمال المنطق القضائي في التسييب في الفقرة الثانية.

• الفقرة الأولى: المنطق القانوني والمنطق القضائي

المنطق الذي يعيننا هنا هو المنطق القانوني والمنطق القضائي.

أولاً: المنطق القانوني :

المنطق القانوني هو تطبيق أسس المنطق على المسائل القانونية (ياسر باسم واجياد ثامر الدليمي، 2009 ص237)، أو هو: "الأسلوب الفكري الذي يمكن بمقتضاه إعطاء الحل القانوني لحالات واقعية معينة" (نبيل إسماعيل عمر، 2011، ص129) وبذلك فهو لا يقوم على الاحتمال والتخمين لأنه منطق منظم كونه نشاط ذهني وتفكير علمي منظم يقتضي تطبيق منهج قانوني، وحسب تعبير بعض الفقه بأنه: "الوسائل التي يتوصل بها رجال القانون إلى الإجابة الصحيحة للمشكلة المعروضة أمامهم مستعينين بمصادر القانون المعترف بها، وفي إطار من الأساليب الفنية المحددة، وهو خليط من الأفكار التي تتعلق بمصادر القانون وتفسيره وتطبيقه" (عزمي عبد الفتاح، 2007، ص345) فالمنطق القانوني يتمثل في الحصول على نتائج مترتبة ترتيباً منطقياً حتمياً مبنياً على مقدمات بأساليب معينة، ويرى بعضهم أن دور المنطق القانوني لا يقتصر على استظهار النتائج المترتبة منطقياً من المقدمات، بل يمتد إلى إنشاءها وتكوين المقدمات نفسها سواء كانت الكبرى أم الصغرى من أجل إعطائها مساراً قانونياً سليماً.

ثانياً: المنطق القضائي

المنطق القضائي هو طريقة التفكير التي يسلكها القاضي عندما يفصل في الدعوى المعروضة أمامه (ياسر باسم ذنون السبعادي واجياد ثامر نايف الدليمي، 2009، ص244) من خلال تحليل القاعدة القانونية وتطبيقها على الدعوى ويرتكز المنطق القضائي على قيام المحكمة بفحص الوقائع واختيار ما يلاءم النزاع، وما يكون ضرورياً للحكم، ثم تكييف الوقائع لتطبيق القانون عليها، لذا يظهر لنا مدى ارتباط المنطق القضائي بالوقائع والقانون. فالقاضي يبحث عن مدى استطاعة الخصوم وقدرتهم على إثبات واقعة الدعوى طبقاً لقواعد الإثبات، ويحدد القاعدة القانونية الواجبة التطبيق على الدعوى المعروضة أمامه (محمد محمود إبراهيم، 1982، ص124) ثم يستنبط الحل المنطقي والسليم للدعوى، والمنطق القضائي ليس حكراً على القاضي وحده، وإنما هو مباح للخصوم ووكلائهم بالخصوص؛ لأن من حقهم أن يقدموا للقاضي كل الوسائل الاستدلالية التي يحتمل أن يأخذها القاضي ويستعيرها عند الرد في

الحكم، وتكون انطلاقة لهذا القاضي يبني عليها قناعاته بشرط أن يراقبها، ويستبعد الفاسد وغير الصحيح منها والملاحظ في هذا المقام أن المنطقين القانوني والقضائي يتضافرا ويتحدا نحو إصدار حكم قضائي مبني على المنطق. ألا إنهما يختلفان في بعض الوجوه منها:

أ- مجال المنطق القانوني المجرد هو البحث في تكوين القاعدة القانونية وتفسيرها وتطبيقها بشكل نظري بخلاف المنطق القضائي الذي يفسر القاعدة القانونية، ويتناول تطبيقها بواسطة المحكمة. بخصوص حلول معروضة أمامها، لذا فإن المنطق القضائي مسبوغ بصبغة عملية يصوغ حكماً لحالة محددة أما المنطق القانوني فهو يؤسس حكماً قانونياً بشكل عام (يوسف محمد المصاروة، 2010، ص 288).

ب- يرتكز بحث المنطق القانوني على ما يتعلق بالقانون فقط أما المنطق القضائي فإنه يدخل في الواقع والقانون سواء بسواء، وعمل القاضي يتوزع بين الواقع والقانون (محمد محمود إبراهيم، 1982، ص 124).

ج- المنطق القضائي ذو طبيعة إجرائية عملية يتأثر بالنظام الإجرائي القائم بخلاف المنطق القانوني الذي تكون طبيعته نظرية ساكنة لذا فإن الأول يتقيد بالإجراءات السائدة في نظام ما، و القياس هنا يختلف عن القياس الذي ورد لدى علماء الأصول والذي يقصد به إعمال حكم حالة ورد فيها نص على حالة أخرى لم يرد فيها نص.

وبعد أن بينا المنطق القانوني والقضائي لابد من الإشارة إلى أنواع أخرى تتعلق بموضوع الدراسة وهي المنطق الصوري (الشكلي)، وغير الصوري فالأول هو المنطق الذي يتناول شكل التفكير دون موضوعه يتم الاستدلال به عن طريق القياس (محمد محمود إبراهيم، 1982، ص 366) الذي يقصد به هنا تحقق النتائج إذا وجدت المقدمات التي تؤدي إليها، وعند تطبيق هذا المنطق على الحكم القضائي تكون المقدمة الكبرى فيه القاعدة القانونية المنطبقة على النزاع المعروض والصغرى المجموع الواقعي للنزاع المطروح أمام المحكمة، والنتيجة هنا هي ما يستخلص من تطبيق المقدمة الكبرى على الصغرى وهو تطبيق حكم القاعدة القانونية على الواقع (محمد محمود إبراهيم، 1982، ص 366)، وقد يكون القياس لمرة واحدة، أو قد يجري القاضي سلسلة من القياسات لكل منها مقدمة كبرى وصغرى، ونتيجة وجوه القياس يتجلى دائماً في إجراء التناظر ما بين المقدمتين حتى ننقل من نطاق القاعدة القانونية المحتملة التطبيق إلى نطاق القاعدة القانونية الواجبة التطبيق، والصلة وثيقة بين القاعدة القانونية والوقائع التي وجدت القاعدة القانونية لمواجهةها واستيعابها.

أما المنطق غير الصوري، فهو المنطق المرتكز على الجدل والمحااجة، أي أنه لا يقوم على البرهان الذي لا يحتمل خلاف، وإنما يعتمد على الاستدلال المبني على الحجج وليس على القياس، وهو لا يطرح ويستبعد كل الحجج التي يستند إليها الطرف الآخر، لأن القناعة مسألة نسبية، وما يقنع شخص قد لا يقنع آخر، والقاضي ضمن هذا المنطق يختار من المقدمات ما يراها مناسبة لتأسيس حكمه عليها للوصول إلى الحل الذي يعتقده مناسباً، وعلى أساس قوة الحجج والتبريرات التي يقدمها القاضي في حكمه فإن التسييب قد يكون منطقياً أو لا يكون كذلك، لذا يجب أن يقتنع القاضي بالحل الذي يقدمه في حكمه ابتداءً ثم يُقنع الأطراف بما توصل إليه (عزمي عبد الفتاح، 2008، ص476) لأن القاضي وفقاً لهذا المنطق وعلى اعتبار أنه صاحب سلطة تقديرية يجب عليه أن يبين كيفية استخدامه لسلطته، والوسيلة لذلك تكون من خلال التسييب الذي لا يكون نموذجاً واحداً في ظل هذا المنطق الحديث، فالتسييب في بداية نشأته كان الهدف منه تقديم تبرير للمشرع على إن القاضي لم يخالف ما شرعه وما سنه المشرع من قوانين وأنه لم يخالف القانون الذي يمثل المصلحة العامة، ولما تطورت وظيفة التسييب واتسع هدفه أصبح لزاماً على القاضي أن يعلل ويبرر أحكامه ويقنع الرأي العام والخصوم والمحاكم العليا بها. لذا لا بد أن يتسم تعليقه بالشمول والوضوح والصراحة والمنطقية.

أما الاتجاه الحديث فيقوم على الجمع بين المنطق الصوري وغير الصوري نتيجة للرغبة بجمع مزايا المنطقيين. ولأن القانون يتطور في اتجاهين الأول، اتجاه يبحث عن نظام قانوني منسق، والثاني يتجه باتجاه البحث عن أحسن الحلول العملية القابلة للتطبيق وبعد ما تناولناه من مسائل تتعلق بالمنطق، فإننا نعود إلى منطقية الأسباب كونه أحد مقتضيات التسييب حتى يكون البناء المنطقي للحكم سليم وتؤدي الأدلة التي يستند عليها إلى النتيجة التي تضمنها. فالحكم القضائي تعبير عن النشاط الفكري الذي جال في ذهن القاضي والذي لا بد فيه أن يكون محكوماً بقواعد المنطق (الصوري وغير الصوري) أي أنه يقوم على تفكير منطقي لإيجاد رابطة عقلية بين وقائع معلومة وغير معلومة لكي يأتي رأي القاضي في الدعوى نتيجة اقتناع يقيني لا نتيجة عاطفة عارضة، أو فكرة غامضة، تعكسه أسباب الحكم وتثبت أنه جاء فعلاً كنتيجة منطقية لمقدمات أدت إليه.

ونخلص إلى أن المنطق القضائي يحتاج إلى المنطقيين الصوري وغير الصوري؛ يحتاج إلى المنطق الصوري المبني على القياس للتأكد من صحة النتيجة، ويحتاج إلى المنطق غير الصوري المبني على

الاستدلال للبرهنة على النتيجة، ويكون التسبيب منطقيًا عندما يكون مبنياً على القياس والاستدلال الصحيح، ويكون غير منطقي عندما يبنى على قياس واستدلال غير صحيح أو لم يبين عليهما.

• الفقرة الثانية : إعمال قواعد المنطق القضائي في التسبيب:

انطلاقاً من أن المنطق القضائي هو عملية ذهنية عقلية يستخدم فيها القاضي جهداً ونشاطاً فكرياً مضمناً لمجابهة مسائل الواقع التي ترد عليه في الدعوى متداخلة ومتشابكة لأجل الفصل فيها بحكم محدد على ضوء نصوص القانون الواجبة التطبيق فيما يسمى بالتكييف القانوني، فعليه أن يحدد عناصر الواقعة محل الدعوى تحديداً دقيقاً مستخدماً في ذلك منطقاً قضائياً خالصاً للواقع، ثم يخضع هذه العناصر المثبتة للنموذج القانوني المناسب الذي يحوي تلك العناصر، فهو يمارس هنا منطقاً قضائياً خالصاً للقانون، للوصول إلى نتيجة صحيحة متبلورة في الحكم سواء بالاستجابة للطلبات، أو رفضها هذا الحكم، أو النتيجة هي نتيجة صحة النقاء بالواقع بالقانون بإتباع منهج علمي يقوم على استخدام القواعد المنطقية لفهم الواقع (حقيقة الدعوى)، وفهم القانون (إنزال حكم القانون على الواقعة).

فعلى القاضي أن يقيم الحجج ويفهم الوقائع فهما واعياً مع الأدلة المقدمة لديه في الأوراق والرد على طلبات الخصوم ودفعهم الجوهرية.

من خلال هذا التقديم ينضح أن القاضي يعمل في مجالين مهمين عند استخدام المنطق القضائي هما: المنطق القضائي الخاص بالواقع والمنطق القضائي الخاص بالقانون.

أولاً: المنطق القضائي الخاص بالواقع

صحيح أنه استناداً لمبدأ حرية القاضي في تكوين اقتناعه أن له السلطة المطلقة في تقدير الوقائع، أو ما يسمى بالتقدير الشخصي للوقائع، فإن ممارسة هذه السلطة لا يمكن أن يخرج عن مقتضيات العقل والمنطق السليم، أو ما يسمى بالتقدير الموضوعي للوقائع، وإلا أصبحت هذه السلطة ضرباً من ضروب التحكم الذي يتناقض مع وظيفة القضاء. (أحمد فتحي سرور، 2011، ص 283)

وعليه كان القاضي مقيداً بأن يكون اقتناعه وليد المنطق وأن يورد أسباب الحكم الذي انتهى إليه بما يشير إلى توافر هذا المنطق. فالقاضي لا يسأل لماذا اقتنع؟ وإنما يسأل بماذا اقتنع؟.

ومفاد المنطق القضائي المتعلق بالوقائع أن القاضي يستخلص وقائع الدعوى من أقوال الخصوم ومذكراتهم ومستنداتهم من المصادر الموجودة فعلا في أوراق الدعوى وتؤدي عقلا ومنطقا لتلك الوقائع (محمد فهيم درويش، 2007، ص 340).

حيث إن العنصر الذهني والعقلي المنطقي هو ثمرة التفاعل بين وقائع الدعوى من ناحية وما يقدم بشأن هذه الوقائع من أدلة أخرى سواء كانت هذه الأدلة أدلة إثبات، أو نفي وعقل القاضي من ناحية أخرى، وعليه فإن هذا العنصر العقلي هو الذي يؤلف العمليات العقلية المنطقية التي يجريها القاضي. وتنتهي هذه العملية المنطقية عندما يرسم في ذهن القاضي ويستقر في عقله صورة ما حدث في الواقع (حقيقة الواقع) (كمال عبد الواحد الجوهري، 1999، ص 19).

فإذا ما استخلص القاضي وقائع غير موجودة بأوراق الدعوى، فإنه حتما سيعلن عن حكم أو نتيجة خاطأ، لأنه يستحيل عقلا استخلاص تلك الوقائع من تلك الأوراق الموجودة في الدعوى.

وفي هذا الاستخلاص الذي يقوم به القاضي يعتمد على أدوات المنطق القضائي (الاستقراء والاستنباط) التي تساعده على تكوين اقتناعه، لأن هذين المنهجين (الاستقراء، الاستنباط) يفترضان حوارا جدليا بين القاضي والخصوم لإثبات الأدلة المطروحة عليه.

ثم تبدأ عملية الاستقراء بملاحظة الوقائع المؤسس عليها الدليل، ثم يستنبط القاضي من هذه الوقائع نتيجة معينة، وعليه فإن المنطق القضائي المتعلق بالواقع يقوم على الأمور الآتية:

الاستدلال الجدلي للاقتناع بالأدلة: حيث إن القاضي هنا يقوم بدراسة جميع الأدلة الموجودة في أوراق الدعوى المعروضة عليه.

الاستدلال الاستقرائي، وذلك بملاحظة الوقائع الجزئية التي تشهد عليها الدعوى التي اقتنعت بها المحكمة، أي تجميع الملاحظات المختلفة التي تسفر عنها الأدلة، ويقوم بتصنيفها ضمن الصفات المشتركة ونقاط الخلاف.

الاستدلال الاستنباطي للوصول إلى نتيجة معينة في ضوء الوقائع الجزئية التي قام باستقراءها.

وباستخدام هذه الأدوات يقوم القاضي بتحليل العناصر الأساسية للدعوى، ثم التأكد من صحة النتائج التي انتهى إليها التحليل (عملية التركيب)، وبذلك ترسم الصورة النهائية لواقعة الدعوى.

يظهر من خلال هذا أن التحليل والتركييب هما عنصران أساسيان في النشاط الفكري والعقلي الذي يقوم به القاضي.

حيث إن التحليل يحل محل المعطيات المبهمة من خلال وضع عناصر بسيطة سهلة الإدراك، والتركييب يمكن تحسسه بالوقوف على الأسباب والمبادئ من أجل الوصول إلى الآثار أو النتائج، فالتركييب يخول لنا أن نعرف الضرورة أو اللزوم المنطقي، والذي يساهم في جعل كل معقد بسيط، وكلاهما أي التحليل والتركييب عمليتان عقليتان يستخدمهما القاضي للوصول إلى النتيجة النهائية.

ثانياً: المنطق القضائي الخاص بالقانون

يتمثل المنطق القضائي المتعلق بالقانون في وجود القاعدة القانونية النموذجية، وهي المقدمة الكبرى في عملية الاستدلال المنطقي، والتي تشكل مع المقدمة الصغرى (إثبات الواقعة) النتيجة المنتهى إليها من حاصل تطبيق القانون على الواقعة، وهو ما يعرف بالتكليف القانوني.

وللوصول إلى هذه النتيجة يجب على القاضي أن يستعين بقواعد الاستدلال وأن يحقق التلازم والاتساق والوحدة المنطقية بين هذه المقدمات والنتيجة.

وعليه فإن المنطق القضائي المتعلق بالقانون ينصرف إلى التكليف القانوني للواقعة الثابتة لدى القاضي ليحدد الحل القانوني الذي ينتهي إليه، وذلك باستخدام قواعد علم المنطق الشكلي للوصول إلى المقدمة الكبرى (النص القانوني النموذجي).

كما تجدر بنا الإشارة إلى أن المنطق القضائي المتعلق بالقانون ينصرف كذلك إلى هضم القانون بمعنى تفسير القانون، لأن القاضي لا يستطيع معرفة دلالة ألفاظ النص إلا بفهمه السائغ لنصوص القانون عن طريق تفسيرها تفسيراً صحيحاً، بحيث يستطيع فهمها الفهم الصحيح الذي يتفق مع معناها.

والعلة في الاتجاه نحو منطقية عمل القاضي الهدف منه إعطاؤه القوة والسهولة والبسر في نفس الوقت. لذا أصبح القاضي ملزماً عندما يريد إصدار قرار، أو حكم بشكل صحيح أن يجري قياساً قضائياً، يتكون من المقدمتين اللتين ذكرناهما ويصل إلى نتيجة منطقية بعد تطبيق القانون على الواقع ولمحكمة النقض، أو المحكمة العليا دور رقابي من خلال الأسباب، حيث تتأكد من أن عمل القاضي المتمثل هنا بالحكم لم يستخلص إلا بناءً على قياس قضائي صحيح يستقي مصادره من القانون والعقل، فمنطقية الأسباب وانتهائها إلى النتيجة المطلوبة يؤدي إلى توسيع نطاق حجبة الحكم، حيث تتمتع هذه الأسباب بالحجية،

وذلك لارتباطها بالمنطوق (نبيل إسماعيل عمر، 2011، ص.10)، وقد قضت محكمة النقض المصرية على انه (انتهاء الحكم بأسباب سائغة إلى ثبوت عدم تنفيذ الطاعنة لالتزاماتها المترتبة على العقد، النعي بإغفاله تكييف العقد، غير منتج) رقم القرار 836 سنة 52 ق/ نقض 1983/12/19 (عز الدين ألدناصري وحامد عكاز، ص703) أما المنطق الذي يعول عليه القاضي فقد يكون المنطق السوري، أو غير السوري وقد يجمع بينهما وهذا الاتجاه الحديث كما ذكرنا، وفقدان الحكم شرط منطوية الأسباب أي كون الأسباب لا تؤدي عقلا ولا منطقا إلى النتيجة التي توصل إليها القاضي في حكمه فإنه يحمل بين طياته أحد عيوب التسييب المتمثلة بالفساد في الاستدلال .

الخاتمة:

خلص البحث إلى أن التسييب عمليه مهمة، وهي ليست مجرد شرط شكلي للحكم بل لها ضوابط تحكمها تتمثل في شروط صحة التسييب الثلاثة الوجود والكفاية والمنطقية، وتوصلنا من خلال البحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج:

- 1- تبين أنه لا وجود حقيقي للتسييب إلا بالوجود الفعلي المادي للأسباب، والذي اعتبر من الشروط الشكلية المهمة في هذا الجانب، أي الوجود الصريح أو الضمني للأسباب، سواء وجد في ورقة الحكم ذاتها أم في محضر الجلسة عندما يتطلب القانون ذلك.
- 2- تبين أنه لا يكفي على المحكمة أن تقرر فقط وجود الواقعة، أو عدم وجودها ولكن لا بد عليها من أن تشير إلى المستندات المقدمة إليها من الخصوم أي ذكر مجمل وقائع الدعوى والرد عليها استقلالا، وذلك احتراماً لحقوق الدفاع.
- 3- إن على القاضي أن يتبع في تسييبه للأحكام المنطق القانوني والقضائي من خلال التكييف الذي يجريه بحسب المقدمات الكبرى والصغرى للوقائع.

ثانياً: التوصيات:

- 1- دعوة المشرع بأن ينص على أن تشمل أسباب الحكم على الأسباب الواقعية والقانونية وأن تكون الأسباب الواقعية موجودة وكافية ومنطقية.
- 2- دعوة القضاء بأن تشمل أسباب الحكم الأسباب الواقعية من واقعة ثابتة، ودليل إثبات الواقعة والرد على مسائل الواقع وتكون الأسباب الواقعية كافية ومنطقية، وأن تشمل أسباب الحكم على

الأسباب القانونية من بيان للنص القانوني الواجب التطبيق وتفسير للقانون المنطبق على الواقعة، وتكييف للواقعة وتطبيق للقانون على الواقع

3- دعوة رجال الفقه بأن يققوا على التفسير الذي يعطيه القاضي للقانون، ودراسته بغية إثراء الفكر القانوني.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم، محمد محمود (1982) النظرية العامة للتكييف القانوني للدعوى في قانون المرافعات ، دار الفكر العربي ، مصر.
2. بكر ، عصمت عبد الحميد (1997) ، شرح قانون الإثبات، ط2، المكتبة القانونية، بغداد.
3. الجوهري، كمال عبد الواحد (1999) تأسيس الاقتناع القضائي والمحاكمة الجنائية العادلة، دار محمود للنشر والتوزيع.
4. حموده، علي محمود علي (1994) " النظرية العامة في تسيب الحكم الجنائي " دار الهاني للطباعة.
5. درويش، محمد فهم (2007) فن القضاء، ط 1 ، مطابع الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة - مصر.
6. نون، ياسر باسم السبعوي و الدليمي، اجياد ثامر نايف (2009) بحوث ودراسات في القانون الخاص ، ط1 ، الجيل العربي ، الموصل ، العراق.
7. زغلول، احمد ماهر ، أبو زيد، يوسف (د.ت)، أصول وقواعد المرافعات، دون ذكر الناشر .
8. الزلمي، مصطفى (1986) الصلة بين علم المنطق والقانون، مطبعة شفيق، بغداد.
9. سرور، أحمد فتحي (2011) النقض الجنائي "الطعن بالنقض وطلب إعادة النظر في المواد الجنائية"، دار الشروق.
10. سعد، ابراهيم نجيب (1974) " القانوني القضائي الخاص " منشأة المعارف الإسكندرية - مصر الجزء الثاني .
11. سعد، إبراهيم نجيب (1973) القانون القضائي الخاص، ج 2، مؤسسة المعارف لطباعة والنشر، الإسكندرية - مصر.
12. السنهوري، عبد الرزاق (2004) الوسيط في شرح القانون المدني، تنقيح أحمد مدحت المراغي ، ج 2 ، منشأة المعارف، الإسكندرية - مصر.

13. الشواربي، عبد الحميد (د.ت) المسؤولية القضائية في ضوء الفقه والقضاء منشأة المعارف بالإسكندرية - مصر.
14. الصاوي، أحمد السيد (2012) الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، د.ن..
15. عبد الحميد الشواربي، المسؤولية القضائية في ضوء الفقه والقضاء منشأة المعارف بالإسكندرية، بلا سنة نشر.
16. العبودي، عباس (2007) تاريخ القانون، العاتك، بالقاهرة - مصر، ط2.
17. عزمي، عبد الفتاح (2007) الوسيط في قانون المرافعات الكويتي ط1، مؤسسة دار الكتاب.
18. عزمي، عبد الفتاح (2008) تسبيب الأحكام المدنية وأعمال القضاء في المواد المدنية والتجارية، ط4، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر.
19. عمر، نبيل اسماعيل (2004) امتناع القاضي عن القضاء بعلمه الشخصي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية - مصر.
20. عمر، نبيل اسماعيل (2008) التجهيل الإجرائي، ط1، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية - مصر.
21. عمر، نبيل اسماعيل (2008) دراسات في قانون المرافعات المدنية والتجارية، ط1، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
22. عمر، نبيل اسماعيل (2011) الفساد في الاستدلال أهم عيوب تسبيب الأحكام القضائية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.
23. عمر، نبيل اسماعيل (2011) سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة.
24. فاضل، زيدان محمد (2006) سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.
25. الفقي، عمرو عيسى (1998) ضوابط تسبيب الأحكام الجنائية، المكتبة القانونية، القاهرة - مصر.
26. القضاة، مفلح عواد (1988) أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي في الأردن، ط1، عمان - الأردن.
27. الكليك، محمد علي (1998) أصول تسبيب الأحكام الجنائية، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر.
28. مجلة نقابة المحامين، ع5، 6 سنة 1995، ص 1349.

29. محسوب، صالح (1982) فن القضاء بحث للقاضي والمحامي في دراسة الدعوى وكيفية الحكم فيها، ط1، مطبعة العاني، بغداد.
30. المصاروة، يوسف محمد (2010) تسييب الأحكام وفقا لقانون أصول المحاكمات المدنية، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان - الأردن.
31. الناهي، صلاح الدين (1962) الوجيز في المرافعات المدنية والتجارية، شركة الطبع والنشر الاهلية، بغداد.
32. النداوي، ادم وهيب (2001) دور الحاكم المدني في الإثبات، دراسة ماجستير، دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان - الأردن.
33. النداوي، ادم وهيب (د.ت)، الموجز في قانون الإثبات، ط1، المكتبة القانونية، القاهرة - مصر.
34. النشار، سامي (1955) المنطق السوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، ط1، مكتبة دار النشر والثقافة.
35. النيداني، الأنصاري حسن (2009) العيوب المبطللة للحكم وطرق التمسك بها، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية - مصر.
36. وجدي، راغب (1974) النظرية العامة للعمل القضائي في قانون المرافعات المدنية، منشأة المعارف، بالإسكندرية - مصر.



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

رسالة في تفسير سورة القدر للإمام محمد بن ابراهيم الابراشي

(دراسة وتحقيق)

أ.م.د. سلام عبود حسن

أستاذ التفسير المشارك - كلية التربية للبنات - الجامعة العراقية - بغداد الجامعة - العراق

dr_salam1977@yahoo.com

الملخص

3

الحمد لله الذي أنزل القرآن في ليلة القدر على محمد (ﷺ) وبعد: لقد فَضَّلَ الله أمة الإسلام أن أرسل إليها خير الرسل، وأنزل لها أعظم الكتب في ليلة مباركة هي أعظم الليالي وأفضلها، شرفها الله تعالى على غيرها، واصطفاه بنزول الكتاب المبارك فيها، التي تناولت نزول هذا الكتاب العظيم وسميت بوقت نزوله، وبين الله فيها عظمة وشرف وبركة هذه الليلة التي سماها القرآن (ليلة القدر) فإن الناظر إلى التراث العظيم، مما خلفه لنا أولئك العلماء الأجلاء الذين أفنوا حياتهم في طلب العلم تعلمًا وتعليمًا، ليجد أن أكثر تراثهم من المخطوطات لا يزال حبيس الخزائن والمكتبات، وبلى وعرض للنتف والضياع، على الرغم من أهميته.

ومن هنا كان الواجب علينا أن نعمل على إحياء هذا الموروث النفيس وإخراجه للاستفادة منه والحفاظ على تراث الأمة الإسلامية وخدمة للعلم وللأجيال القادمة، ووفاء لأولئك العلماء العاملين المخلصين.؛ كي ترى النور فينتفع بها الناس، وحتى يكون حاضرنا امتداداً لماضيها مستفيدين من جوانبه المشرقة. ومن هنا بدأت البحث في فهارس المخطوطات في كثير من المكتبات مستثمراً وسائل التقنية الحديثة بالبحث في محركات البحث السريعة (الانترنت) فوجدت هذه المخطوطة النفيسة ((رسالة في تفسير سورة القدر)) للمؤلف محمد بن ابراهيم الابراشي المصري الشافعي في القرن الرابع عشر للهجرة، وكان مفسراً نحويًا، فلكياً، شاعراً؛ ومن أجل ذلك أحببت أن أخرج هذه المخطوطة النفيسة من ظلمات الخزائن إلى نور الدنيا ليستضيئ بهذا النور طلبة العلم.

Research Summary

Praise be to Allaah who brought down the Qur'aan in the Night of Power over Muhammad (ﷺ) and after: God preferred the Nation of Islam to send the best of the messengers to it, and revealed to it the greatest books on the night of blessing is the greatest and best nights, Which has dealt with the descent of this great book and called it the time of its descent, and between God the greatness, honor and blessing of this night, which the Qur'an called the Night of Power, the beholder to the great heritage, which is left to us by these great scholars who have spent their lives in the science of education and education. The manuscripts are still locked in safes, libraries, and even display Damaged and lost, despite its importance.

Hence, we have to work to revive this noble legacy and take it out to benefit from it and preserve the heritage of the Islamic nation and serve the science and future generations, and loyalty to those scientists working faithful. , So that the light will be enjoyed by people, and that our present will be an extension of our past, benefiting from its bright aspects. Hence, the search of the manuscript catalogs in many libraries, investing in the means of modern technology in the search engines (Internet) and found this psychological manuscript ((a letter in the interpretation of Surat al-Qadr)) of the author Mohammed bin Ibrahim Al-Ibrahimi Egyptian Shafi'i in the fourteenth century of migration, Interpreting grammatically, intellectually, and poetically; and for that I loved to bring this precious manuscript out of the darkness of the cupboards to the light of this world, so that the light of the world might light up the students of knowledge.

Shaykh al-Ibraishi (may Allaah have mercy on him) said: "This is what God is pleased with the surah of al-Qadr (may Allaah have mercy on him)".(

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن في ليلة القدر على محمد (ﷺ) ذي الشرف والعلو والقدر، وجعل إحياء ليلة القدر لأمته خيراً لهم من عبادة ألف شهر، والصلاة والسلام على سيدنا محمد (ﷺ) المبعوث رحمه للعالمين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم في كل أمر، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الحشر. وبعد ...

لقد فضل الله أمة الإسلام أن أرسل إليها خير الرسل، وأنزل لها أعظم الكتب في ليلة مباركة هي أعظم الليالي وأفضلها، شرفها الله تعالى على غيرها، واصطفاها بنزول الكتاب المبارك فيها، فإن الله أنزل (أفضل الكلام في أفضل الليالي والأيام على أفضل الأنام)⁽¹⁾، التي تناولت نزول هذا الكتاب العظيم وسميت بوقت نزوله، وبيّن الله فيها عظمة وشرف وبركة هذه الليلة التي سماها القرآن (ليلة القدر) فإن الناظر إلى التراث العظيم، مما خلفه لنا أولئك العلماء الأجلاء الذين أفنوا حياتهم في العلم تعلمًا وتعليمًا، ليجد أن أكثر تراثهم من المخطوطات لا يزال حبيس الخزائن والمكتبات، وبلى وعرض للتلف والضياع، على الرغم من أهميته.

ومن هنا كان الواجب علينا أن نعمل على إحياء هذا الموروث النفيس وإخراجه للاستفادة منه والحفاظ على تراث الأمة الإسلامية وخدمة للعلم وللأجيال القادمة، ووفاء لأولئك العلماء العاملين المخلصين.؛ كي ترى النور فينتفع بها الناس، وحتى يكون حاضرنا امتداداً لماضيينا مستفيدين من جوانبه المشرقة. ومن هنا بدأت البحث في فهارس المخطوطات في كثير من المكتبات مستثمراً وسائل التقنية الحديثة بالبحث في محركات البحث السريعة (الانترنت) فوجدت هذه المخطوطة النفيسة ((رسالة في تفسير سورة القدر)) للمؤلف محمد بن ابراهيم الابراشي المصري الشافعي في القرن الرابع عشر للهجرة، وكان مفسراً نحويًا، فلكيًا، شاعراً؛ ومن أجل ذلك أحببت أن أخرج هذه المخطوطة النفيسة من ظلمات الخزائن إلى نور الدنيا ليستضيئوا بهذا النور طلبة العلم.

وقد صرح الشيخ الإبراشي - رحمه الله - بهذه المخطوطة ذات الأسلوب الراقى في التفسير كما ورد في مقدمة المخطوطة التي بين أيدينا ذكراً في مطلعها عن (هذا ما يسره الله هو لسورة القدر) - رحمه الله تعالى - وكان عملي هو نسخ وطباعة المخطوطة ووصفها وترجمة مؤلف الكتاب الإبراشي، وشرح غريب الكلام، وترجمة الأعلام، ومقابلة النصوص على أصولها.

وقد اقتضى عملي في البحث أن أقدم للنص المحقق دراسة تشتمل على ثلاثة مباحث، تضمَّنها القسم الأول من البحث، فكان المبحث الأول منها معنياً بحياة الإمام الابراشي رحمه الله، وقد كان هذا المبحث على مطلبين: اعتنى الأول منهما بحياته الشخصية، وأما الآخر فكان مختصاً بحياته العلمية. وكان المبحث الثاني مخصصاً للحديث عن الكتاب وما يتعلَّقُ به، ومصادر الكتاب، ومنهج الأبراشي فيه _ بشيء من الإيجاز _ والنسخ الخطية ووصفها، ثم منهجي في التحقيق، وكان هذا المبحث مقسماً إلى سبعة مطالب.

ثم بعد الدراسة يأتي القسم الثاني، وهو النصُّ المحقَّقُ، والذي قمتُ فيه بتحقيق النسخ الخطية الموجودة لديَّ والمقارنة بينها.

الدراسات السابقة:

من خلال متابعتي لمجموعة من مراكز البحث والدراسات المهمة برسائل الدراسات الإسلامية كمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ومكتبة الملك فهد الوطنية والمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكلية الشريعة بجامعة أم القرى، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والبحث عن طريق الشبكة العنكبوتية لم أجد من حقق لهذا المؤلف ، وقد تم تحقيق سورة القدر لعلماء آخرين ووعلى النحو الآتي:

1. تفسير سورة القدر للإمام محمد بن محمد بن أحمد الأمير المالكي تحقيق ودراسة أ. د. سليمان بن عبد الله بن حمود أبا الخيل مدير جامعة الإمام بن سعود الإسلامية رئيس المجلس التنفيذي لاتحاد جامعات العالم الإسلامي.
2. تفسير سورة القدر للإمام محمد بن محمد بن أحمد الأمير المالكي ، تحقيق الدكتور محمود عيدان أحمد والدكتور عبد الله أسود خلف، جامعة تكريت.
3. تفسير سورة القدر: للعلامة محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز بن محمد السنباوي (ت1232هـ)، المعروف بالأمير الكبير دراسة وتحقيق: أحمد أزهر، منشورات مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، ضمن سلسلة نصوص تفسيرية محققة (1)، ط1/ 1431هـ-2010م، في كتيب من الحجم الصغير يقع في (107صفحة).
4. تفسير سور القدر: لشمس الدين محمد بن محمد بن أحمد بن عبدالقادر بن عبدالعزيز السنباوي الأزهرى المعروف بالأمير الكبير (1145 - 1232هـ) ؛ دراسة وتحقيق منيرة بنت محمد بن ناصر الدوسري.
5. تفسير سورة القدر للإمام محمد بن محمد بن أحمد الأمير المالكي تحقيق ودراسة: الدكتور عماد كريم حمد - كلية الإمام الأعظم.

6. تفسير سورة القدر للإمام محمد بن محمد بن أحمد الأمير المالكي تحقيق ودراسة: الدكتور عادل محمود محمد - كلية الإمام الأعظم.

7. تفسير سورة القدر للإمام محمد بن محمد بن أحمد الأمير المالكي تحقيق ودراسة: الدكتور شهاب أحمد محمد الجنابي .

وختلاصة الدراسات السابقة : لم أعتز ولم أجد دراسة أو تحقيق سورة القدر للإبراشي، ولم أجد دراسة للشيخ الابراشي في جميع الكتب والمؤلفات وشبكة الانترنت، وهذا الذي شجعني على دراسة المخطوطة لعدم وجود دراسات سابقة عنها.

وكان عملي في التحقيق أني عزوتُ النصوصَ، من آيات وأحاديث وأقوال إلى أماكنها ومراجعتها وصفحاتها، وبيّنتُ الكلمات اللغوية الغريبة التي يكثر حولها الجدل، من المعاجم المعتمدة، وبيّنتُ ذلك كله في الهامش، وما لم أستطع الحصول عليه بيّنتُ ذلك في موضعه، ولم أتقل الهامش ببطاقة الكتب عنده ذكرها أول مره خشية الإطالة وتخفيفاً على القراء، وانما ذكرتها في نهاية البحث .وبعد هذا الجهد، فلا أقول إلا أنه جهْدُ الْمُؤَلِّ، وحسبي أني قَدَّمْتُ ما استطعتُ في هذا الأمر، وأنَّ الكمالَ لله وحده.

هذا عملي، فما كان فيه من خيرٍ وصحةٍ وضبطٍ فمن توفيق الله وفضله وعونه لي، وما كان غير ذلك، فمن نفسي ومن الشيطان.

والله أسألُ الخيرَ والإحسانَ والصفحَ والغفرانَ، هو وليُّ ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول

حياة الإمام الابراشي

المطلب الأول: الحياة الشخصية

أولاً: اسمه ولقبه ونسبه:

أ. اسمه: هو محمد بن إبراهيم (1) .

ب. لقبه: يكنى الإمام محمد بن إبراهيم المصري الشافعي ، النحوي، المفسر المعروف والشهير بـ (الإبراشي)(2) .

ت. ونسبه: ونسبته الابراشي إلى مدينة (إبراش) في مصر على حدود البحر الأحمر وهي مدينة ذات سور حصين وموضع حسن كثير الشجر بأبديّة

¹ - ينظر: معجم البلدان: 5/ 582 0

(2) ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» 2/ 471

الحضر كثيرة الخيرات. (1) وقد تناقلت كتب التراجم متفاوتة فيما بينها فمنهم من نقل ان لقبه الابراشي ومنهم من لقبه الابراشي (2).

والصواب ما أثبتته أن لقبه هو الابراشي، لان المؤلف كان مصرياً ومدينة إبراش هي مدينة على حدود البحر الاحمر في مصر (3). ولقب الابراشي تابع لمدينة براش وهي حصن مطل على مدينة صنعاء على جبل نغم. (4)

ثانياً نشأته: نشأ إمامنا الجليل في قرية إبراش: وهي من أجمل قرى مركز مشتول السوق، وتتميز هذه القرية بموقعها الجغرافي المتميز، فهي حلقة الوصل بين مركز مشتول وقرى دهمشا وكفر دهمشا وهي حلقة الوصل بين مركز مشتول السوق ومركز منيا القمح، ويتميز أهالي تلك القرية بالتآلف فيما بينهم والتعاون الاجتماعي كما أن أقدم عائلات تلك القرية العريقة هي عائلة داود وعائلة جازية وعائلة الواكب وعائلة طه وعائلة تغلب وعائلة كليب وعائلة النجار وعائلة عامر وعائلة شلبي وعائلة أبو الغيط وعائلة أبو هاشم وغيرها وتعد القرية تعبيراً عن القرية المصرية الأصيلة وما بها من عادات وتقاليد من أشهر أبناء القرية : الشيخ أحمد سليمان السعدني (القارئ بإذاعة القرآن الكريم) والدكتور سيد عليوه و الدكتور محمد علام و الدكتور عبد الواحد علام و الدكتور سيد عامر و الدكتور كمال المهدي (الداعية الإسلامي المعروف) و محافظ الشرقية .

معالم القرية: مسجد سيدي إبراهيم أبو شاور و مسجد النصر و مسجد النور المحمدي والرحمن و مسجد التقوى

التعليم بالقرية : ونسبة التعليم بالقرية كبيرة جدا ما بين مراحل التعليم المختلفة وأيضا التعليم الجامعي بمختلف تخصصاته. والمدارس الموجودة بالقرية هي مدرسة إبراش الابتدائية ومدرسة إبراش الاعدادية ومدرسة عثمان بن عفان الابتدائية ويجري الآن إنشاء معهد ديني أزهرى

ثالثاً وفاته: توفي إمامنا الإبراشي - رحمه الله تعالى - بعد عام خمسين ، ومائتين وألف (1250هـ = 1863م) في القرن (13هـ) ودفن بالقاهرة عن عمره أفناه في رحلات العلم الرباني رحم الله تعالى

¹ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (2/ 749)

² نزهة الفكر (299/2) ايضاح المكنون 1: 307،

³ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (2/ 982)

⁴ معجم البلدان (1/ 364) مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (1/ 174)

إمامنا العالم وتغمده الله وإيانا برحمته وجوده وكرمه (1) . لم يعلم سنة وفاته بالتحديد ولكنه كان حيا(1250هـ) (2). ولم أعثر على تاريخ ولادته في كتب التراجم، فقد اكتفيت بذكر وفاته ونشأته وحياته الأخرى بمختلف نواحيها (3). والله أعلم

المطلب الثاني: حياته العلمية

أولاً: حياته العلمية :

نزىل مصر السيد الشريف خاتمة المحققين صدر المدققين الحجة المتقن المنفق على جلالته صاحب التصانيف الشهيرة اشتهر شيخنا الجليل بالعلم وانتفع به جماعة من محققي علماء الأزهر ، وقد اشتغل بمختلف العلوم منها التفاسير مفسراً واللغة العربية نحويًا، وعلم الفلك فلكياً ، ثم شاعراً كان عالماً عاملاً أفنى حياته رحمه الله تعالى في تعلم وتعليم العلوم الشرعية، حيث أبدع فيها ، وكانت له يد طويلة في علم التفسير، والنحو والفلك، والشعر (4) .

ثانياً: شيوخه:

نادراً ما تشير كتب التراجم على أن الإمام - رحمه الله - تتلمذ وأخذ العلوم الشرعية على يد شيخه الوحيد وكان من أبرز المشايخ ومحل اهتمام وعناية وهو :-

- 1- محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد بن محمد بن عبد العزيز السنباوي المالكي الشهير ب (الأمير) وأصله من المغرب العربي، ولد بسنو من أعمال منفلوط بمديرية أسيوط في ذي الحجة سنة (1154هـ) وتوفي بالقاهرة في العاشر من ذي الحجة سنة (1232هـ) (5) .
- 2- الشيخ إبراهيم الإبراشي المصري الشافعي (6) .
- 3- العلامة الشيخ إبراهيم الباجوري⁷.

(1) ينظر : التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا (1/ 279، 280) .

(2) معجم المؤلفين (8/ 190)

(3) ينظر: كشف الظنون 2/ 1675، وهدية العارفين أسماء بن وأثار المصنفين ، 0 333/2

(4) ينظر : كشف الظنون: 1/307، ومعجم المؤلفين: 8/190، والاعلام الزركلي: 5/305.

(5) ينظر : كشف الظنون: 1/15، هدية العارفين : 2/358 المجمع المؤسس للمجمع المفهرس: 3/390 .

(6) وهو والد الإمام محمد ابراهيم الابراشي . ينظر : معجم المطبوعات العربية والمعربة: 11/1

⁷ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري، وُلِدَ بمدينة الباجور سنة 1198هـ = 1784م. توفي الإمام

الشيخ الباجوري - رحمه الله - سنة 1277هـ.. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (ص: 1285)

4- الشيخ إبراهيم السقا¹

ثالثاً: تلاميذه: لم أتمكن من معرفة تلاميذه الابراشي، وذلك لأنه لم تشير كتب التراجم والفهارس التي بين يدي الى تلامذة الشيخ الإمام الإبراشي رحمه الله تعالى .

رابعاً: مؤلفاته: ترك شيخنا ، وإمامنا رحمه الله تعالى — ثروة علمية كبيرة ، فقد نسبت إليه كتب في العلوم الشرعية والعلمية ، وطائفة من الكتب ، ومنها ما زال مخطوطاً والحواشي والشروح أغنت المكتبة الإسلامية: وهي كالآتي:

1. تفسير سورة القدر فرع من تفسيرها في 29 رمضان 1250 هـ. التي نحن بصدد تحقيقها (2)

2. تفسير سورة الضحى في " التفسير " (3) .

3. إملاء على شرح خالد الأزهرى على الاجرومية في النحو (مخطوط) (لم يطبع) (4).

4. الانوار الساطعات. ميقات، بخطه سنة(1236 هـ) في الأزهرية(لم يطبع) (5).

5. تهذيب الشبان بنقل الزمان - الشيخ محمد الابراشي - مط العمومية 1892 - 117ص(لم يطبع) (6).

6. يليه القلائد الدرية في اساليب الحرية - له ايضاً - مط العمومية 1892 - 47ص- (لم يطبع) (7).

¹ الشيخ إبراهيم السقا الشافعي المصري الأزهرى العالم العامل، ، توفي 1298 هـ حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (ص: 30)

² (ينظر: معجم المؤلفين (8/ 190)

(3) ينظر : الفهرس الشامل للتراث : 833/1 رقم (9) الخزانة العامة / الراط (الكتاني) 117/4 . ينظر : التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا (1/ 279، 280) .

⁴ (ينظر: ابضاح المكنون 1: 307

⁵ (ينظر: فهرس الأزهرية 6: 292 ابضاح المكنون : 307/1 ، والاعلام، للزركلي : 305/5 . الأزهرية : 53665/423 ورقية (45) بخط المؤلف سنة (1326هـ) ، والظاهرية عام هيئت : 5614 ورقية (44) سنة 1281هـ ، والخزانة التيمورية رياضة : 76 ص

(6) ينظر : معجم المؤلفين: 190/8 . معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» : 471 /2 . مط العمومية 1892 م

ص 116 2

⁷ - معجم المؤلفين (3/ 24) رقم (11415)، فهرس الأزهرية (1/ 436 نحو 337489).

7. المنهل العذب المستطاب في كيفية العمل بالإسطرلاب في الفلك (1).
 8. حاشيه على شرح الازهري على المقدمة الاجرومية في " النحو" (2) .
 9. اللطائف الذوقية على آخر متن الاجرومية في " النحو" (3) .
 10. فضائل ليلة النصف من شعبان .مسودة المؤلف بتاريخ 1250هـ ، الخط صغير ولكنه مقروء ، هناك تخريجات عديدة وعدد الصفحات ست. (4)
- هذا مختصرٌ جمعته عن أهم ما في حياة الإمام الابراشي رحمه الله، مع ذكر أهم كتبه ومؤلفاته.

المبحث الثاني

التعريف بالكتاب

ويشتمل على أربعة مباحث :

المطلب الأول : التعريف بالكتاب .

المطلب الثاني : موارد الكتاب .

المطلب الثالث : المسائل العلمية في الكتاب .

المطلب الرابع : منهجي في التحقيق ووصف النسخ الخطية .

الفصل الثاني : دراسة الكتاب وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:

نسبة الكتاب إلى المؤلف وتحقيق عنوانه.

مصادر المؤلف التي اعتمد عليها في كتابه.

المبحث الثاني:

(1) خزانة التراث- فهرس المخطوطات الرقم التسلسلي (44616) : 743/45 .

(2) خزانة التراث - فهرس مخطوطات الرقم التسلسلي (49194) : 170 /50 .

(3) خزانة التراث الرقم التسلسلي (55364) فهرس مخطوطات : 197 /56 .

(4) فهرس مخطوطات (مكتبة المدينة المنورة) (59)

منهج المؤلف.

قيمة الكتاب العلمية.

المبحث الثالث:

وصف النسخ المعتمدة في التحقيق.

القسم الثاني : التحقيق:

ويشمل النص محققاً ومعلقاً عليه.

منهجي في التحقيق:

وقد كان منهجي في تحقيق الكتاب على النحو الآتي :

المطلب الأول

بين يدي السورة

أولاً: التعريف بسورة القدر :

أولاً: اسمها: سميت هذه السورة في المصاحف كلها بـ(سورة القدر) وسماها بعض العلماء بـ(سورة ليلة القدر)⁽¹⁾.

ثانياً: ترتيبها وعدد آياتها: هي السورة السابعة والتسعون من سور القرآن في ترتيب المصحف المعهود، ولكنها نزلت بعد سورة عبس وقبل سورة الشمس⁽²⁾، وعدد آياتها خمس وهي ست آيات في المصحف المكي والشامي، وهي مائة واثنان عشر حرفاً وثلاثون كلمة⁽³⁾.

ثالثاً: مكان نزولها: هي مكية عند الجمهور، ولكن أبا حيان ذكر أنها مدنية⁽⁴⁾، وقال الواحدي :- (إنها أول سورة نزلت بالمدينة)⁽⁵⁾، وذكر ابن الجوزي أن: (فيها قولان: أحدهما أنها مكية، رواه أبو صالح عن ابن عباس، والثاني مدنية، قاله الضحاك ومقاتل، وقال الماوردي: والأول قول الأكثرين، وقال الثعلبي: والثاني قول الأكثرين)⁽⁶⁾، ورجح السيوطي في الإتيان كونها مكية⁽¹⁾.

(1) - ينظر: تفسير القرآن العظيم: 453/8؛ والتحرير والتنوير: 455/30.

(2) ينظر: الإتيان في علوم القرآن: 53/1؛ وتفسير المراغي: 206/30.

(3) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان: 769/4؛ وفتح القدير: 575/5.

(4) - ينظر: جامع البيان: 543/24؛ والبحر المحيط: 513/10.

(5) - أسباب النزول للواحدي: 288.

(6) - زاد المسير: 469/4.

رابعاً : فضلها: وقد ورد في فضلها حديث عن أبي بن كعب (رضي الله عنه) عن رسول الله (ﷺ) (من قرأ سورة القدر أعطي من الأجر كمن صام رمضان وأحيا ليلة القدر) (2).

خامساً: موضوعها: وسورة القدر مقصودها تفصيل الأمر الذي هو أحد قسمي ما ضمته مقصود (اقرأ) وعلى ذلك دل اسمها لأن الليلة فضلت به، وتحدثت عن بدء نزول القرآن العظيم وعن فضل ليلة القدر على سائر الأيام والشهور وما فيها من الأنوار والتجليات القدسية والنفحات الربانية التي يفيضها البارئ جل وعلا على عباده المؤمنين تكريماً لنزول القرآن المبين، يقول صاحب الظلال: (الحديث في هذه السورة عن تلك الليلة الموعودة المشهودة التي سجلها الوجود كله في غبطة وفرح وابتهاال، ليلة الاتصال المطلق بين الأرض والملا الأعلى، ليلة بدء نزول هذا القرآن على قلب محمد (ﷺ) ليلة ذلك الحدث العظيم الذي لم تشهد الأرض مثله في عظمته وفي دلالاته وفي آثاره في حياة البشرية جميعاً، العظمة التي لا يحيط بها الإدراك البشري) (3)

المطلب الثاني

ما ورد في سبب نزول السورة

ذكر العلماء والمفسرون في بيان سبب نزول السورة عدة آثار وروايات منها:

1- أخرج ابن ابي حاتم والواحدي عن مجاهد: (ان رسول الله (ﷺ) ذكر رجلاً من بني إسرائيل لبس السلاح في سبيل الله ألف شهر، فتعجب المسلمون من ذلك، فانزل الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ (4)، قال: خير من التي لبس فيها السلاح ذلك الرجل) (5).

2- وأخرج ابن جرير عن مجاهد أيضاً قال: (كان في بني اسرائيل رجل يقوم الليل حتى يصبح، ثم يجاهد العدو بالنهار حتى يمسي، فعل ذلك الف شهر، فتعجب رسول الله (ﷺ) والمسلمون من ذلك، فانزل

(1) - ينظر: الإتقان في علوم القرآن: 1/53.

(2) - حديث ضعيف مرسل، أورده الثعلبي في تفسيره: 247/10؛ وأورده الواحدي أيضاً في تفسيره: 523/4؛ وأورده كذلك الزمخشري في الكشاف: 781/4، ينظر تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف لجمال الدين الزيلعي: 254/4.

(3) - في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب: 3944/6.

(4) سورة القدر: 1-3.

(5) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: 3452/10؛ وأسباب النزول للواحدي: 461؛ وينظر لباب النقول: 215/5، وقال كمال بسيوني

زغلول: حديث مرسل.

الله هذه السورة)، أي: ليلة القدر وقيامها لأمتك خير من الف شهر التي لبس ذلك الرجل السلاح فيها في سبيل الله⁽¹⁾.

3- وأخرج الترمذي والحاكم وابن جرير عن الحسن بن علي^(ع) قال: (إن النبي^(ص)): (رأى بني أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ ﴾⁽²⁾ ونزلت: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾، تملكها بعدك بنو أمية)، قال القاسم بن الفضل الحداني: فعددنا وإذا هي الف شهر لا تزيد ولا تنقص⁽³⁾.

اذن فالاعتماد في ذكر اسباب النزول لهذه السورة ما ذكرناه أولاً ان السورة نزلت بعد ذكر النبي^(ص) ذلك الرجل الذي عبد الله الف شهر، وان الصحابة تعجبوا من ذلك وتحسروا عليها؛ لأن أعمار أمة محمد^(ص) بين الستين والسبعين (وهي قصيرة) والله أعلم.

المطلب الثالث

مناسبة السورة لما قبلها وما بعدها

معلوم أن سورة القدر في ترتيب المصحف بين سورة العلق وسورة البينة، وافتتحت سورة العلق بالأمر بقراءة الكتاب المعجز، وختمت بالصلاة التي هي أعظم أركانها؛ فكانت دلالتها عليه دلالة في غاية الوضوح، فكأنه قال (واسجد واقترب) بقراءة القرآن (في الصلاة) الذي أنزلناه في ليلة القدر، فكان إضمار وعدم ذكر اسمه صراحة أدل على العظمة الباهرة من إظهاره⁽⁴⁾.

وفخمه بإضماره وإسناد إنزاله إليه وتعظيم وقت إنزاله المتضمن لعظمة البلد الذي أنزل فيه والنبي الذي أنزل عليه مبتدأ بأمره (اقرأ....)، إذن مناسبتها لما قبلها ظاهر لما قال (اقرأ باسم ربك....)، فكأنه قال (اقرأ) ما أنزلناه عليك من كلامنا (إنا أنزلناه في ليلة القدر)، والضمير عائد على ما دل عليه المعنى وهو ضمير القرآن⁽⁵⁾، قال الألويسي معلقاً على وجه مناسبتها قبلها: أنها كالتعليل للأمر بقراءة القرآن المتقدم فيه، كأنه قيل: اقرأ القرآن لأن قدره عظيم وشأنه فخم⁽⁶⁾، فالمراد بالكناية في قوله تعالى فيها: (إنا أنزلناه...) الإشارة إلى (اقرأ....)؛ ولذا وضعت بعده، وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر بن

(1) جامع البيان: 533/24؛ وينظر: لباب النقول: 215/5.

(2) سورة الكوثر الآية: 1.

(3) رواه الترمذي في سننه: 301/5، كتاب: (أبواب تفسير القرآن)، باب: (ومن سورة القدر)، برقم: (3350)؛ والحاكم في المستدرک:

186/3، كتاب: (معرفة الصحابة)، باب: (ومن فضائل الحسن بن علي)، برقم: (4796)، وقال الذهبي: فيه السري بن اسماعيل، وهو وام.

(4) ينظر: نظم الدرر: 177/22.

(5) ينظر: البحر المحيط: 513/10؛ ونظم الدرر: 177/22.

(6) روح المعاني: 411/15.

العربي، ووصفه بأنه بديع، والظاهر أنه أراد أن الضمير المنصوب في ذلك لـ(أقرأ)⁽¹⁾، فإنه لما ذكر الله سبحانه وتعالى كتابه في هذا الذكر العربي المعجز، ذكر إنزاله مستحضراً في كل قلب، كان ذلك مغنياً عن إعادته بصريح اسمه، فكان متى أضمره علمه المخاطب بما في السياق من القرائن الدالة عليه، وبما له في القلب من العظمة وفي الذهن من الحضور لا سيما في هذه السورة لافتتاح العلق بالأمر بقراءته⁽²⁾، قال أبو جعفر الغرناطي عن سورة القدر أنها: "وردت تعريفاً بإنزال ما تقدم الأمر بقراءته لما قدمت الإشارة إلى عظيم أمر الكتاب، وأن السلوك إليه سبحانه إنما هو من ذلك الباب، أعلم سبحانه بليلة إنزاله وعرفنا بقدرها لنعتمدها في مظان دعائنا وتعلق رجائنا ونبحث على الاجتهاد في العمل لعنا نوافقها"⁽³⁾.

إذن فإن من تسديد ترتيب المصحف أن وضعت سورة القدر عقب سورة العلق مع أنها أقل عدد آياتها من سورة البينة وسور بعدها؛ كأنه إيماء إلى أن الضمير في (أنزلناه) يعود إلى القرآن الذي ابتدئ نزوله بسورة العلق⁽⁴⁾.

وهناك مناسبة أخرى خفية، وهي أنه تعالى لما ختم سورة العلق بالأمر بالسجود والاقتراب من الله؛ كان المقصود من الاقتراب التعرض للرحمة الفائضة من الله على المصلي، والصلاة لا تكون إلا بقرآن؛ ذكر في أول هذه السورة أن القرآن رحمة في ذاته ورحمة في زمانه الذي نزل فيه، وهو ليلة القدر التي تنزل الملائكة فيها بالروح والسلام على الكون⁽⁵⁾.

ووجه مناسبة ما بعدها لها أن قوله تعالى فيها (لم يكن الذين كفروا.....) كالتعليق لإنزال القرآن، كأنه قيل: (إنا أنزلناه)؛ لأنه لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى يأتيهم رسول يتلو صحفاً مطهرة؛ وهي ذلك المنزل في ليلة القدر⁽⁶⁾، وأنه (لما أخبر سبحانه وتعالى أن الليلة الشريفة التي صانها بنوع خفاء في تنزل من ينتزل فيها وفي تعيينها لا تزال قائمة على ما لها من تلك الصفة حتى يأتي الفجر الذي يحصل به غاية البيان؛ أخبر أن أهل الأديان سواء كان لها أصل من الحق أم لا لم يصح في

(1) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: 426/4.

(2) نظم الدرر: 176/22-177.

(3) البرهان في تناسب سور القرآن: 372.

(4) ينظر: التحرير والتتوير: 456/30.

(5) ينظر: تناسق الدرر في تناسب السور: 141.

(6) ينظر: البرهان في تناسب سور القرآن: 372؛ وتناسق الدرر في تناسب السور: 140.

العادة الجارية على حكمة الأسباب في دار الأسباب أن يتحولوا عما هم فيه إلا بسبب عظيم يكون بيانه أعظم من بيان الفجر، وهو القرآن المذكور في القدر والرسول المنزل عليه ذلك فقال: {لم يكن} (1).

المطلب الثاني

اسم الكتاب ونسبته

لا يوجد خلاف على اسم الرسالة فقد نص الامام في مقدمة المخطوط على اسم الرسالة وقال (هذه رسالة في تفسير سورة القدر ليله القدر). (2)

كما أثبت العلماء المترجمون أن رسالة تفسير سورة القدر لمحمد بن ابراهيم الابراشي. (3) لا خلاف على نسبة هذا الكتاب، لمحمد بن ابراهيم الابراشي ، حيث أجمع كل من ترجم له من العلماء بان كتاب ((رسالة في تفسير سورة القدر ليله القدر)) هو من مصنفاته: وذلك لثبوت الادلة على ذلك:

اولاً: ورد اسم الكتاب في كثير من المصادر التي ترجمت للمؤلف و اشارت اليه، وفهارس المكتبات التي تحتفظ بنسخة منه منسوب الى الشيخ ، محمد بن ابراهيم الابراشي ومن هذه المراجع، فهارس المكتبات الازهرية ، وفهرست دار الكتب المصرية ، وايضاح المكنون ، وهدية العارفين ، ومعجم المؤلفين. (4)

ثانياً : نص المؤلف على اسمه في مقدمة التفسير في جميع النسخ بقوله : (هذه رسالة في تفسير سورة القدر ليله القدر لجامعها الشيخ محمد الابراشي الشافعي غفر الله له ذنوبه والمسلمين امين).

ثالثاً: ما وجدته على أعلفه النسخ الخطية التي تمكنت من الاطلاع عليها، فكلها تنسب الكتاب للإبراشي .ومما تقدم يتضح صحة نسبة تفسير سورة القدر إلى مؤلفه الإمام الإبراشي - رحمه الله تعالى - .

المبحث الثاني

مصادر المؤلف التي اعتمد عليها في كتابه.

ذكر الابراشي في مقدمة كتابه المصادر التي اعتمد عليها في تأليف هذا الكتاب ،

(1) ينظر : نظم الدرر : 186/22.

(2) ينظر : اللوحة الاولى من المخطوط.

(3) ينظر : الأزهرية 6 : 292 وايضاح المكنون 1 : 307. ومعجم المؤلفين 8 : 190

(4) ينظر : إيضاح المكنون 1 : 139 ومعجم المؤلفين 8 : 190 والأزهرية 6 : 292، الفهرس الشامل للتراث : 2/ 807، 808 ت (71)

خزانة التراث فهرس مخطوطات الرقم التسلسلي : (87359) : 86 / 97 ، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» :

471 / 2 .

فقال (جمعه من كتب التفسير المعتمدة كتفسير الفخر)⁽¹⁾ لكن من خلال عملي في الكتاب استخلصت المصادر الاخرى التي اعتمد عليها وواعتمد الابراشي على مصادر كثيرة سواء أكانت من الكتب أو من أقوال العلماء، وهي على النحو الآتي:

أولاً - كتب التفسير وعلوم القرآن : اعتمد الابراشي بكثرة على كتب التفسير، وكتب الحديث ، ولا غرابة في ذلك فالحاشية مؤلفة في علم التفسير، ومن هنا كانت كتب التفسير أكثر الكتب اعتماداً ، وفيما يأتي الكتب التي اعتمدها مرتبة على قدم المؤلفين :

- 1- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي (ت604هـ)⁽²⁾
- 2- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (ت538هـ).⁽³⁾
- 3- شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى: 1122هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1417هـ-1996م.⁽⁴⁾

ثانياً : المعاجم اللغوية :

- 1- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت502هـ).⁽⁵⁾
- 2- الفائق في غريب الحديث، لمحمود بن عمر الزمخشري، (ت538هـ)⁽⁶⁾

(1) اللوحة الأولى من المخطوط نسخه أ - ب .

(2) رساله في تفسير سورة القدر

(3) رساله في تفسير سورة القدر

(4) رساله في تفسير سورة القدر

(5) رساله في تفسير سورة القدر

(6) رساله في تفسير سورة القدر

ثالثاً: كتب الحديث :

1- صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذي ، ومسند احمد ،
والمستدرک على الصحيحين. (1)

منهج المؤلف في الكتاب

أ. أن يقتصر على ذكر اسم الكتاب ، كما في قوله : " قال في وقوله : " وفي تفسير الفخر (ان بعض العلماء يخص الملائكة ببعض فرق منهم) (2) وقوله :
" كما نص عليه مثلاً علي القارئ في شرح الشفاء. (3)

ب. أن يذكر القول من دون عزو أو نسبة إلى قائل ، كما في قوله : فقد قيل: ان
ولد في رمضان، وعلى أنه في غيره كربيع. (4)

ت. أن يذكر القول بعد انتهاء الاقتباس كما في قوله : " على التعظيم لا على
الجمع انتهى فخر .

ث. لم يتقيد رحمه الله بطريقة واحدة عند استخدامه المصادر ، وإنما سار على
عده طرائق يتسم بعضها بالوضوح وبعضها الآخر بالغموض .

1. يذكر قال المفسرون من دون ذكر أسماؤهم وكتبهم.

2. ويذكر قال المحققون دون ذكر أسماؤهم وكتبهم.

المبحث الثالث

المسائل العلمية في الكتاب

بادئ ذي بدء إن الشارح رحمه الله تعالى مزج في شرحه بين نقولات
العلماء السابقين وبين آراءه الخاصة، وأن غرضه كان توضيح كلام الابراشي أو
مناقشته أو الاستزادة عليه ، وكما يأتي :

أولاً - المسائل العقائدية : اعتنى الابراشي بالمسائل العقائدية في إثراء حاشيته ،
ومن الشواهد على هذا : مناقشته قول : "

(1) رساله في تفسير سورة القدر

(2) رساله في تفسير سورة القدر

(3) رساله في تفسير سورة القدر

(4) رساله في تفسير سورة القدر

بين صفات الأفعال وصفات الذات ، وقال : ولا يعترض بالجمع بين القديم والحادث (1)

ثانياً المسائل البلاغية : أظهر الشارح عنايته بالمسائل البلاغية.

وقوله : " ان الاسناد للملائكة مجازي فلا مانع من الجمع بين الحقيقة والمجاز العقلي في الاسناد وكأن يقال بني الامير". (2)

ثالثاً - المسائل اللغوية : عني بتوضيح معاني الألفاظ التي ساقها في تفسير، ويمكن عدّ هذا الأمر هو الغالب على حاشيته ومن ذلك : القدر في اللغة بمعنى التقدير وهو جعل الشيء على مساواة غيره من غير زيادة ولا نقصان. (3)

رابعاً - المسائل النحوية : عني الابراشي بالقضايا النحوية ولاسيما بيان الوجوه الإعرابية كما قال: "يجوز ان يرتفع الروح بالابتداء او الجار بعد الخبر وان يرتفع بالفاعلية عطا على الملائكة وفيها متعلق بتنزيل" (4)

خامساً - القراءات : ذكر الشارح القراءات القرآنية، وركز على اختلاف القراء في آيات قرآنية في السورة ، كما في قوله : "وقرئ شاذاً من كل امرئ، أي من اجل شأن كل انسان وما قدر له. (5)

سادساً - التعريف بالأعلام: ذكر الأعلام التي وردت في التفسير ، ومنهم ذكر العلامة الامير ناقلا عن الخطيب في تفسيره عن ابي الحسن الشاذلي . (6)

أ منهج المؤلف: لم يبين المؤلف رحمه الله في مقدمة تفسيره المنهج الذي سار عليه في تأليفه، ومن خلال دراستي للكتاب تبين لي أن الابراشي رحمه الله قد سلك في تفسيره منهجاً جمع فيه منهج التفسير بالمأثور إلى جانب إلى التفسير بالرأي، وقد اتبع أسلوب التفسير التحليلي وهو ما يلي : ابتدأ بذكر مدنية السورة ومكيتها، ثم يشرع في تفسير السورة على حسب ترتيب آياتها، فيبين معانيها والأحكام المتعلقة بها. ينقل

(1) رساله في تفسير سورة القدر

(2) المجاز العقلي هو اسناد الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة مع قرينة صارفة عن ان يكون الاسناد الى ما هو له . ينظر: الايضاح في علوم البلاغة: 83/1.

(3) رساله في تفسير سورة القدر

(4) رساله في تفسير سورة القدر

(5) رساله في تفسير سورة القدر

(6) رساله في تفسير سورة القدر

عن سبقه مما أثر عنهم في التفسير والأحكام مع نسبة كل قول لقائله، ويعقب على بعض الأقوال. يذكر القراءات المتواترة والشاذة مع بيان وجه شذوذها. يحتكم كثيراً إلى اللغة ويستعين بأراء علماء اللغة في تفسير الألفاظ الغريبة، ويذكر وجوه الإعراب . يستشهد على ما يقوله بالشعر العربي. يستشهد بالأحاديث والآثار التي لها صلة بتفسير الآية، والمتعلقة بالسورة بشكل عام . يستطرد أحياناً في نواح علمية متعددة تخرجه عن دائرة التفسير .

ب قيمة الكتاب العلمية: تكمن قيمة هذا الكتاب من قيمة وأهمية موضوعه، فموضوعه علم التفسير وهو من أجل العلوم وأشرفها. كما تكمن أهميته في عدة اعتبارات، ولعل أهمها أنه يعد أحد التفاسير المختصرة لسورة القدر، جمع فيها بين التفسير بالدراية وأجاد فيها والتفسير بالرواية. تظهر القيمة العالية للكتاب باهتمامه بكثرة الحواشي والتعليقات التي سجلت على صفحات المخطوطة، ولم يكن للكتاب تلك القيمة العالية لما كان هذا الاهتمام وتلك العناية . أنه مصنف خاص ومستقل لسورة القدر . امتاز هذا الكتاب باعتماده في تفسيره على عدة مصادر متنوعة سيأتي ذكرها في مصادره التي اعتمد عليها . كل هذه الاعتبارات وغيرها توضح لنا قيمة هذا الكتاب العلمية وأهميته، وأنه كنز من كنوز تراثنا الإسلامي يجب إخراج من عالم المخطوطات إلى عالم المطبوعات و تحقيقه التحقيق العلمي لينتفع به المسلمون.

المبحث الرابع

منهجي في التحقيق

تعددت مناهج التحقيق بتعدد أغراض المحققين ، لذلك رأيت من الأفضل أن أبين المنهج الذي اتخذته ، ليكون القارئ على بينة من ذلك ، وهذا المنهج يتلخص فيما يلي :

أولاً – منهجي في التحقيق :

1. قمت بمقابلة النسختين واثبات النص من النسخة (أ) وذكرت الفوارق بينهما في الهامش.
2. أصلحت ما ظهر لي في النص من نقص أو تحريف أو تصحيف أو خطأ لغوي ، حسب علمي ، مع الإشارة الى ذلك في الهامش .
3. اذا تأكدت من خطأ ما في النسخة (أ) أثبتت التصحيح من النسخة (ب) وأشار الى ذلك في الهامش.
4. القوس الهلالي () لحصر الأحاديث النبوية الفعلية التي وردت في

النص.

5. حصر الآيات الكريمة التي وردت في النص بالقوسين المزهرين ﴿ 》 .
6. وثقت ما ورد من الآيات القرآنية بذكر السورة، ورقم الآية، بالرسم العثماني.
7. خرجت الأحاديث النبوية والاثار الواردة في المخطوط من كتب الحديث ، مع بيان الحكم على الحديث اذا كان في غير الصحيحين ، وإذا لم أجدها في كتب الحديث أرجع الى كتب التفسير .
8. وثقت القراءات القرآنية من كتب القراءات المعتمدة في هذا الباب .
9. قمت بعزو أقوال العلماء والمفسرين، والروايات المختلفة الواردة عنهم في الكتاب إلى مصادرها الأصلية التي اعتمدها المصنف في تصنيفه لهذا الكتاب.
10. ترجمت للأعلام الواردة أسماؤهم في النص المحقق عند أول ذكر لهم ، وجعلت الترجمة موجزة ، وعند وروده مرة أخرى فإني لا أترجم له ، ولا أشير في الهامش إلى ترجمته .
11. بينت معاني الكلمات الغريبة التي لم يشرحها المؤلف ، والتي يحتاج القارئ إلى معرفتها ؛ اختصاراً لوقته ، وإتماماً للفائدة .
12. عرّفت بالمصطلحات العلمية والأماكن والبلدان الواردة في النص .
13. أشرت في الهامش الجانبي إلى نهاية كلّ لوحة (أ) أو (ب) من نسخة الأصل فقط (أ) ، وذلك بوضع الشّرطة المائلة هكذا / ، ثمّ بيّنت رقم اللوحة مقابل الشرطة .
14. إذا وقع سقط في نسخة (ب) وهو موجود في نسخة (أ) الأصل وضعت على موضعه رقماً ، ووضعته بين معكوفتين في الأصل ، وأشرت في الحاشية إلى النسخة الواقع فيها السقط ، قائلاً : ليس في (ب).
15. إذا وقع السقط في نسخة (أ) الأصل دون غيرها ، وضعت على موضع الزيادة رقماً ، وأشرت في الحاشية إلى النسخة التي وقعت فيها الزيادة ، وأثبتّ الزيادة أمامها ، قائلاً : في (ب) زيادة [.....] .

ثانياً - وصف النسخة الخطية :

وصف النسخ المعتمدة في التحقيق: اعتمدت في تحقيق مخطوطة (تفسير سورة القدر) على نسختين خطية، وقد رمزت لكل واحدة منها برمز معين على النحو الآتي:
النسخة الاولى: هي النسخة التي اعتمدها لأن خطها واضح ولا يوجد فيها سقط وعليها ختم في مقدمتها وفي نهايتها مكتوب فيه المكتبة الخيرية المصرية ورمزت لها برمز (أ) .

1. عائديه المخطوطة : المكتبة الخيرية المصرية .
 2. رقم المخطوط : 665.
 3. رقم الفلم: 7873.
 4. عدد اللوحات : 11 .
 5. عدد الأسطر : 28 سطرأ .
 6. المقاس: 17×23.
 7. معدل عدد الكلمات في السطر الواحد : 10-12 كلمة .
 8. تاريخ النسخ : 1282 هـ.
 9. اولها: الحمد لله الذي جعل قدر نبينا أعظم قدره.....الخ.
 10. اخرها: وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم.
 11. الملاحظات: وهي ذات خط جيد وواضح، وكتب على الورقة الأولى : اسم الكتاب رساله في تفسير سورة القدر ، واسم المؤلف لمحمد الابراشي، وختم على الورقة الاولى والاخيرة بختم المكتبة ، ولهذا تم اختيارها على أنها النسخة الأم.
- النسخة الثانية: وهي النسخة الخطية التي رمزت لها برمز (ب) وفيما يلي تفاصيلها :

1. عائديه المخطوطة : جمهورية مصر العربية وزارة الاوقاف المكتبة المركزية للمخطوطات الاسلامية .
2. رقم المخطوط : 1811.
3. عدد اللوحات : 10 .
4. عدد الأسطر : 24 سطرأ .

5. معدل عدد الكلمات في السطر الواحد: 10-12 كلمة .
6. تاريخ الجرد : 9 يوليو 1952هـ.
7. أولها: الحمد لله الذي جعل قدر نبينا أعظم قدره.....الخ.
8. اخرها: ان الملائكة تنزل في تلك الليلة بكل امر قضاة الله في تلك السنة.

واجهة النسخ الخطية (أ)

اللوحة الأولى من المخطوط النسخة (أ)





اللوحة الأخيرة من المخطوط النسخة (أ)

به ما تقدم من ذنبه لأنواع اللهو واللعب فقد ذكر العلامة الأجهوري في شرح
 أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي بعثني بالحق
 نبياً لقد أخبرني جبرئيل عن اسرافيل عن رب العزة أنه قال وعزني وجلال
 وجودي ومجدي وأرقامي في مكاني بين أحيي ليلة القدر من عبادي غفرت له
 ذنوبه ولو كان مضمراً على الجبال فيقال عليه الصلاة والسلام والذي
 بعثني بالحق نبياً لقد أخبرني جبرئيل عن اسرافيل عن رب العزة أنه قال
 من أحيي ليلة القدر رضي الله له الف حجة وإن كان قد رآه عليه الشفاوة
 حوله عبداً من عبدي من فضل العظم من فضله العجيب أن يعافينا ويعفو عنا
 ويحفظنا من جميع الأحوال ويجعل حالنا إلى أحسن حال ويبلغنا كل
 الآمال ولا ينقصنا يوم الرزق والرزق ال بحجة سيدنا محمد حبيب ذي
 العزة والجلال وكان الف ليلة من الف ليلة يوم الأحد ثان يوم من رمضان
 سنة ١٢٨٥ الف ومائتين وخمسين على يد جامع محمد الابراشي غفر الله له
 ولو الف ليلة وللمسلمين أجمعين وكان الف ليلة من ثقلها يوم الأحد المبارك الموافق
 خمسة عشر من شهر الخير سنة ١٢٨٥ الف ومائتين وأربعين وثمانين من هجرة
 سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
 وعلى رأسه
 وعلى رأسه وصحبه
 وسلم

قد رآه في مكاني بين أحيي
 وعزني وجلال

انظر الابراشي عليه ان ما تقدم من
 الله الابراشي من حصول الجوارح
 انه قد رآه عليه الشفاوة
 واللهم المحفظة على الكبر
 في عظمته انما يحبس ليلة القدر
 فيجوز بسببها الى السعادة
 في اول الف ليلة من الف ليلة
 والشتا واطلقت في الف ليلة
 المحفظة على عدم الاحياء
 على كل الف ليلة

غلاف النسخ الخطية (ب)



اللوحه الاولى من المخطوط النسخه (ب)



اللوحه الاخيرة من المخطوط النسخة (ب)

قال بعضهم الروح ملك تحت العرش رحلاه في تخوم الارض السما
 بعه له الف راس كل راس اعظم من الدنيا وفي كل راس الف وجه في
 كل وجه الف جهر في كل جهر الف لسان يسبح الله تعالى بكل لسان النوع
 من النسخ والمخرد لكل لسان لغة لا تشبه لغة الاخر فاذا فرغ اقول
 بالتبج خربت ملائكة السماء بسبح بحمد اخافه ان يخرفهم نور افق
 وايضا يسبح الله تعالى غموة وعشية فينزل في ليلة القدر لشرقها وعلو
 مشانها فيستغفر للمؤمنين والمؤمنات من اثمهم محمد صلى الله عليه وسلم
 بتلك الافواه كلها الوطوع العجز وقيل لغة من الملائكة لان الوهم
 الملائكة الالهة القدر وقيل خلق من حلق الله يا كلون ويطهرون
 ليسوا من الملائكة ولا من الانس وعلوهم عزم حنة وقيل عيسى
 لانه اسمه ينزل مع الملائكة وقيل القربان وتلك اوجها البراءة
 من افعالهم القربان روح لان القلوب تخيب به اى تحملها بسببه
 ما هو مثل الحياة وهو العلم النافع وقيل الرحمة قال تعالى لا تنفوا
 من روح الله علم خداة الذي رحمة كانه يقول الملائكة ينزلون
 فنزل في اثمهم فيجرون سعادة الدنيا وسعادة الاخرة قائلوا الروح يغني
 اللذائغناه الفرح وقيل غير ذلك باذن اى امر الله محزون ان يتعلق
 يتنزل وان يتعلق بخذ وفي علمه حال من الخروع يتنزل اى
 ملت بسبب باذن ربه وانما قال باذن ربه ولم يقل ما لا يبين للاشارة
 الى انهم لا يتصرفون تصرف الابان ربه بل جلاله لتلك الامور
 يجوز في سائر وجهات احدهما انها بمعنى الباء تنزل بكل امر
 عمن للتفدية وقيل منقلبه بسلام اى سلام لتلك الامور مخوف وهو
 لا يتم علم ظاهره لان سلامه لا يتقدم عليه معموله وانما المراد انه
 متعلق بحدوثه بل عليه هذا المصدر والمعنى ان الملائكة تنزل في
 تلك الليلة بكل امر فضاء الله في تلك السنة اى من امر الموت وال

القسم الثاني النص المحقق

هذه رسالة في تفسير سورة القدر ليلة القدر لجامعها الشيخ محمد الابراشي الشافعي غفر الله له ذنوبه
والمسلمين امين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات وأوقفنا على كيفية اكتساب اكمل العبادات وهدنا الى ان قلنا
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم نبتدئ في اداء كل
الخيرات والمأمورات الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين كامل الذات والصفات الرحمن
الرحيم على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات مالك يوم الدين في ايصال الابرار الله تعالى. وادخال
الفجار في الدركات ، اياك نعبد واياك نستعين في القيام بأداء جملة التكليفات ، اهدنا الصراط المستقيم
بحسب انواع الهوايات ، صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات ، غير المغضوب عليهم
ولا الضالين من أهل الجهالات والضلالات والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بأفضل المعجزات
والآيات وعلى اله واصحابه مدة تعاقب الآيات.

اما بعد: فان اصدق.. الخ. [1/و]

الحمد لله الذي جعل قدر نبينا أعظم قدره ، وأنزل عليه القرآن تعظيماً لشأنه في ليلة قدره ، والصلاة
والسلام على سيدنا محمد عمدة الأوائل والأواخر ، وعلى اله وصحبه اولي المآثر والمفاخر.
وبعد: فيقول اسير الشهوات كثير الهفوات محمد⁽¹⁾ نجل القدوة الشيخ ابراهيم الابراشي هذا ما يسره الله
خدمة لسورة القدر جمعه من كتب التفسير المعتمدة كتفسير الفخر⁽²⁾ وغيره من المؤلفات المشهورة .

(1) هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبدا لقادر بن محمد بن عبدا لعزير السبواوي، المالكي الشهير بالأمير، أصله من المغرب. مولده ولد

بسنو من أعمال منفلوط بمديرية أسيوط في ذي الحجة من سنة (1154هـ). وفاته توفي بالقاهرة في العاشر من ذي الحجة سنة
(1232هـ) من تصانيفه تفسير سور القدر. ينظر: حلية البشر 310، وهدية العارفين 2: 358، وعجائب الآثار 4: 284 وفهرس الفهارس
1: 92 ومعجم المطبوعات 473 والمكتبة البلدية، فهرس التفسير 8 وإيضاح المكنون 1: 357، والأعلام 7: 298، ومعجم المؤلفين 183:
11.

(2) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) الكتاب يقع في 32 جزءا وفهرس وهو أكبر تفسير بالرأي والمعقول ، ويذكر فيه المؤلف مناسبة السورة
مع غيرها ، ويذكر المناسبات بين الآيات ، ويستطرد في العلوم الكونية ، ويتوسع بها ، كما يذكر المسائل الأصولية والنحوية والبلاغية ،
والاستنباطات العقلية . ويبين الرازي في تفسيره معاني القرآن الكريم ، وإشاراته ، وفيه أبحاث مطولة في شتى العلوم الإسلامية ، كعلم
الكلام ، وأقوال الفلاسفة والحكماء ، ويذكر فيه مذاهب الفقهاء وأدلتهم في آيات الأحكام، ينظر: الرازي مفسراً ، 53/1.

وليس لي فيه سوى جمع الكلمات جعله الله سبباً لرقى الى أعلى الدرجات . بجاء سيدنا محمد سيد السادات ، وما كان ينبغي لي مثل هذا الميدان أجول، لان دخول مثلي في هذا المعترك فضول ، فقد تسببت في إظهار فضائحي للمناظرين، وتعريض نفسي لألسنة الناقدين، ولكن التشبيه بالرجال فلاح ، وتقليدهم فيه غاية النجاح ، فأقول وبالله التوفيق، واسأله الهداية لأقوم طريق .

بسم الله الرحمن الرحيم (1) ﴿إِنَّا﴾ (2) قال العلامة الأمير: (3) ان يؤتى بها للتأكيد رداً على منكر او شاك والمخاطبون فيهم ذلك (4) فقد قالوا : ﴿مِن تَلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (5) ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾ (6) أي أنسخها من أهل الكتاب أي أمر ان تكتب له كما يقال: احتجم (7) واقتصد (8) اذا امر غيره بذلك ﴿فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (9) أي تقرأ عليه ، والمعنى انها كتبت له وهو أمي فهي تملى عليه من كتابه ليحفظها ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (10) فما يملى عليه بكرة يقرؤه عليكم عشية ، وما يملى عليه عشية يقرؤه عليكم بكرة (11) ، وهذا مبني على ان قوله تعالى: ﴿فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ﴾ (12) من كلام المنكرين (13) قال بعض المفسرين (14) كما ذكره الفخر (1) ان قوله ﴿فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ﴾ (2) ذكر جوابا عن قولهم كأنه كأنه تعالى قال: ان هذه الآيات ﴿فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ (3) بالوحي فكيف ينسب الى انه ﴿

(1) الجملة : (بسم الله الرحمن الرحيم) زيادة من ب.

(2) سورة القدر : جزء من الآية 1.

(3) هو الإمام محمد بن محمد السنباوي المالكي الشهير بالأمير الكبير، ولد بسنو من أعمال منفلوط بمديرية أسيوط في ذي الحجة من سنة (1154هـ). توفي بالقاهرة في العاشر من ذي الحجة سنة (1232هـ). ينظر: حلية البشر (3/1266)، وهدية العارفين (2/358)، والاعلام (71/7)، ومعجم المؤلفين (3/139).

(4) ينظر: تفسير القدر، للإمام محمد بن محمد بن احمد الامير المالكي، تحقيق: د سليمان بن عبدالله جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض، (1432هـ) مكتبة الملك فهد:ص20.

(5) سورة الفرقان : جزء من الآية 5.

6 - سورة الفرقان : جزء من آية رقم (5)

(7) احتجم يحتجم ، احتجماً ، فهو محتجم ، احتجم الشخص : طلب أن يُحجم ، ليخرج منه الدَّم الزَّائِدُ الفاسد . ينظر: مختار الصحاح: 1/167.

(8) اِقْتَصَدَ التَّاقَةَ : شَقَّ عُرُوقَهَا لِسَبِيلِ دَمِهَا فَيَشْرَبُهُ ، اِقْتَصَدَ ، واقتصد؛ أي إخراج الدم . ينظر: أساس البلاغة: 2/24.

(9) سورة الفرقان : جزء من الآية 5.

(10) سورة الفرقان : جزء من الآية 5.

(11) وهذا قول الضحاك نقله الرازي في مفاتيح الغيب: 433/24.

(12) سورة الفرقان : جزء من الآية 5.

(13) المنكرين للبعث المكذبين بالرسول، والذين لا حظ لهم من هذه الحياة إلا التمتع ب لذاتها.

(14) ذكر الامام الرازي بان هذا القول للحسن . ينظر : مفاتيح الغيب: 433/24

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ⁽⁴⁾ لكن الجمهور من المفسرين على خلاف هذا ، وانه من كلام القوم لشدة تعلقه بما قبله وقالوا ﴿ وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ﴾⁽⁵⁾ فرد على جميع ذلك بذكر الانزال لا انه مختلف ولا من قُلْ أَنْزَلَهُ وَلَا نَزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ.⁽⁶⁾

وأسناد الانزال لحضرته العلية معبراً بضمير العظمة لمناسبة ذلك المقام أي نحن على ما نحن عليه من [2/و] العظمة.⁽⁷⁾ ﴿إِنْزَلْنَاهُ﴾⁽⁸⁾ ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾⁽⁹⁾ كما زعمت المشركون انه من قبيل ما يلقى الشيطان على الكهنة⁽¹⁰⁾ وما ينبغي لهم أي وما يصح لهما ان ينزلوا به وما يستطيعون أي وما يقدرون انهم عن السمع لكلام الملائكة لمعزولون أي ممنوعون من سماع كلام اهل السماء بسبب الشهب⁽¹¹⁾ فضلا عن ان ينزلوا به⁽¹²⁾ انتهى.

بزيادة ﴿إِنَّا﴾⁽¹³⁾ يحتمل ان يراد بها الجمع وان يراد بها التعظيم⁽¹⁴⁾ وحمله على الجمع محال لان الدلائل دلت على وحدة الصانع لأنه لو كان في الآلهة كثرة لانحطت رتبة كل واحد منهم عن الألوهية

(1) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي المولد ، الطبرستاني الأصل القرشي التيمي البكري الشافعي الأشعري الملقب بفخر الدين الرازي، توفي الرازي في مدينة هراة سنة 606 هـ. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 81/ 8.

(2) سورة الفرقان: جزء من الآية 5.

(3) سورة الفرقان: جزء من الآية 5.

(4) سورة الفرقان: جزء من الآية 5.

(5) سورة الشعراء : الآية 210.

(6) ينظر: حاشية محي الدين شيخ زاده: 267/6.

(7) ينظر: التحرير والتنوير: 456/30.

(8) سورة القدر جزء من الآية 1.

(9) سورة الشعراء جزء من الآية 210.

(10) الكاهن الذي يتعاطي الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار، وقد كان في العرب كهنة كشق وسطيح وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعا من الجن وربيا يلقى إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوهما. وما كان فلان كاهنا ولقد كهن. ينظر: لسان العرب: فصل الكاف، 363/13.

(11) الشهب وشهاب من نار الشهاب الكوكب الذي يرمي به وجمعه شهب وشهاب النار كل عود شعلت في طرفه النار وهو القبس والجدوة. ينظر: القاموس المحيط: باب الشين، 103/1.

(12) بحار الانوار: العلامة المجلسي (183/60)

(13) سورة القدر: جزء من الآية 1.

(14) عظم يعظم، تعظيماً، فهو معظم، والمفعول معظّم، عظم والده كبره وفخمه، بجله، وفره، احترمه وأجله -: عظم أمه، - لا تعظم صغار الأمور، ينظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: 367/1.

لأنه لو كان كل واحد قادر على الكمال لاستغنى بكل واحد منهم عن كل واحد منهم وكونه مستغنى عن نفسه في حقه فيكون الكل ناقصاً وان لم يكن كل واحد قادراً على الكمال كان ناقصاً فعلمنا ان قوله اننا محمول ﴿بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾⁽¹⁾ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽²⁾ على التعظيم لا على الجمع انتهى فخر .⁽³⁾ اقول قال: استاذنا العلامة الامير ﴿إِنَّا﴾⁽⁴⁾ يحتمل انها للمتكلم ومعه غيره فان الله انزله والملائكة لهم مدخلية في انزاله ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾⁽⁵⁾ ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾⁽⁶⁾ فيكون نظير ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾⁽⁷⁾ أي: إنا وملائكة قدسنا أنزلناه وعلى فرض ان الاسناد للملائكة مجازي فلا مانع من الجمع بين الحقيقة⁽⁸⁾ والمجاز العقلي⁽⁹⁾ في الاسناد وكأن يقال بني الامير وعلمته المدينة ولا يعترض بالجمع بين القديم⁽¹⁰⁾ والحادث⁽¹¹⁾

في تعبير واحد فان حاصل في ضمير يصلون ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾⁽¹²⁾ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽¹³⁾ انتهى.

(1) سورة التين الآية:8.

(2) سورة المؤمنون الآية:14.

(3) ينظر : مفاتيح الغيب، 228/32.

(4) سورة القدر: جزء من الآية 1.

(5) سورة الشعراء: الآية 193.

(6) سورة النحل جزء من الآية 102.

(7) سورة القدر جزء من الآية 1.

(8) الحقيقة العقلية هي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر، ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع: 49/1.

(9) المجاز العقلي هو اسناد الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة مع قرينة صارفة عن ان يكون الاسناد الى ما هو له. ينظر: الايضاح في علوم البلاغة: 83/1.

(10) يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان، والقديم بالذات، ويقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان. ينظر: التعريفات للجرجاني: 55.

(11) الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أي لوجوده أول هو أي الحادث معدوم قبله أي قبل ذلك، ينظر: الموافف: 374/1.

(12) سورة التين، جزء من الآية 8.

(13) سورة المؤمنون جزء من الآية 14.

إذا افتهمت⁽¹⁾ كلام استاذنا ظهر لك ما في كلام الفخر⁽²⁾ الا ان يقال ان كلام الفخر محمول على الجمع الحقيقي بدليل ما ذكره من التعليل ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾⁽³⁾ اجمع المفسرون على ان الضمير للقران⁽⁴⁾. ولا اعتداد بمن ارجعه لجبريل او الروح على ان غير جبريل لضعفة وفي الاضمار من غير تقدم ذكر دليل على عظم القران من ثلاثة اوجه:

احدها: انه اسند الانزال اليه وجعله مختصاً به دون غيره.

ثانيها: اضمر ولم يصرح للتنبية على عظم قدره وشهره امره حتى كأنه لا يغيب الا ترى انه في السورة المتقدمة لم يذكر اسم ابي جهل⁽⁵⁾ ولم يخف على احد لاشتهاره وكذلك قوله تعالى ﴿فَلَوْكَ إِذَا بَلَغْتَ الْخُلُقُومَ﴾⁽⁶⁾ ولم يذكر الموت لشهرته هكذا هنا.⁽⁷⁾

ثالثها: تعظيم الوقت الذي انزل فيه لكن [2/ظ] في قول الفخر: وفي الاضمار من غير تقدم ذكر نظر ظاهر اذا من المعلوم ان أول ما نزل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾⁽⁸⁾ الى ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾⁽⁹⁾ فالضمير راجع الى ذلك لان القران كما يطلق على الكل يطلق على بعضه كما سيأتي. فعلى هذا قد عاد الضمير على مذكور.

ويجاب: بأنه لم يتقدم له ذكر في السياق.

ان⁽¹⁰⁾ قلت كون الضمير للقران والضمير من جملة القران يقتضي عوده على نفسه⁽¹¹⁾

(1) في ب (افهمت)

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 228/32.

(3) سورة الأحزاب جزء من الآية 56.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب: 261/4.

(5) أبو جهل هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي الكناني، كان سيداً من سادات قريش وينتمي إلى قبيلة بني مخزوم، كنيته أبا الحكم، وأطلق الوليد بن المغيرة عليه اسم "أبي جهل" لسرعة غضبه، وكان أبوه هشام بن المغيرة سيد بني مخزوم من كنانة في حرب الفجار. تزعم أبو جهل حصار بني هاشم ورفض كل الوساطات لإيقافه، وكان قائداً لقوات قريش يوم بدر وقتل على يد عبد الله بن مسعود. ينظر ترجمته في: ((الإصابة)): (36/7)، ((أسد الغابة)): (567/3-570)، ((تهذيب التهذيب)): (257/7-258).

(6) سورة الواقعة: جزء من الآية 83.

(7) ينظر: مفاتيح الغيب، 228/32.

(8) سورة العلق الآية 1.

(9) سورة العلق الآية 5.

(10) الجملة: (لكن في قول الفخر وفي الاضمار من غير تقدم ذكر نظر ظاهر ويجاب بانه لم يتقدم له ذكر في السياق ان) ساقطة من النسخة ب وهو سقط طويل.

(11) ينظر: تفسير سورة القدر للأمير المالكي: ص 21.

والجواب: ان الضمير يرجع للقران باعتبار جملة بقطع النظر عن اجزائه فيخبر عن الجملة باننا چأ بچ(1) المدرج ذلك الضمير في الجملة من غير نظر له بخصوصه والجزء من حيث هو مستقل مغاير لنفسه من حيث هو في ضمن الكل كما يقال الشئ في نفس غيره مع غيره ولذا، قال الكرمانى (2) الجزء قد يجعل علماً للكل كما يقال: قرأت ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (3) أي السورة كلها (4) أي فلا يلزم جعل الشئ علماً على نفسه ولا حاجة لان يقال الضمير راجع للقران ماعدا قول ﴿إنا أنزلناه﴾ (5) بل لا حاجة في العربية في مثل هذا التعميق من اصله ان قيل ما معنى ان انزل ليلة القدر مع العلم ان انزل نجومها متفرقة في مدة عشرين سنة او ثلاث وعشرين فكان ينزل بحسب الوقائع والحاجة اليه. (6)

الجواب: ان معنى ﴿إنا أنزلناه﴾ (7) إنا ابتدأنا نزوله في ليلة القدر بناء على ان البعثة كانت في رمضان ولا ينافيه قولهم ان البعثة تكون على رأس أربعين سنة (8) ، فقد قيل: ان ولد في رمضان، وعلى أنه في غيره كربيعة، قيل بالغاء الكسر أي بان تكون اربعين وشيأ فألغى الزائد او جبره بان تكون اربعين الاشياء فجبر الكسر على ان بعضهم يرى تنقل (ليلة القدر في غير رمضان) (9) فاستفيد ان وقع خلاف في الشهر الذي بعث فيه كشهر مولده ، فقيل في رمضان فقيل في ربيع (10) ، وجمع بين القولين بما في حديث عائشة ((اول ما بدئ به من الوحي الرؤيا الصالحة)) (11)

(1) سورة القدر الآية 1.

(2) هو محمد بن يوسف بن علي الكرمانى ثم البغدادي ولد سنة سبع عشرة وسبعمائة وتوفي سنة ست وثمانين وسبعمائة . ينظر: الدرر الكامنة: 6/66، وطبقات الشافعية: 3/180. ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسمّاة: عناية القاضي وكفاية الراضى على تفسير البيضاوي: 8/382.

(3) سورة الإخلاص الآية 1.

(4) ينظر: الكواكب الدراري: 1/175.

(5) سورة القدر الآية 1.

(6) ينظر: تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل: 7/271.

(7) سورة القدر الآية 1.

(8) ينظر: تفسير القاضي البيضاوي وعليه حاشية شيخ زاده: 583.

(9) تفسير الماتريدي: 10/587.

(10) ينظر: صحيح السيرة النبوية المسماة السيرة الذهبية: 1/271.

(11) صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة: 9/29.

وحكى البيهقي⁽¹⁾ ان مدتها ستة اشهر فيكون نبي بالرويا في ربيع الاول ثم اتاه جبريل في رمضان. وحمل عليه بعضهم " الرويا جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة".⁽²⁾ لان مدة الوحي كانت ثلاثا وعشرين سنة فيها ستة اشهر منام وذلك جزء من ستة واربعين واما الجمع بان نزول اقرأ في رمضان و اول المدثر في ربيع.⁽³⁾

فاعترض بان نزول المدثر بعد ثلاث سنين⁽⁴⁾ ، او يقال انه انزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ] 3/و[الى سماء الدنيا في تلك الليلة فوضع في بيت العزة ثم نزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم نجوما متفرقة أي قطعاً متفرقة⁽⁵⁾ لان كل جزء فيه يسمى نجماً بحسب الوقائع خمس آيات وعشر واكثر واقل.⁽⁶⁾ وصح نزول عشر آيات في قصة الافك جملة وصح نزول عشر آيات من اول المومنون⁽⁷⁾ جملة وصح نزول ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أُولِي الضَّرَرِ﴾⁽⁸⁾ وحدها وهي بعض آية وكذا ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾⁽⁹⁾ الى اخر الآية ونزل بعد نزول اول الآية وذلك بعض آية.⁽¹⁰⁾

واخرج ابن ابي شيببة عن عكرمة انزل الله القرآن نجوماً ثلاث آيات واربع وخمس آيات⁽¹¹⁾ وما عند البيهقي عن عمر (تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات فان جبريل كان ينزل بالقران على النبي صلى الله عليه وسلم خمساً خمساً)⁽¹²⁾ وعن طريق ضعيف عن علي (انزل الله القرآن خمساً خمساً

(1) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني وبيهق عدة قرى من أعمال نيسابور ، ولد في سنة أربع وثمانين وثلاث مئة في شعبان، مرض وحضرت المنية فتوفي في عاشر شهر جمادى الأولى سنة ثمان وخمسين وأربع مئة فغسل وكفن وعمل له تابوت فنقل ودفن ببيهق، وعاش أربعاً وسبعين سنة. ينظر: سير أعلام النبلاء 163/18.

(2) هذه الرواية عند البخاري في الصحيح (6/2568، رقم 6593) من حديث أنس أيضاً بزيادة في أوله، وعند مسلم في الصحيح (4/1774، رقم 2263) عن أنس بن مالك عن عبادة بن الصامت بلفظه.

(3) ينظر: فتح الباري لابن حجر: باب أول الكتاب، 1/27. وعمدة القاري شرح صحيح البخاري: 1/62.

(4) ينظر: الأساس في السنة وفقهها: 1/197.

(5) (متفرقة) ساقطة من ب

(6) ينظر: الكشاف: 4/486.

(7) أي سورة المؤمنون.

(8) سورة النساء جزء من الآية 95.

(9) سورة التوبة جزء من الآية 28.

(10) لم اجد في مصنف ابي شيببة ، ينظر: الإتيان في علوم القرآن: 1/155.

(11) ينظر: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 22/360.

(12) شعب الإيمان: باب فصل في تعلم القرآن رقم (1807): 3/346.

الا سورة الأنعام⁽¹⁾ فمعناه ان صح القاؤه الى النبي بهذا القدر حتى يحفظه ثم يلقي الباقي لا انزاله بهذا القدر خاصة ويوضح ذلك ما عنده البيهقي عن ابي العالية (كان صلى الله عليه وسلم يأخذ القرآن من جبريل خمساً خمساً)⁽²⁾

[قاله الزرقاني في شرح المواهب⁽³⁾ نقلا عن الاتقان]⁽⁴⁾ ومعنى انزله جملة من اللوح المحفوظ [4/ظ] الى السماء الدنيا ان جبريل املاه منه على ملائكة السماء والدنيا فكتبوه في صحف وكانت تلك الصحف في محل من تلك السماء يقال له بيت العزة ثم نزل بعد ذلك نجوما على رسول الله في عشرين سنة او ثلاث وعشرين سنة مدة فتور الوحي بين اقرأ والمدثر ليستفيق ويتشوق للوحي وسر نزوله منجماً كما قال الفخر:⁽⁵⁾ انه لو نزل جملة واحدة لضلت فيه الأفهام ، وتاهت فيه الأوهام قال الله تعالى : ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مَتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأُمَمُ لَنَصْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾⁽⁶⁾ فهو كالمطر لو نزل من السماء دفعة لقلع الأشجار وخرب الديار وفي تنزيله منجماً تسهيل ضبط الأحكام والوقوف على حقائق نظم الآيات الفخام⁽⁷⁾ وكون⁽⁸⁾ القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة هو ما عليه الجمهور⁽⁹⁾ ويدل لذلك انه صلى الله عليه وسلم بعث الأربعين وعاش ثلاثاً وستين.⁽¹⁰⁾ ولا ينافيه ان الفترة التي لم ينزل فيها قران ثلاث سنين لانه نزل قبلها اول اقرأ فصدق انه نزل في ثلاث وعشرين لانه لم يقل كان ينزل عليه كل يوم ولا كل شهر وقيل نزل في عشرين بنا على انه عاش ستين او على الغاء الفترة وهل نبوته صلى الله عليه وسلم متقدمة⁽¹¹⁾ [5 / و].

(1) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (471/2، رقم 2435) ، والخطيب (271/7) . (وقال: في إسناده من لا يعرفه، والخطيب، وابن النجار، قال في الميزان: هذا موضوع على سليم وبزيع لا يعرف)

(2) شعب الإيمان ، رقم الحديث(1958) 331/2.

(3) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 210/1.

(4) ما بين معقوفتين ساقطه من (أ)

(5) ينظر: من أسرار التنزيل: 100/1.

(6) سورة الحشر الآية: 21.

(7) الجملة : (وسر نزوله منجماً كما قال الفخر..... والوقوف على حقائق نظم الآيات الفخام) ساقط من ب وهو سقط طويل.

(8) في أ (لون) والصحيح ما اثبتنا في (ب).

(9) ينظر: روح المعاني: 75/2.

(10) ينظر: فتح الباري، كتاب فضائل القرآن باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، 620/1.

(11) ينظر: شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: 388/1.

على رسالة او مقارنة لها نقل ابن عبد البر⁽¹⁾ وغيره انها متقدمة عليها والصحيح انها مقارنة لها لان قوله تعالى ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾⁽²⁾ بيان للمراد من قوله تعالى (اقرأ) وان المراد اقرأ على قومك فهي نبوة ورسالة معا خلافا لمن قال بتأخر الرسالة واختلفوا في المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال:

احدهما: اللفظ والمعنى وان جبريل حفظ القران من اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قال وتحت كل حرف منها معان لا يحصيها الا الله.

ثانيا: ان جبريل نزل بالمعاني خاصة وعلم صلى الله عليه وسلم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب لظاهر⁽³⁾ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾⁽⁴⁾ على قلبك.

ثالثها: ان جبريل القي عليه المعنى وعبر بهذه الالفاظ بلغة العرب [وان اهل السماء يقرآونه بالعربية]⁽⁵⁾ ثم نزل به كذلك بعد ويؤيد الأول.⁽⁶⁾ ما رواه الطبراني عن النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله ، فإذا سمع أهل السماء اصعقوا⁽⁷⁾ وخرّوا سجداً فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله من وحي بما اراد فينتهي به على الملائكة كلما مرة بسماء سئل اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر.⁽⁸⁾

قال الزرقاني: في شرح المواهب ومما يرد على الثاني ويعين الأول والثالث ما وقع في قصة بدى الوحي من ان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم وهو في غار حراً اقرأ فقال ما انا بقارئ فقال له

(1) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (368 هـ - 463 هـ) إمام وفقه مالكي ومحدث ومؤرخ أندلسي، له العديد من التصانيف والكتب، وتوفي ابن عبد البر في آخر ربيع الآخر 463 هـ بشاطبة، وصلى عليه أبو الحسن طاهر بن مفوز المعافري. ينظر: سير أعلام النبلاء: 154/8.

(2) سورة المدثر الآية: 2.

(3) في ب: (فظاهر).

(4) سورة الشعراء: الآية 198.

(5) الجملة (وان اهل السماء يقرآونه بالعربية) زيادة من ب

(6) ينظر: البرهان في علوم القران: 1/323.

(7) في ب (صعقوا)

(8) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري: 131/19.

ثانياً أقرأ فقال ما انا بقارئ فقال له في الثالثة ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾⁽¹⁾ أخر الآية فهذا مما يدل على ان الذي نزل به جبريل هو اللفظ بمعناه. (2)

الا ان يقال ان القول الثاني فيما نزل به جبريل عليه في غير غار حراء جزأً وهو بعيد جداً بل يرد ما وقع لبعض الصحابة لما تخاصما وترافعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقرأ كل ما سمعه من النبي وقال لكل منهما هكذا انزل. (3) ويلزم على ذلك ان يكون نزل عليه بعض القران لفظاً وبعض معنى ولم يذهب اليه احد فيما اعلم (4).

ويقال انا انزلنا في فضل ليلة القدر وبيان شرفها (5) والقرآن اسم للقدر المشترك بين الكل وأبعضه، فيكون كقول عمر (6) لما كرر نداء النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجبه لشغل، فركض دابته وقال: ((لقد خشيت أن ينزل في قرآن)) (7)، وقول السيدة عائشة في قصة الإفك: ((واني لأحقر في نفسي من أن ينزل الله (8) في قرآنًا يتلى)) (9)

ومعلوم ان الإنزال مستعار للمعاني من الاجرام وشبه نقل القران من اللوح الى السماء وثبوتها فيها بنزول جسم من علو الى سفلى واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية (10) والجامع مطلق الثبوت او يقال ان [6/ظ] التنزيل مجاز عن احبائه (11) من الاعلى رتبته الى عبده تدريجاً فالتجوز في الطرف لا في الاسناد ويحتمل ان يكون التجوز في الاسناد ايضاً بان يراد باننا

(1) سورة العلق الآية: 1.

(2) ينظر: شرح الزرقاني على المواهب 403/1، والشفا 2/104.

(3) ينظر: الجامع لإحكام القران: 1/48..

(4) العبارة (قال الزرقاني في شرح المواهب اليه احد فيما اعلم) ساقطة من ب .

(5) الجملة (وبيان شرفها) زيادة من ب

(6) عمر: هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العز بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي ابن كعب بن لؤي أمير المؤمنين أبو حفص القرشي العدوي الفاروق صحابي أسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة وكان من أشرف قريش إليه كانت السفارة في الجاهلية إذا وقعت الحرب بينهم أو بينهم وبين غيرهم، استشهد (رضي الله عنه) لأربع بقين من ذي الحجة سنة 23هـ. ينظر: تاريخ الخلفاء، 1 / 108.

(7) صحيح البخاري: باب تعديل النساء بعضهن ببعض 9 / 148، وصحيح مسلم: باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف: 13 / 347.

(8) العبارة (الله) زيادة من ب

(9) صحيح البخاري، باب تعديل النساء بعضهن ببعض 9 / 148، وصحيح مسلم، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف: 13 / 347.

(10) العبارة (الأصلية) زيادة من ب

(11) في ب: (ايحاده).

انزلناه انا (1) انزلنا مبلغه كما يقال نزل حكم الامير من القصر اي نزل مبلغه والمعنى (2) انا سمعنا الملك وافهمناه اياه وانزلنا بما سمع فيكون الملك منتقلا من علو الى سفلى قال ابو شامة هذا المعنى مطرد في جميع الفاظ الانزال المضافة الى القران او الى شئ منه يحتاج اليه اهل السنة المعتقدون قدم القران وان صفه قائمة بذاته ان قلت ان قوله وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، اِنْ هُوَ اِلَّا وحي يوحى (3) يقتضي ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقران وحينئذ فما الفارق بينهما قلت - قال العلامة الخوي (4) بضم الخاء المعجمه كلام الله المنزل قسما:

قسم قال: الله لجبريل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول لك كذا وكذا وامر بكذا وكذا فهم جبريل ما قال ربه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي و لا تترك الجند يتفرق وحثهم على المقاتلة لا ينسب الي كذب وتقصير في اداء الرسالة.

وقسم اخر قال: الله لجبريل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل بكلام الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتاباً ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرف انتهى . (5)

وحيئنذ فالقران هو القسم الثاني والاول هو السنة (لما) (6) ورد ان جبريل كان ينزل بهما ويقصد ذلك ما رواه ابن ابي الحاتم عن الزهري انه سئل عن الوحي فقال الوحي ما يوحى الله الى نبي من الانبياء فيثبته في قلبه فيتكلم به ويكتبه وهو كلام احد ومنه ما لا يتكلم به (7) ولا يكتبه لاحد ولا يامر بكتابته ولكنه يحدث به الناس حديثا او يبين لهم ان الله امره ان يبينه (8) للناس ويبلغهم اياه انتهى . (9)

(1) العبارة (انا) زيادة من ب

(2) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: 2/1.

(3) سورة النجم الآيات 3-4.

(4) هو أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي ولد للمزارع "إبراهيم الخولي" ولد في الأول من مايو عام 1895 في قرية (شوشاي) وابن (مدرسة) القضاء الشرعي مصريا أصيلا . ينظر الاعلام للزركلي: 16/2.

(5) ينظر: الإتيان في علوم القران للسيوطي: 159/1

(6) في ب (كما)

(7) العبارة (ويكتبه وهو كلام احد ومنه ما لا يتكلم به) ساقطه من ب.

(8) في ب يبلغه

(9) ينظر: الإتيان في علوم القران للسيوطي: 160/1

اقول: ان محل ايراد السؤال المتقدم ان كان الضمير في «ينطق» (1) عائداً على النبي . واما ان كان عائداً على القران. (2)

كما نص عليه مثلا علي القارئ (3) في شرح الشفاء (4) بدليل «وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ» (5) فلا يرد اصلاً (6)(7)

فائدة قال: الاصفهاني (8) اتفقت اهل السنة والجماعة على ان كلام [7/ و] الله منزل واختلفوا في معنى الانزال.

فقيل: اضهار القراءة ، وقيل: الهم الله كلامه جبريل وهو في السماء وهو عال عن المكان وعلمه قرائه ثم جبريل أداه في الأرض وهو يهبط في المكان. (9)

وقال: القطب الرازي المراد بانزال الكتب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفاً روحانياً او يحفظها من اللوح المحفوظ فينزل بها فيلقبها عليهم قال السيوطي في فتاويه عن شيخه الكافي (10) ان التلقف الروحاني لا يكيف (1) (انتهى)

(1) سورة النجم جزء من الآية 3.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 235/28.

(3) هو الشيخ الفقيه المحدث المقرئ نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد، القارئ الهروي المكي المعروف بـ "الملا علي القاري" لقب بالقاري ؛ لكونه عالماً بالقراءات ، والهروي : نسبة إلى مدينة هراة ، من أمهات مدن خراسان ، وهي ضمن جمهورية أفغانستان الحالية . ولد في مدينة هراة في حدود سنة 930 هجرية، و توفي رحمه الله بمكة ، فقيل : توفي سنة (1016هـ)؛ ينظر: الأعلام" للزركلي (13-12/5)

(4) يُعْتَبَرُ هذا الكتابُ من أفضل شروح كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) للقاضي عياض، فقد قال عنه مؤلفه: قصدت أن أخدمه [أي: كتاب الشفا] بشرح يشرح بعض ما يتعلّق به من تحقيق الإعراب والبناء، رجاء أن أسلك في مسالك العلماء يوم الجزاء، المؤلف: علي القاري؛ المحقق: عبد الله محمد الخليلي؛ الناشر: دار الكتب العلمية

(5) سورة المؤمنون جزء من الآية 62.

(6) العبارة (اقول ان محل ايراد السؤال..... ينطق بالحق فلا يرد اصلاً) سقط من ب.

(7) ينظر: شرح الشفا: 102/1.

(8) الاصفهاني هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الاصفهاني المعروف بالراغب، (ت 502 هـ / 1108 م) هو أديب وعالم، أصله من أصفهان، وعاش بيگرد. ألف عدة كتب في التفسير والأدب والبلاغة. ينظر: سير اعلام النبلاء: 146/18.

(9) ينظر: روح المعاني للالوسي: 121/10، والاتقان في علوم القرآن: 156/1.

(10) هو الإمام محيي الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود ، الرومي الحنفي المعروف بالكافيجي، ولد الكافيجي في بلاد صروخان من ديار ابن عثمان سنة 788 هـ ، واشتغل بطلب العلم ، ورحل إلى بلاد العجم، وافته المنية ليلة الجمعة الرابع من جمادى الأولى سنة تسع وسبعين وثمانمائة. ينظر:

زرقاني في شرح (2) المواهب (3) [بتفسير] (4) مع (5) زيادة.

اقول (6): قال استأذنا واصل الإنزال ما كان دفعا والتنزيل تدريجي هذا هو الغالب عند التجرد عن القرائن (7)، أي فلا يرد قوله ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (8) لان نزل معناه انزل لخبر بمعنى اخبر وانما كان معناه ما ذكر لئلا يناقض (9) قوله أي دفعة واحدة والهمزة والتضعيف وإن كانا أخوين في أصل التعدية، لكن الفرق بينهما بذلك معهود، كما في أعلمته الخبر، وعلمته الحساب، (في ليلة القدر) اعلم ان الليل قاصر على اهل الارض للراحة وليس في السماء، (10) وقوله تعالى ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (11) كناية عن الدوام والمعنى ان تسبيحهم متصل دائم في جميع أوقاتهم لا يتخلله فترة بفراغ او شغل اخر واستشكل (12) هذا بقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (13) أي اولئك القوم الذين ماتوا كفارا عليهم لعنة الله... الخ فكيف يشغلون باللعن مع اشتغالهم بالتسبيح. (14)

وَأَجَابَ: كَعَبُ الْأَحْبَارِ قَالَ: التَّسْبِيحُ لَهُمْ كَالْتَّنَفُّسِ لَنَا فَكَمَا أَنَّ اشْتِغَالَنا بِالتَّنَفُّسِ لَا يَمْنَعُنَا مِنَ الْكَلَامِ فَكَذَا اشْتِغَالُهُمْ بِالتَّسْبِيحِ لَا يَمْنَعُهُمْ مِنْ سَائِرِ الْأَعْمَالِ. ان قلت: ان هَذَا الْقِيَاسُ غَيْرُ صَحِيحٍ لِأَنَّ الْإِشْتِغَالَ بِالتَّنَفُّسِ إِنَّمَا لَمْ يَمْنَعْ مِنَ الْكَلَامِ، لِأَنَّ آلَةَ التَّنَفُّسِ غَيْرُ آلَةِ الْكَلَامِ أَمَّا التَّسْبِيحُ وَاللَّعْنُ فَهُمَا مِنْ جِنْسِ الْكَلَامِ فَاجْتِمَاعُهُمَا مُحَالٌ. (15)

(1) الحاوي للفتاوي: 398/1.

(2) العبارة (على شرح) ساقطة من ب .

(3) في ب (على المواهب)

(4) اللفظة (بتفسير) زيادة من ب .

(5) في ب : (بعض) .

(6) لفظة (اقول) ساقطة من ب.

(7) ينظر: تاج العروس: 729/15، الصحاح: 1829/5، لسان العرب: 657/11 .

(8) سورة الفرقان الآية 32.

(9) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 123/4.

(10) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 680.

(11) سورة الأنبياء الآية 20.

(12) ينظر: روح المعاني للالوسي: 22/9.

(13) سورة البقرة الآية 161.

(14) ينظر: مفاتيح الغيب: 126/22.

(15) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 432/2.

واجيب : بان ليس من البعيد أن يخلق الله لهم أسنة كثيرة ببعضها يسبحون الله وبيعضها يلعنون أعداء الله ، أو يقال معنى قوله : ﴿ لايفترون ﴾ (1) أنهم لا يفترون عن العزم على أدائه في أوقاته اللاتقنة به كما يقال : إن فلانا مواظب على الجماعات لا يفتّر عنها لا يراد أنه [8 / ظ] مشغول بها بل يراد أنه مواظب على العزم على أدائها في أوقاتها . (2)

وخص الانزال بالليل لان وقت الخلوة ومناجات الاحبة وصفاء القلوب واجابة الدعوات واقالة العثرات. (3) وقد اكرم الله تعالى فيه كثيرا من الانبياء بأنواع من الكرامات خصوصا نبينا صلى الله عليه وسلم كالأسراء به والمعراج وانشقاق القمر وايمان الجن ونزول القران. (4)

والقدر مصدر قدر يقدر قدراً والمراد به ما يمضيه الله من الامور (5) ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (6) أي انا خلقنا كل شي (7) مقدرًا مرتبًا على مقتضى الحكمة او مقدرًا مكتوبًا في اللوح المحفوظ قبل وقوعه فالقدر بالتسكين والقدر بالتحريك واحد الا انه بالتسكين مصدرٌ وبالتحريك اسم . (8)

قال: الواحدي (9) القدر في اللغة بمعنى التقدير وهو جعل الشيء على مساواة غيره من غير زيادة وكما نقصان، واختلّفوا في أنه لم سميت هذه الليلة ليلة القدر، على وجوه (10) :

الوجه الأول (11): أنها ليلة تقدير الأمور والأحكام، قال عطاء، عن ابن عباس: إن الله تعالى (12) قدر ما يكون في تلك السنة من مطر ورزق وإحياء وإماتة إلى مثل هذه الليلة من السنة النبوية، ونظيره قوله

(1) سورة الأنبياء، جزء من الآية 20.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 126/22.

(3) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 494/1.

(4) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 12/8.

(5) ينظر: لسان العرب لابن منظور: مادة قدر: 5346/5.

(6) سورة القمر الآية 49.

(7) في ب كل شي خلقنا .

(8) ينظر: تاج العروس للزبيدي: 370/13.

(9) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد ابن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (توفي 468 هـ)، هو عالم بالتفسير وأسباب النزول والعربية والتاريخ، وله شعر وصف بأنه رائق. أشهر آثاره: «أسباب النزول»، وله تفاسير الثلاثة: «اليسيط»، «الوسيط»، «الوجيز» سير أعلام النبلاء 18 : 339 رقم 160.

(10) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 229/32.

(11) في ب احدها.

(12) لفظة (تعالى) ساقطة من ب.

تَعَالَى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (1) أي في تلك الليلة المباركة وهي ليلة القدر على الصحيح لا ليلة النصف من شعبان يفرق ويبين (2) وبفصل كل امر حكيم أي محكم لا يستطيع ان يطعن فيه بوجه وانما كانت الليلة المباركة ليلة القدر لا ليلة النصف من شعبان لان الله قال ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ (3) أي القرآن في ليلة مباركة فيجب ان تكون ليلة القدر لئلا يلزم التناقض مع قوله ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (4) وذكر الفخر الرازي وجوها: في تخصيص ان الليلة المباركة هي ليلة القدر لا غيرها. (5) منها ما نقله عن محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن قتادة ان صحف ابراهيم نزلت في اول ليلة من رمضان والتوراة ليست ليالي منه والزيور لثنتي عشرة مضت منه والانجيل لثمان عشرة مضت منه والقران لأربعة وعشرين مضت منه. (6) فالليلة المباركة هي ليلة القدر.

ومنها ان ليلة القدر انما سميت بهذا الاسم لان قدرها وشرفها عند الله عظيم ومعلوم انه ليس قدرها وشرفها بسبب نفس ذلك الزمان لان الزمان شئ واحد في الذات والصفات [9 / و] فَمَتَّعَ كَوْنُ بَعْضِهِ أَشْرَفَ مِنْ بَعْضٍ لِذَاتِهِ، فَتَبَّتْ أَنْ شَرَفَهُ وَقَدْرَهُ بِسَبَبِ أَنَّهُ حَصَلَ فِيهِ أُمُورٌ شَرِيفَةٌ عَالِيَةٌ لَهَا قَدْرٌ عَظِيمٌ وَمَرْتَبَةٌ رَفِيعَةٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ مَنْصِبَ الدِّينِ أَعْلَى وَأَعْظَمُ مِنْ مَنْصِبِ الدُّنْيَا، وَأَعْلَى الْأَشْيَاءِ وَأَشْرَفُهَا مَنْصِبًا فِي الدِّينِ الْقُرْآنُ، لِأَجْلِ أَنَّ بِهِ تَبَتَّتْ نُبُوءَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِهِ ظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَبِهِ ظَهَرَتْ دَرَجَاتُ أَهْلِ السَّعَادَاتِ، وَدَرَكَاتُ أَرْبَابِ الشَّقَاءِ، فَعَلَى هَذَا لَا شَيْءَ إِلَّا وَالْقُرْآنُ أَعْظَمُ قَدْرًا وَأَعْلَى ذِكْرًا وَأَفْحَمُ مَنْصِبًا فَلَوْ كَانَ نَزُولُهُ إِنَّمَا وَقَعَ فِي لَيْلَةٍ أُخْرَى سِوَى لَيْلَةِ الْقَدْرِ، لَكَانَتْ لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ هَذِهِ الثَّانِيَةُ، وَحَيْثُ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ لَيْلَةَ الْقَدْرِ هِيَ الَّتِي وَقَعَتْ فِي رَمَضَانَ، عَلِمْنَا أَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا نَزَلَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ. (7) واعلم ان تقدير الله لا يحدث في تلك الليلة فانه تعالى قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والأرض في الأزل، بل المراد إظهار المقادير للملائكة في تلك الليلة بأن يكتبها في اللوح المحفوظ. (8)

(1) سورة الدخان الآية 4.

(2) لفظة (يبين) غير واضحة في أ

(3) سورة القدر الآية 1.

(4) سورة البقرة الآية 185.

(5) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 229/32.

(6) ينظر: تفسير الطبري: 377/24.

(7) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 652/27.

(8) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 229/32.

الوجه الثاني: (1) ان القدر بمعنى العظمة والشرف وهذا القول محكى عن الزهري (2) كان قال ليلة القدر أي ليلة العظمة والشرف من قولهم لفلان قدر عند فلان أي منزلة وشرف ويَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (3) ثم ان هذا المعنى يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ:

أحدهما: أن يَرَجِعَ ذَلِكَ إِلَى الْفَاعِلِ أَي مَنْ أَتَى فِيهَا بِالطَّاعَاتِ صَارَ ذَا قَدْرٍ وَشَرَفٍ. وثانيهما: إِلَى الْفِعْلِ بِمَعْنَى (المفعول) (4) أَي الطَّاعَاتِ لَهَا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ قَدْرٌ زَائِدٌ وَشَرَفٌ عَالٍ، وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ الْوَرَّاقِ (5) سُمِّيَتْ لَيْلَةُ الْقَدْرِ لِأَنَّهُ نَزَلَ فِيهَا كِتَابٌ ذُو قَدْرٍ، عَلَى لِسَانِ مَلَكٍ ذِي قَدْرٍ، وَلَعَلَّ اللَّهَ إِنَّمَا كَرَّرَ لَفْظَةَ الْقَدْرِ فِي هَذِهِ السُّورَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِهَذَا السَّبَبِ. (6) الوجه الثالث" ان القدر بمعنى الضيق (7) كما في قوله تعالى ﴿فَطَنَّا أَنْ لَنْ نَقْدِرَ﴾ (8) أي ليلة الضيق وذلك لان الأرض تضيق بازدياد مواكب الملائكة فيها. (9)

وان قلت: ان الملائكة (10) جواهر نور رانية لطيفة تتشكل وتتداخل فلا مانع انهم يتشكلون في مواكبها بلا تداخل أظهار لابهتها وعلى انها تتداخل فليس المراد يتداخلها ان يدخلها ان يدخل ملك في اخر بل

(1) في ب (ثانيها).

(2) أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري المدني الإمام: ولد سنة خمسين، وتوفي في رمضان سنة أربع وعشرين ومائة. ينظر: حلية الأولياء: 3 / 360، وتهذيب التهذيب: 9 / 445 - 451.

(3) سورة القدر الآية 3.

(4) المفعول ساقطه من ب.

(5) أبو بكر محمد بن إسماعيل بن العباس البغدادي السُّمَّلي الْوَرَّاقُ سَمِعَ: أَبَاهُ، وَالْحَسَنَ بْنَ الطَّيِّبِ، وَعَمَرَ بْنَ أَبِي غِيْلَانَ، وَأَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ الصُّوفِيَّ، وَمُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدِ الْبَاغْدَدِيِّ، وَالْبَغْوِيِّ. وَعَنْهُ: الذَّارِ قُطَيْبِيُّ، وَالْبَرْقَانِيُّ، وَأَبُو مُحَمَّدٍ الْخَلَّالُ، وَأَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو الْقَاضِي، وَأَبُو مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيُّ وَعِدَّةٌ، وُلِدَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَتِسْعِينَ وَمِائَتَيْنِ.

وَمَاتَ: فِي رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةَ ثَمَانٍ وَسَبْعِينَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ. ينظر: طبقات الصوفية، ص 178.

(6) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 229/32.

(7) ينظر: مفاتيح الغيب: 229/32.

(8) سورة الأنبياء الآية 87.

(9) ينظر: الفروع لابن مفلح: 105/3.

(10) الملائكة: خلق من مخلوقات الله، لهم أجسام نورانية لطيفة قادرة على التشكل والتمثل والتصور بالصور الكريمة، ولهم قوى عظيمة، وقدرة كبيرة على التنقل وهم خلق كثير لا يعلم عددهم إلا الله، قد اختارهم الله واصطفاهم لعبادته والقيام بأمره فلا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يأمرهم، والمادة التي خلق الله منها الملائكة هي النور فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله خلق الله الملائكة من نور) صحيح مسلم برقم 299. وينظر: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، الطبعة الأولى، الناشر وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ، 1 / 123.

بمعنى دخول اجزاء الملك وانضمامه كما ورد ان اسرافيل يتصاغر من خشية الله حتى يصير مثل الوضع أي العصفور كالعهن المنفوش اذا [10 / ظ] ختم. (1)

واختلفوا: في بقاء هذه الليلة وعدم بقائها فمن قال بعدم بقائها يقول ان فضلها كان لاجل نزول القران فيها تلك الليلة وقد انقطع ذلك فهي ليلة معينة عند هذا القائل والصحيح انها باقية واحتج القائل برفعها ايضا بحديث ((خرجت لأعلمكم بليلة القدر فتلاحا أي تخاصما فلان و فلان)) (2) فرفعت ورد بان الذي رفع تعيينها بدليل ان في اخر الحديث نفسه ((وعسى ان يكون أي الرفع خيرا لكم فالتمسوها في العشر الأواخر)) (3) اذ رفعها بالمرة الاخير فيه ولا ينافي معه التماس.

ان قلت: الرفع بسبب الملاحات (4) يقتضي انه من شؤم الملاحات فكيف يكون خيرا.

قلت: هو كالبلاء الحاصل بشؤم معصية بعض العصاة فاذا تلقى بالرضى والتسليم كان خيرا.

ان قلت: فما هو الذي فات بشؤم الملاحات وما هو الخير الذي حصل قلت الفاتت معرفة بينها حتى يحصل غاية الجد والاجتهاد في خصوصها والخير الذي حصل هو الحرص على التماسها حتى يحي ليال كثيرة في الجملة واخفى الله هذه الليلة لأمر:

اولها: الحرص على التماسها كما علمت فقد قالوا اخفى الرب امورا في امور لحكم ليلة القدر في الليالي ليحي جميعها وساعة الاجابة في الجمعة ليدعوا في جميعها والصلاة الوسطى في الصلوات ليحافظ علي الكل والاسم الاعظم في اسمائه ليدعو بالجميع ورضاه في طاعته ليحرص العبد على جميع الطاعات و غضبه في معاصيه لينزجر عن الكل .

(1) ينظر : إحياء علوم الدين: 392/4.

(2) صحيح البخاري باب رفع معرفة ليلة القدر لتلاحي الناس ، رقم الحديث (2023) : 47/3.

(3) أخرجه الدارمي من حديث عباد بن الصامت بلفظ ((قال خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وهو يريد ان يخبرنا بليلة القدر فتلاحا رجلا من المسلمين فقال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: اني خرجت اليكم واريد ان اخبركم بليلة القدر وكان بين فلان وفلان لحاء فرفعت وعسى ان يكون خيرا فالتمسوها في العشرة الأواخر في الخامسة والسابعة والتاسعة)) (باب في ليلة القدر رقم الحديث 1781 ، 2-44، اسناده صحيح ، وأخرجه ابن ابي شيبه في مصنفه بلفظ قريب من هذا (باب العشرة الأواخر من رمضان رقم الحديث 9511 ، 2-324). والبزار في مسنده (مسند عباد بن الصامت رقم الحديث 2680 ، 7-127). وصحيح ابن حبان باب ذكر السبب الذي من اجله انسى رسول الله صلى الله عليه وسلم- ليلة القدر، رقم الحديث (3679) 8-435. وسنن البيهقي الكبرى (باب الترغيب في طلب ليلة القدر رقم الحديث 8333، 4-311)

(4) فتلاحي " بالمهملة. أي: وقعت بينهما ملاحاة، وهي المخاصمة والمنازعة والمشاتمة، والاسم للحاء بالكسر والمد. ينظر: فتح السلام شرح عمدة الأحكام، للحافظ ابن حجر العسقلاني مأخوذ من كتابه فتح الباري: 318/4.

والولي في المؤمنين ليحسن الظن بكل منهم ومجيئ الساعة في الاوقات للخوف منها دائما واجل الانسان عنه ليكون الانسان دائما على اهبة فعلى هذا يحصل ثوابها لمن قامها ولم يعلمها نعم العالم بها اكمل.

ثانيها: كان الله تعالى يقول لو عينت ليلة القدر وانا عالم بتجاسركم على المعصية، فربما دعتك الشهوة في تلك الليلة إلى المعصية فوقعت في الذنب، فكانت معصيتك مع علمك أشد من معصيتك لا مع علمك؛ فلهذا السبب أخفيتها عنك.

روى أنه - صلى الله عليه وسلم-: "دخل المسجد فرأى نائماً، فقال: يا عليُّ نبيه ليتوضأ، فأيقظه عليُّ، ثم قال عليُّ: يا رسول الله إنك سبَّاق إلى الخيرات، فلمَ لم تنبِّهه؟ قال: لأن رده عليك ليس بكفر، ففعلت ذلك لتخف جنايته اذا أوى". (1)

إذا كانت هذه رحمة الرسول [11 / و] - صلى الله عليه وسلم - فما بالك برحمة الرب التي وسعت رحمته كل شي فكأنه يقول: إذا علمت ليلة القدر؛ فإن أطعت فيها اكتسبت ثواب ألف شهر، وإن عصيت فيها اكتسبت عقاب ألف شهر، ودفع العقاب أولى من جلب الثواب. (2)

ثالثها: أن العبد إذا لم يتيقن ليلة القدر فانه يجتهد بالطاعة في جميع ليالي رمضان، على رجاء أنه ربما كانت هذه الليلة هي ليله القدر؛ فيباهي الله تعالى بهذا العبد ملائكته ويقول كنتم تقولون ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (3)

فهذا جده واجتهاده في الليلة المظنونة فكيف لو جعلتها معلومة له فحينئذ ظهر سر (4) (5) قوله تعالى: ﴿إِنْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (6)

قالوا: ويسن لمن علمها ان يكتمها ووجه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث لم يعينها وقد قالوا اعلم الله بكل ما اخفى عنه بل في الحديث (تخلقوا بأخلاق الله) (1) أي الرب جل جلاله قد اخفاها فكذا من رآها.

(1) لم اجد هذا الحديث في كتب الحديث ، ينظر : تفسير مفاتيح الغيب للرازي:229/32.

(2) ينظر : تفسير مفاتيح الغيب للرازي:229/32.

(3) سورة البقرة جزء من الآية 30.

(4) ساقطة من نسخه ب.

(5) ينظر : تفسير مفاتيح الغيب للرازي:229/32.

(6) سورة البقرة الآية 30.

واختلفوا في لزومها ليلة بعينها فقيل: أنها الليلة الأولى قال ابن رزين⁽²⁾ وقال الحسن البصري⁽³⁾ السابعة عشر . وعن انس مرفوعا التاسعة عشر (وقال الحسن أيضا الحادية والعشرون)⁽⁴⁾ (وعن محمد بن اسحاق الحادية والعشرون)⁽⁵⁾ وعن ابن عباس الثالثة والعشرون وعن ابن مسعود الرابعة والعشرون وعن ابي ذر الغفاري الخامسة والعشرون وعن ابي بن كعب وابن عباس وجماعته من الصحابة السابعة والعشرون وهذا هو القول المشهور.⁽⁶⁾ وهذه الليلة كانت صبيحتها وقعة بدر التي اعز الله بها الدين وانزل الله ملائكة فيها مدادا للمسلمين وأيده بعضهم بطريق الإشارة بان عدد كلمات السورة ثلاثون كأيام رمضان وانتفقوا على ان كلمة هي تمام سبعة وعشرين .⁽⁷⁾ ونقل ابن عباس انه قال ليلة القدر تسعة احرف وهي مذكورة ثلاث مرات فتكون السابعة والعشرين.⁽⁸⁾ وروي انه كان لعثمان بن ابي العاص غلام فقال يا مولاي ان البحر يعذب ماؤه ليلة من الشهر قال اذا كانت تلك الليلة فاعلمني فاذا هي السابعة والعشرون من رمضان.⁽⁹⁾ وقيل: انها اخر ليلة من رمضان العتق فيها بقدر ما مضى وما اذ (تراك)⁽¹⁰⁾ (أي)⁽¹¹⁾ اعلمك يا محمد ما ليلة القدر أي ما مقدار شرفها.⁽¹²⁾ يعني ولم تبلغ درايتك غاية فضلها ومنتهى علو قدرها ثم انه تعالى بين [12 / ظ] فضيلتها من ثلاث اوجه:

(1) حديث (تخلقوا بأخلاق الله) : لم أجد حديثاً بهذا اللفظ أو بما في معناه لكن نص العلماء على وجوب التخلق بأخلاق الله، من ذلك قول صاحب تحفة الأحوذى ((على المؤمن التخلق بأخلاق الله والتعلق بأسمائه وصفاته ولذا قال (من وصلها (أي الرحم) وصلته)) أي إلى رحمتي ومحل كرامتي ((ومن قطعها بنته) أي قطعته من رحمتي الخاصة)) ينظر : تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: 29 / 6 .
(2) ابن رزين ، العلاء بن أيوب بن رزين : الإمام المجود الحافظ أبو الفضل الموصلي ، صاحب " المسند " و " السنن " ، توفي سنة 656 هـ ، سير أعلام النبلاء (350/13)

(3) الحسن بن يسار ، يلقب بالبصري، ويدعى تارة: بابن أبي الحسن . وكنيته رحمه الله: أبو سعيد . وأبوه اسمه: يسار ، كان إمام أهل البصرة، ولده بالمدينة، وتوفي في البصرة، (21 - 110 هـ = 642 - 728 م) ينظر: ميزان الاعتدال 245/1 ، وولية الأولياء 131/2 .

(4) ساقطه من نسخه أ

(5) ساقطة من نسخه ب.

(6) ينظر : تفسير مفاتيح الغيب للرازي: 230/32 .

(7) ينظر : لباب التأويل في معاني التنزيل: 451/4 .

(8) ينظر : تفسير مفاتيح الغيب للرازي: 231/32 .

(9) ينظر: فتح الباري : 312/2، و غرائب القرآن و رغائب الفرقان: 536/6 .

(10) في ب ادراك .

(11) ساقطه من أ

(12) ينظر : تفسير الجلالين: 815، و صفة التفاسير: 557/3 .

اولها: قوله ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (1)

ثانيها: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾ (2)

ثالثها: قوله ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ (3) فهذه جمل ثلاثة متتابعة مستأنفة استثنافا بيانيا واقعة في جواب سؤال تقديره وما فضائلها والاستفهام هنا (للتفخيم) (4) و(التعظيم) (5) كأنه لا يحاط بقدرها محال. (6) قال: العلامة الامير قال: سفيان بن عيينة (7) ان كل ما في القرآن من قوله وما ادراك اعلم الله به نبيه صلى الله عليه وسلم وما فيه وما يدرك لم يعلمه به ولما نقل البخاري في صحيحه هذا الكلام عن سفيان تعقبه بعض شراحه بقوله تعالى في حق ابن ام مكتوم (8)

﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَرْكَبُ﴾ (9) (أي واي شي يجعلك داريا بحاله لعله يتطهر من الاثام بما يتلطف منك). (10) واصل ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان جالسا ومعه صناديد قريش يدعوهم الى الإسلام فجاأ ابن ام مكتوم فقال يا رسول الله علمني مما علمك الله لم يعلم تشاغله بالقوم، فكره رسول الله قطعة

(1) سورة القدر الآية 3.

(2) سورة القدر جزء من الآية 4.

(3) سورة القدر الآية 5.

(4) التفخيم لغة: التسمين. واصطلاحا: هو الإتيان بالحرف غليظا يمتلئ الفم بصداه حروفه: حروف الاستعلاء كلها (خص ضغط قظ) وهو صفة لازمة في تلك الحروف، ولكنه في الحروف التي تفخم أحيانا «بشروط» وترقق أحيانا أخرى «بشروط» وهي (اللام والراء والألف) يعد من الصفات العارضة. ينظر: الميزان في أحكام تجويد القرآن: 93.

(5) التعظيم هو التجليل ماخوذ من العظمة، والعظم هو الذي جاوز قدره، وجل حدوده العقول، حتى لا تتصور الاحاطة بكنهه، فيقال رجل عظيم: أي في المجد والأبي، وقد تعظم، ولفلان عظمة عند الناس: أي حرمة يعظم لها، وله معازم. ينظر: لسان العرب 12/409.

(6) ينظر: تفسير مفاتيح الغيب للرازي: 233/32.

(7) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي ثم المكي، ثقة حافظ فقيه إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بآخره وكان ربما دلس لكن عن النقعات، من رؤوس الطبقة الثامنة، وكان أثبت الناس في عمرو بن دينار، مات سنة 98هـ وله إحدى وتسعون سنة. ينظر: تقريب التهذيب: 1 / 245.

(8) ابن أم مكتوم: هو ابن أم مكتوم عبد الله بن زائدة بن الأصم القرشي العامري الأعمى، وقال غيره عبد الله بن قيس بن زائدة ويقال اسمه عمرو، كان قديم الإسلام بمكة وهاجر إلى المدينة، وشهد فتح القادسية وكان معه اللواء يومئذ وقتل شهيدا بالقادسية، وقال الواقدي رجح ابن أم مكتوم من القادسية إلى المدينة فمات ولم يسمع له بذكر بعد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 1 / 299.

(9) سورة عبس الآية 3.

(10) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 286/5.

لكلامه فاعرض عنه فنزلت وكان (رسول الله) ⁽¹⁾ بعد ذلك يكرمه ويقول اذا راه مرحباً بمن عاتبني فيه ربي واستخلفه على المدينة مرتين واوردوا عليه ايضاً. ⁽²⁾

﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ ⁽³⁾ وقد قالوا لم يخرج صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى اعلمه الله تعالى بوقت الساعة وبكل ما اخفى عنه مما يمكن البشر علمه. ⁽⁴⁾ واما التسوية بين علمه وعلم الله تعالى فكفر وضح في محلة. أقول الظاهر أن مراد سفيان إعلام الله تعالى في ذلك السياق نفسه كما هنا، وكما في آية الفارعة وآية ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ ⁽⁵⁾ ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ﴾ ⁽⁶⁾ ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ ⁽⁷⁾ فلا يرد البحث أن قلت يرد ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ ⁽⁸⁾ (فأنه) ⁽⁹⁾ لم يعلم بها في نفس السياق قلت قوله ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ ⁽¹⁰⁾ إعلام بها بانها التي تفرع القلوب.

وقد قال المفسرون: أنه إظهار في موضع (الإضمار) ⁽¹¹⁾ لبيان وصفها انتهى. ⁽¹²⁾

بزيادة ليلة القدر خير من الف شهر .

قال: استأذنا اورد ان هذه المدة لا بد فيها من ليالي قدر فيلزم تفضيل الشيء على نفسه وغيره .

(1) ما بين القوسين ساقطه من أ .

(2) أخرجه الحاكم (المستدرک: 2 / 514) وابن جرير (30 / 32) والترمذي (5 / 432 - ح: 3331) وأبو يعلى (تفسير ابن كثير: 4 / 470) وابن مردويه (فتح القدير: 5 / 386) من طريق يحيى بن هشام عن أبيه عن عائشة به، وإسناده صحيح. وأخرجه الإمام مالك (الموطأ برواية يحيى بن يحيى: 136 - ح: 476) عن عروة مرسلًا به. وينظر: تفسير الرازي 31 / 54، والقرطبي 19 / 211 وما بعدهما، وزاد المسير 9 / 26، والطبري 30 / 50، 51، وابن كثير 4 / 470، وفتح القدير 5 / 382، 383.

(3) سورة الاحزاب جزء من الآية 63.

(4) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني: 18 / 163

(5) سورة الهمزة الآية 5.

(6) سورة البلد الآية 12.

(7) سورة الانفطار الآية 18.

(8) سورة الحاقة الآية 3.

(9) في نسخه أ فانها

(10) سورة الحاقة الآية 4.

(11) الإضمار: إسكان الحرف الثاني، مثل إسكان تاء متفاعلاً ليبقى متفاعلاً، فينقل إلى مستفعل ويسمى: مضمراً، وإسقاط الشيء لفظاً لا معنى، وترك الشيء مع بقاء أثره، والإضمار قبل الذكر جائز في خمسة مواضع: الأول في ضمير الشأن، مثل: هو زيد قائم، والثاني في ضمير رب، نحو: ربة رجلاً، والثالث في ضمير نعم، نحو: نعم رجلاً زيد، والرابع في تنازع الفعلين، نحو: ضربني وأكرمني زيد، والخامس في بدل المظهر عن المضمّر، نحو: ضربته زيداً. ينظر: تاج العروس: 12 / 403، باب ضمير.

(12) زهرة التفاسير: 1 / 450.

وأجيب: بان المراد الف شهر ليس فيها ليلة قدر ولا مورد السؤال من اصله الا لو كان المراد الف شهر من مدح هذه الامه وليس بلانم الا ان يكون هذا مراد الحبيب أي التفضيل على مطلق العدد في ذاته بقطع النظر عن وجود ليلة القدر فيه [13/ و]. والالف قيل المقصود منها مطلق الكثرة .

وقيل: اخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم بإسرائيل عبد الله وجاهد هذه المدة وهي ثلاثة وثمانون سنة وثلاث فكان استقصر أعمار أمته فأعطى ليلة القدر انتهى⁽¹⁾. وحاصل قصة هذا الإسرائيلي كما قال مجاهد انه كان في بني اسرائيل رجل يقوم الليل حتى يصبح ثم يجاهد حتى يمسي فعل ذلك الف شهر فتعجب رسول الله والمسلمون من ذلك فانزل الله هذه الآية أي ليلة القدر لامتك خير من الف شهر لذلك الإسرائيلي الذي عبد الله وجاهد هذه المدة .⁽²⁾

((وروي عن مالك ابن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى أعمار الناس فاستقصر اعمار امته وخاف أن لا يبلغوا من الأعمال مثل ما بلغه سائر الأمم، فقال يا رب جعلت امتي اقصر الامم اعمارا واقلها اعمالا فأعطاه الله ليلة القدر وهي خير من ألف شهر))⁽³⁾ لسائر الأمم. ⁽⁴⁾ وهي من خصائص هذه الأمة، ولا يقال لا بد من تقدير الأمور لغير هذه الأمة أيضاً⁽⁵⁾؛ لأننا نقول اللازم المشترك التقدير الأزلي، وأما إظهار تلك الشؤون في المأ الأعلى على الوجه المخصوص فلا مانع فيه من الخصوص.⁽⁶⁾

(1) أخرج الإمام مالك في موطأه ما في معنى هذا الحديث فقال حدثني زياد عن مالك أنه سمع من يثق به من أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) أرى أعمار الناس قبله أو ما شاء الله من ذلك فكأنه تقاصر اعمار أمته ان لا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم من طول العمر فأعطاه الله ليلة القدر خير من الف شهر) (باب ما جاء في ليلة القدر) رقم الحديث 698، 1-321. وذكره ابن حجر في الفتح في باب من بسط له في الرزق لصلة الرحم 10-416، وكذلك ورد ذكره في عمدة القاري شرح صحيح البخاري في باب فضل ليلة القدر 11-129، وكذلك أورده ابن عبد البر في التمهيد 16-166، وأخرجه ابن عساكر عن مكحول عن الزهري مرسلًا 19-155.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 231/32.

(3) "الموطأ" 1/ 263: ح: 5، كتاب الاعتكاف: باب 6، بإسناد صحيح إلى مالك، قال ابن عبد البر في " الاستدكار " (3/ 416): لا أعلم هذا الحديث يروى مسنداً ولا مرسلًا من وجه من الوجوه إلا ما في " الموطأ " ، وهو أحد الأربعة الأحاديث التي لا توجد في غير الموطأ.

(4) ينظر: فتح القدير للشوكاني: 5/576، اللباب في علوم الكتاب: 20/428.

(5) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): 8/429.

(6) نفس المرجع السابق

وفي هذه الآية بشارة لامة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ان من احيائها فكانه عبد الله ثلاثا وثمانين سنة وأربعة أشهر ومن احيائها كل سنة فكانه رزق العمارة اعمارا كثيرة ، ومن احيى الشهر ليناها بيقين فكانه احيى ثلاثين قدراً. (1)

يُرَوَى أَنَّهُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْإِسْرَائِيلِيِّ الَّذِي عَبَدَ اللَّهَ أَرْبَعَمِائَةَ سَنَةً، وَجَاءَ بِرَجُلٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، (وَقَدْ) (2) عَبَدَ اللَّهَ (تعالى) (3) أَرْبَعِينَ سَنَةً فَيَكُونُ ثَوَابُهُ أَكْثَرَ، فَيَقُولُ الْإِسْرَائِيلِيُّ: أَنْتَ الْعَدْلُ، وَأَرَى ثَوَابَهُ أَكْثَرَ، فَيَقُولُ: لَأَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخَافُونَ الْعُقُوبَةَ الْمُعْجَلَةَ (فَتَعْبُدُونَ) (4) ، وَأُمَّةٌ مُحَمَّدٍ كَانُوا آمِنِينَ لِقَوْلِهِ: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ (5) ثُمَّ إِنَّهُمْ كَانُوا يُعْبُدُونَنِي، فَلِهَذَا السَّبَبِ كَانَتْ عِبَادَتُهُمْ أَفْضَلَ. (6)

وحاصل بيان معنى الآية ان العمل الصالح في ليلة القدر من صلاة وتسييح وغيرها خير من العمل الصالح في الف شهر ليست فيها . (7)

ان قلت: ان من المعلوم ان الطاعة في الف شهر اشق من الطاعة في ليلة واحدة فكيف يعقل استواؤهما؟. (8)

فضلا عن جزية النبي في ليلة القدر على التي في الف شهر. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((اجرك على قدر [14 / ظ] نصبك او (تعبك) (9))) . (10)

واجيب: بان الفعل الواحد قد يختلف حالة في المفضل ألا ترى ان ((صلاة الجماعة تفضل عن صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة)) (1) مع ان صلاة الجماعة قد تنقص عن صلاة المنفرد ألا ترى ان المسبوق

(1) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 232/32.

(2) ساقطه أ

(3) ساقطه من ب

(4) في ب فتعبدون

(5) سورة الانفال جزء من الآية 33.

(6) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 232/32.

(7) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن: 288/5.

(8) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 232/32.

(9) ساقطه من ب

(10) لم اجد هذا اللفظ وانما وجدته، في المستدرک على الصحيحين للحاكم ، عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها في عمرتها: «ان لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك» هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وله شاهد صحيح " :رقم الحديث(1733) 644/1.

الذي لم يدرك الامام الا وهو راع سقط عنه ما فاته (مع الامام) (2) ولا يغتفر ذلك للمنفرد فحينئذ لا يبعد ان تكون الطاعة القليلة في الصورة اكثر ثواباً من الطاعة الكثيرة . (3)
وايضا اذا قلت: لمن يرحم هذا زان فهو قول حسن ولو قلته لنصراني فقفد يوجب التعزير ولو قلته للمحصن فهو يوجب الحد. (4)

فقد اختلفت الاحكام في هذه المواضع مع ان السورة واحدة في الكل بل لو قلته في حق عائشة كان كفر ولذلك قال ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (5) وذلك لان هذا طعن في حق عائشة مع ان النبي قال في شأنها ((خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء)) (6) وطعن في حق صفوان مع انه كان رجلا بدريا وطعن في كافة المؤمنين لأنها أم المؤمنين المولد حق المطالبة بقذف الام وان كان كافرا بل طعن في النبي (صلى الله عليه وسلم) (7) الذي كان اشد خلق الله غيرة بل طعن في حكمة الله اذا لا يجوز ان يترك النبي حتى يتزوج بامرأة زانية ثم القائل بقوله : هذا زان ، فقد ظن أن هذه لفضة سهلة مع أنها أثقل من الجبال ، فقد ثبت بهذا أن الأفعال تختلف آثارها في الثواب والعقاب لاختلاف وجوهها. (8)
قال العلامة الامير: وانما فضلت هذه الليلة على غيرها لما احتوت عليه من مضاعفة ثواب الحسنات وأجابه الدعوات وكثرة النفحات والتجليات ونزول الرحمات وغير ذلك وان تساون حقائق الازمنة والامكنة لكن يفضل الله ما شاء بمشاء. (9) وقد اختلف في المفاضلة بينهما وبين ليلة الاسراء فان هذه شرفت بنزول الكلام وليلة الاسراء راء فيها التكلم جل جلاله (10)، حتى قال بعضهم ليلة الاسراء افضل

(1) صحيح البخاري: باب فضل صلاة الجماعة، رقم الحديث(645) 131/1.

(2) ساقطه من أ

(3) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 232/32.

(4) ينظر: تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: 191/32.

(5) سورة النور: جزء من الآية 15.

(6) قال السخاوي : ذكره في الفردوس بغير إسناد وبغير هذا اللفظ ولفظه خذوا ثلث دينكم من بيت الحميراء وبيض له صاحب مسند الفردوس ولم يخرج له إسنادا) ينظر: تحفة الأوحدي 259/10 كشف الخفاء 449/1.

(7) ما بين القوسين ساقطه من ب

(8) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 232/32.

(9) ينظر: رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام: 625/2.

(10) قال شيخ الاسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوي(335/2) (وَقَدْ اتَّفَقَ أَيْمَةُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى أَنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَرَى اللَّهَ بَعِيْثِهِ فِي الدُّنْيَا وَلَمْ يَنْتَازِعُوا إِلَا فِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً مَعَ أَنَّ جَمَاهِيرَ الْأَيْمَةِ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَرَهُ بَعِيْثِهِ فِي الدُّنْيَا وَعَلَى هَذَا دَلَّتِ النَّتَائِرُ الصَّحِيْحَةُ الثَّابِتَةُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةِ وَأَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ). وقال في موضع اخر(509/6) (وليس في الأدلة ما يقتضي أنه

في حقه و ليلة افضل في حق امته (1). وكذا الخلاف بين الليلتين وبين (ليلة) (2) مولده الشريف (فان) (3) مبدأ كل فضل ومظهر كل تشریف .

قال بعض المحققين: وعلى تقدير تفضيل احدى الليلتين على ليلة القدر فمعناه تفضل خصوص تلك الليلة التي ولد فيها بعينها وخصوص تلك الليلة التي اسرى فيها . (4)

اما نظيرتها من كل عام قليل القدر افضل فلا ثمرة في ذلك باعتبار الحرص على الاعمار وانما هو مجرد معرفة قدر واعتقاد لا حرج فيه [15 / و] انشاء الله انتهى. (5)

تنزل اصله تنتزل قال ابن مالك: وما بتاعين ابتدي قد يقتصر ... فيه على تاكبين العير (6)

الملائكة يعني الى الارض وسبب هذا انهم لما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها وظهر ان الامر بخلاف ما قالوه وتبين حال المؤمنين وماهم عليه من الطاعة والعبادة والجد والاجتهاد نزلوا اليهم ليسلموا عليهم ويعتذروا مما قالوه ويستغفرون لهم لما يروا من تقصير يقع من بعضهم والتعير ينتزل الذي يقتضي المرة بعد المرة يفيد ان الملائكة لا تنزل الى الارض دفعة واحدة لان الارض لا تسع جملتهم لضيقها بل ينزلون فوجا فوجا فمن نازل وصاعد كأهل الحج فأنهم يدخلون (الكعبة) (7) فوجاً فوجاً لأنها لا تسع جملتهم دفعة واحدة (8).

فعن ابي هريرة ((ان الملائكة في تلك الليلة اكثر من عدد الحصى)) (9)

رَأَهُ بَعِيْهِ وَكَأَ ثَبَتَ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَكَأَ فِي الْكُتَابِ وَالسُّنَّةِ مَا يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ بَلْ النُّصُوصُ الصَّحِيْحَةُ عَلَى نَفْيِهِ أَدْلُ؛ كَمَا فِي صَحِيْحِ مُسْلِمٍ {عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: نُوْرٌ أَنَّى أَرَاهُ} (1) ذكر الالوسي في تفسيره (9/8) (عن الجمهور أفضل الليالي حتى ليلة القدر مطلقا، وقيل هي أفضل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى أمته عليه الصلاة والسلام فهي أفضل مطلقا نعم لم يشرع التعبد فيها والتعبد في ليلة القدر مشروع إلى يوم القيامة والله تعالى أعلم.)

(2) ما بين القوسين ساقطه من أ

(3) ما بين القوسين ساقطه من أ

(4) ينظر: الضوء المنير على التفسير: 304/3.

(5) ينظر: حاشية الجمل على شرح المنهج: 3/2، ونهاية الزين، ص 135.

(6) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 160/4، باب فصل في الادغام.

(7) في أ العكبة والصحيح ما اثبتنا في ب.

(8) ينظر: السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير: 568/4.

(9) رواه أحمد 2 / 519، والطيايسي 4 / 277 (2668)، والبخاري كما في "كشف الأستار" (1030)، وابن خزيمة 3 / 332 (2197)،

والطبراني في "الأوسط" 5 / 159 (4937) من طريق عمران القطان، عن قتادة، عن أبي ميمونة عن أبي هريرة: أن رسول الله - صلى

الله عليه وسلم - قال في ليلة القدر: "إنها ليلة سابعة - أو تاسعة - وعشرين، إن الملائكة تلك الليلة في الأرض أكثر من عدد الحصى". هكذا

وفي تفسير الفخر (ان بعض العلماء يخص الملائكة ببعض فرق منهم فعن كعب ان سدرة المنتهى فيها ملائكة لا يعلم عددهم الا الله يعبدون الله ومقام جبريل في وسطها ليس فيها ملك الا (وقد)⁽¹⁾ اعطى الرفاهه و(الرحمة)⁽²⁾ للمؤمنين ينزلون مع جبريل ليلة القدر فلا تبقى بقعة من الارض الا وعليها ملك ساجد أو قائم يدعو للمؤمنين والمؤمنات وجبريل لا يدع أحداً من الناس إلا صافحهم وعلامة ذلك من اقشعر الجلد ورقة القلب وبكاء العين فمن وجد ذلك فهو عازم على مصافحة جبريل له من قال فيها ثلاث مرات لا إله إلا الله غفر له بواحدة ونجاه من النار بواحدة وأدخله الجنة بواحدة وأول من يصعد جبريل حتى يصير أمام الشمس فيبسط جناحين أخضرين لا ينشرهما إلا تلك الساعة من يوم تلك الليلة ثم يدعو ملكاً ملكاً فيصعد الكل ويجتمع نور الملائكة ونور جناح جبريل عليه السلام فيقيم جبريل ومن معه من الملائكة بين الشمس وسماء الدنيا يومهم ذلك مشغولين بالدعاء والرحمة والاستغفار للمؤمنين ولمن صام رمضان احتساباً فإذا أمسوا دخلوا سماء الدنيا فيجلسون حلقاً حلقاً فيجتمع إليهم ملائكة السماء فيسألونهم عن الرجال والنساء فرداً فرداً حتى يقولون ما فعل فلان وكيف وجدتموه فيقولون كان في العام الماضي متعبداً وفي هذا العام [16 / ظ] مبتدع وفلان كان اول مبتدعا وفي هذا العام متعبد فيكفون عن الدعاء للأول ويشغلون بالدعاء للثاني و وجدو فلانا تالياً وفلانا راعا وفلانا ساجد افهم كذلك يومهم وليتهم حتى صعدوا الى السماء الثانية وهكذا يفعلون في كل سماء حتى ينتهوا الى السدرة فنقول لهم السدرة يا سَكَّانِي حَدِّثُونِي عَنِ النَّاسِ فَإِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَإِنِّي أَحِبُّ مَنْ أَحَبَّ اللَّهَ، فَذَكَرَ كَعْبٌ أَنَّهُمْ يَعُدُّونَ لَهَا الرَّجُلَ وَالْمَرْأَةَ بِأَسْمَائِهِمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ، ثُمَّ يَصِلُ ذَلِكَ الْخَيْرُ إِلَى الْجَنَّةِ، فَتَقُولُ الْجَنَّةُ: اللَّهُمَّ عَجِّلْهُمْ إِلَيَّ، وَالْمَلَائِكَةُ، وَأَهْلُ السُّدْرَةِ يَقُولُونَ: آمِينَ آمِينَ انتهى)⁽³⁾ .

وروي ايضا انه اذا كان ليلة القدر تنزل الملائكة وهم سكان سدرة المنتهى ومعهم جبريل ومعه اربعة الوية فينصب لواء على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ولواء على ظهر الكعبة ولواء على ظهر بيت المقدس ولواء على طور سينا ولا يدع بيتاً فيه مؤمن ولا مؤمنة الا دخل وسلم عليه يقول يا مؤمن ويا مؤمنة السلام يقرئك السلام الا على مُدْمَنِ خمر وقاطع رحم واكل لحم خنزير⁽⁴⁾ .

مرفوعاً لا موقوفاً كما ذكر المصنف. قال الحافظ ابن كثير في "تفسيره" 414 / 14: إسناده لا بأس به. وقال الهيثمي في "المجمع" 3 / 175 - 176: رجاله ثقات. وأورده الألباني في "الصحيحة" (2205) وقال: إسناده حسن.

(1) ما بين القوسين ساقطه من أ

(2) في ب الرحه والصحيح ما اثبتنا في أ.

(3) مفاتيح الغيب للرازي: 234/32.

(4) ينظر: الجامع لإحكام القرآن للقرطبي: 137/20.

وعن ((انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان ليلة القدر نزل جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فِي كِتَابَةٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يُصَلُّونَ وَيَسْلُمُونَ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ قَائِمٍ أَوْ قَاعِدٍ يَذْكُرُ اللَّهَ (تعالى) (1)) (2) والروح فيها يجوز ان يرتفع الروح بالابتداء او الجار بعد الخبر وان يرتفع بالفاعلية عطا على الملائكة وفيها متعلق بتنزيل. (3)

والضمير لليلة على كل وعند التنزيل تفتح ابواب السماء كما ورد وبذلك يتحدث الناس عنها ممن يرى بعض ذلك وتسطع الانوار ويحصل نجل عظيم من الملك الغفار حتى قيل تعذب المياه الملحة في البحار ويطلع الله من يشاء ويحجب من يشاء والصحيح ان المراد بالروح هنا جبريل وخص بالذكر لزياده شرفة كان تعالى يقول الملائكة في كفة والروح في كفة. (4) وقيل: ملك اخر عظيم الخلقة. (5)

قال: " بعضهم الروح ملك تحت العرش رجلاه في تخوم الارض السابعة له الف راس كل راس اعظم من الدنيا وفي كل راس الف وجه في كل وجه الف ثم في كل فن الف لسان يسبح الله تعالى بكل لسان الف نوع من التسبيح والتحميد لكل لسان لغة لا تشبه لغة الاخر فاذا فتح افواهه بالتسبيح [17/ و] خرت ملائكة السماء السبع سجداً مخافة ان يحرقهم نور أفواههم وانما يسبح الله غدوة وعشية فينزل في ليلة القدر لشرفها وعلو شأنها فيستغفر للصائمين والصائمات من امة محمد صلى الله عليه وسلم بتلك الافواه كلها الى طلوع الفجر. " (6)

وقيل: طائفة من الملائكة لا تراهم الملائكة الا ليلة القدر وقيل خلق من خلق الله يأكلون ويلبسون ليسوا من الملائكة ولا من الانس ولعلمهم خدام اهل الجنة.

وقيل: عيسى عليه السلام لأنه اسمه ينزل مع الملائكة (7) .

وقيل: القرآن ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ (1) وسمي القرآن روحا لان القلوب تحيي به اي تحصل لها بسبب ما هو مثل الحياة وهو العلم النافع. (2)

(1) ما بين القوسين ساقطه من أ

(2) جزء من حديث شعب الايمان للبيهقي باب في ليلة العيد ويومها 3/343، وفضائل الاوقات للبيهقي باب في فضل العيد 1/318

(3) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب النكتون: 63/11.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 234/32.

(5) ينظر: الجامع لإحكام القرآن: 281/18.

(6) ينظر: السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير: 4/568.

(7) ينظر: روح البيان: 484/10.

وقيل : الرحمة قال تعالى ﴿ وَلَا تَيَأْسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ﴾ (3) على قرأته (من ضم) (4) الرء أي رحمته كأنه يقول الملائكة ينزلون ورحمتي تنزل في اثرهم فيجدون سعادة الدنيا وسعادة الآخرة. (5) واما الروح بفتح الرء فمعناه الفرح. (6)

وقيل: غير ذلك بأذن أي امر ربهم يجوز ان يتعلق بتنزل وان يتعلق بمحذوف على انه حال من المرفوع بتنزل أي متلبسين بأذن ربهم (7).

وانما قال بأذن ربهم . ولم يقل مأذونين للإشارة الى انهم لا يتصرفون تصرفا الا بأذن ربهم جل جلاله من كل امر يجوز في من وجهان:

احدهما: انها بمعنى الباء اي تنزل بكل امر فهي المتعدية . (8)

وقيل: متعلقة بسلام أي سلام من كل امر مخوف وهو لا يتم على ظاهره لان سلام مصدر لا يتقدم عليه معموله وانما المراد انه متعلق بمحذوف يدل عليه هذا المصدر والمعنى ان الملائكة تنزل في تلك الليلة بكل امر قضاه الله في تلك السنة أي من امر الموت [والأجل والرزق وغير ذلك وتسلمه الى مدبرات الامور من الملائكة وهم اسرافيل وميكائيل وعزرائيل وجبريل (9). وعن ابن عباس ان الله يقضى الاقضية في ليلة نصف شعبان ويسلمها الى اربابها ليلية القدر هذا يصح ان يكون جمعا بين القولين (10) . وقال: الزمخشري قيل: ان ابتداء الاستنساخ من اللوح المحفوظ في ليلة النصف من شعبان ويقع الفراغ في ليلة القدر فتدفع نسخه الارزاق الى ميكائيل ونسخه الحروب والزلازل والصواعق والخسف الى جبريل ونسخه الاعمال الى اسماعيل صاحب سماء الدنيا ونسخه المصائب الى ملك الموت (11) .

(1) سورة الشورى الآية: 52.

(2) ينظر: جامع البيان للطبري: 541/20.

(3) سورة يوسف الآية: 87.

(4) ما بين القوسين ساقطه من ب.

(5) ينظر: شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف: 4.

(6) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 234/32.

(7) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 5317/1.

(8) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: 383/8.

(9) ينظر: الدر المصون: 64/11.

(10) لم اجد هذا الحديث في كتب الحديث ، ينظر: الجامع لإحكام القرآن: 230/20، والسراج المنير: 565/4.

(11) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي ط احياء التراث: 274/4.

ان قلت: جاء في حديث ابن مسعود الوارد في الصحيحين وغيرهما ان كلا من رزق الشخص واحد يكتب وهو في بطن امه⁽¹⁾.

قلت: لعل ما يكتب من ذلك وهو في بطن امه هو ان رزقه في عمره او بعضه متسع [18/ظ] او غير متسع وانه او بعضه حلال او حرام واما الذي ينسخ في ليلة النصف ويقع الفراغ والتسليم ففيه ليلة القدر فهو قدر ما يرزق كل يوم وليلة من تلك السنة وصفته ومن اين يكتب وقد يقال ان ذلك يكتب وهو في بطن امه ايضا . ولكن لا يعلمه ميكائيل الا بعد كتبه في ليلة النصف . واما ما يكتب من اجله وهو في بطن امه فهو ان قدره كذا . والذي يكتب لعزرائيل في عام الكتب هو تعيين العام الذي يموت فيه والوقت الذي يقبض روحه فيه مع الاذن له في قبض روحه . وكذا يقال ايضا فيما يكتب من عمل الشخص . وذلك لان ما يكتب من عمله وهو في بطن امه ان عمل في مدة عمره صالح او غير صالح او بعضه صالح ويعين ذلك الوقت ام لا او بعضه غير صالح كذلك . واما ما يكتب في عام الكتب فهم اشخاص ما يعمل في ذلك العام صالح او غير صالح . او يعمل في بعضه معيناً من اشخاص الاعمال الصالحة . وما يعمل في باقيه معيناً من اشخاص الاعمال غير الصالحة مع علم ملك الاعمال وهو اسماعيل بذلك . وليس المراد كما سبق ان تقدير الله لا يحدث الا في تلك الليلة . لان تعالى قدر المقادير في الازل قبل خلق السموات والارض . بل المراد اظهار تلك المقادير للملائكة⁽²⁾ .

وقرى شاذاً من كل امرء أي من اجل شأن كل انسان وما قدر له.⁽³⁾

(سلام هي) فيه وجهان:

(1) أخرجه البخاري في الخلق: باب ذكر الملائكة 303/6 رقم ((3208)) وفي الأنبياء: باب خلق آدم ونزيبته 363/6 رقم ((3332)) وفي القدر: 477/11 رقم ((6594)) وفي التوحيد: باب قوله تعالى ((ولقد سبقت كلمتنا 440/13 رقم ((7454)) ومسلم في القدر: باب كيفية الخلق الآدمي 2036/4 رقم ((1)) من طرق عن الأعمش به. ولفظه عند البخاري: ((إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلظ، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أم سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار)).

(2) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي: 229/32.

(3) قال ابن الجوزي في زاد المسير (473/4)، قرأ ابن عمر، وابن عباس وأبو العالبي، وأبو عمرو الجوني «من كل امرئ» بكسر الراء وبعدها همزة مكسورة منوثة، وبوصل اللام من غير همز. ولهذه القراءة وجهان: أحدهما: من كل ملك سلام. والثاني: أن تكون «من» بمعنى «على» تقديره: على كل أمر من المسلمين سلام من الملائكة، كقوله عز وجل: وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا والقراءة الموافقة لخط المصحف هي الصواب. ويكون تمام الكلام عند قوله عز وجل «من كل أمر» ثم ابتداء فقال عز وجل: سلام هي أي: ليلة القدر سلام. وقال الطبري في تفسيره (260/30) ولا أرى القراءة بها جائزة، لإجماع الحجة من القراء على خلافها، وأنها خلاف لما في مصاحف المسلمين.

احدهما: ان هي ضمير الملائكة (وسلام) بمعنى تسلم أي الملائكة ذات تسليم على المؤمنين . فقد قيل انهم يسلمون تلك الليلة على كل مؤمن ومؤمنة ويستغفرون لهم تداركا لقولهم **چ پ پ ن ن ن ن چ** (1) كما تقدم. (2)

وقال **الثعالبي**: أي تسليم الملائكة على اهل المساجد من حين تغيب الشمس الى ان يطلع الفجر يمرون على كل مؤمن ويقولون السلام عليكم ايها المؤمن. وقيل سلام الملائكة بعضها على بعض فيها . (3) **والثاني**: ان الضمير ليلة القدر سلام بمعنى سلامة أي ليلة الغفران سلامة من كل شيء مخوف ويجوز على كل من التقديرين ان يرتفع سلام على انه خبر مقدم وهي مبتداء مؤخر وهذا هو المشهور وقد تقدم ان بعضهم لجعل الكلام تاماً على قوله بأذن ربهم ويعلق من كل امر بما بعده أي ليلة القدر سلام أي سالمة من كل امر مخوف لا شر فيها ولذلك قال الضحاك لا يقدر الله في تلك الليلة او السلامة وفي سائر الليالي يقضي بالبلاء والسلامة(4).

وقيل: هي سلام أي ذات سلامة من ان يؤثر فيها شيطان في مؤمن او مؤمنة ولذا قال مجاهد هي ليلة سالمه لا يستطيع الشيطان ان يعمل فيها سوءاً ولا اذى حتى مطلع الفجر متعلق بتنزيل او سلام وفيه] 19 / ظ [اشكال المفصل بين المصدر ومعموله بالمبتدأ الا ان يتوسع في الجار. (5) (قراء الكسائي(6) من السبع مطلع بكسر اللام والباقون بفتحها والفتح هو القياس) (7) وما بعد حتى داخل حكماً فيما قبلها فقد ورد كما في الدر المنثور ان يومها في الفضل كليلتها(8). (وان الشمس تطلع كل يوم بين قرني شيطان الا صبيحة ليلة القدر)(9)

(1) سورة البقرة جزء من الآية 30.

(2) ينظر: الدر المصون: 64/11.

(3) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 285/10، وهو قول الشعبي ومنصور بن زاذان.

(4) ينظر: تفسير اللباب لابن عادل: 5317/1.

(5) ينظر: الجامع لإحكام القرآن: 134/20.

(6) الكسائي : هو أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، كوفي نزل بغداد وأدب محمد بن الرشيد، وهو إمام أهل الكوفة في النحو والقراءة، وأستاذ الفراء والأحمر والكسائي قليل الشعر، وهو أحد القراء السبعة توفي سنة 189 للهجرة ينظر : الوفيات لابن قنفذ 4 / 1.

(7) ينظر: السبعة في القراءات: 693/1، و الحجة للقراء السبعة: 427/6.

(8) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور: 566/15.

(9) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري: 134/11. وفتح السلام شرح عمدة الأحكام: 294/4.

وتكون صافيه نقيه ولا ينافيه (تصفيد) (1) الشياطين في رمضان كما توهم او قد تطلع بين قرنين وهو مصفد على تسليم عموم التصفيد على حقيقته والله اعلم (2). خاتمه
 نسئل الله حسنها ذكر العلامة الامير ناقلا عن الخطيب (3) في تفسيره عن ابي الحسن الشاذلي (4) كيفية لمعرفة ليلة القدر فقال ان كان اول (5) رمضان الاحد فتكون ليلة تسع وعشرين او الاثنتين فأحدى وعشرون ثم استعمل الترقى والتدلي في الايام فالثلاثاء سبع وعشرون والاربعاء تسع وعشرون والخميس خمسة وعشرون والجمعة سبع وعشرون والسبت ثلاثة وعشرون (6) انتهى.
 ورد في الحديث (ان من احسن ما يدعى به في تلك الليلة العفو والعافية) (7) فان العافية المعافاة مما يكره في الدين والدنيا والاخرة .

وورد (من صلى المغرب والعشاء في جماعة فكأنما قام شطر الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما قام شطرة الاخر) (8)

وينبغي لمن شق عليه طول القيام أن يتخير ما ورد في قراءته كثرة الثواب كآية الكرسي فقد ورد (أنها أفضل آية في القرآن) (9) وكالثلاث أو الآيتين من آخر سورة البقرة، فقد ورد (من قام بهما في ليلة كفتاه) (10) وكسورة إذا زلزلت ورد (أنها تعدل نصف القرآن) (11) وكسورة الكافرون أنها (تعدل ربع

(1) أي شدت بالأصفا وهي الأغلال وهو بمعنى سلسلت ، و عجيزهم عن الإغواء وتزيين الشهوات: فتح الباري:4/411.

(2) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير:5/473، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:15/98.

(3) هو شمس الدين محمد بن احمد الشريبي المصري المعروف بالخطيب الشريبي الفقيه الشافعي توفي سنة(977هـ) ينظر: شذرات الذهب:8/384.

(4) هو علي بن محمد بن محمد بن وفاء، ابو الحسن القرشي الانصاري الشاذلي متصوف اسكندري الاصل مولده ووفاته بالقاهرة سنة (807هـ) ينظر الاعلام:7/5.

(5) الضمير عائد على شهر رمضان.

(6) ينظر: تفسير الخطيب الشريبي 4/655، وقد عزا الخطيب هذا القول لعبد الله بن مسعود ، وليس لأبي الحسن الشاذلي.

(7) سنن النسائي الكبرى 6/219، رقم الحديث(10714)

(8) صحيح مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة رقم الحديث (656)،1/454.

(9) صحيح مسلم :كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة ، رقم الحديث(810)،1/454.

(10) صحيح البخاري باب فضل سورة البقرة رقم الحديث(5008) 6/188.

(11) المستدرک على الصحيحين، رقم الحديث(2078) باب ذكر فضائل سور:1/754، هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

القرآن⁽¹⁾ والإخلاص (تعدل ثلث القرآن)⁽²⁾ ويس ورد (أنها قلب القرآن)⁽³⁾ وأنها لما قرأت له⁽⁴⁾ ، وبكثير من الاستغفار والتسبيح والتحميد والتهليل وأنواع الذكر والصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويدعوا بما أحب لنفسه ولأحبائه أحياءً وأمواتاً، ويتصدق بما تيسر له.⁽⁵⁾

وينبغي ان يكثر من دعاء الكرب وهو لا اله الا الله الحليم الكريم سبحانه الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم . فقد ورد ان من قال ثلاث مرات كان كمن ادرك ليلة القدر.⁽⁶⁾ فينبغي الاتيان بذلك كل ليلة وينبغي ايضا ان يحفظ جوارحه عن المعاصي والشهوات هذا هو الاحياء الذي يغفر [20/ و] به ما تقدم من ذنبه لا انواع اللهو واللعب .

فقد ذكر العلامة جهوري⁽⁷⁾ عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي بعثني بالحق نبيا لقد اخبرني جبريل عن اسرافيل عن رب العزة انه قال وعزتي وجلالي وجودي

(¹) سنن الترمذي: رقم الحديث(2894) باب ما جاء اذا زلزلت: 16/5، قال أبو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يمان بن المغيرة.

(²) المستدرک على الصحيحين: 754/1، رقم الحديث بلفظ) اذا زلزلت تعدل نصف القرآن، وقل يا أيها الكافرون ربع القرآن ، وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن) قال الذهبي في التلخيص بهامش المستدرک : هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه.

(³) مسند الامام احمد : 26/5، رقم الحديث(20315) واسناده ضعيف.

(⁴) إشارة إلى حديث رواه معقل بن يسار رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "ويس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرة إلا غفر له اقرؤها على موتاكم" والحديث أخرجه النسائي في السنن الكبرى واللفظ له، باب (ما يقرأ على الميت)، حديث رقم(10914)(265/6) والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (511)(220/20) وما ورد في يس من (أنها لما قرئت له) هو حديث قال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة ص(390) (لا أصل له بهذا اللفظ) وقال العجلوني في كشف الخفاء(2/390) نقلاً عن القاضي زكريا في حاشية البيضاوي : (موضوع)، وقد ورد بلفظ : (الفاتحة لما قرئت له) قال بدر الدين الزركشي في اللآلئ المنيرة ص ٤٦ : أخرجه البيهقي بإسناده في شعب الإيمان، وأصله في الصحيح.

(⁵) ينظر: تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: 201/32.

(⁶) أخرجه مسلم بلفظه في الكنى والأسماء المؤلف: أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدوالي الرازي (المتوفى: 310هـ) المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت/ لبنان، الطبعة: الأولى، (1421 هـ - 2000م): 509/2، باب من كنيته ابو خالد اسلم مولى عمر رقم الحديث(924) وعن طريق الزهري مرسلًا وابن عساكر في تاريخ دمشق باللفظ نفسه والطريق نفسه في 19-155، وذكره صاحب كنز العمال تحت رقم 3867، 2-100.

(⁷) محمد بن أحمد بن محرم بضم الميم وبالحاء المهملة وكسر الراء أبو عبد الله الجهوري الأصبهاني معروف، روى القراءة عن ابراهيم بن وكيع وسمع الحارث بن أبي أسامة وغيره، روى القراءة عنه محمد بن يحيى بن مندة. ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 121/3.

ومجدي وارتفاعي في مكان من احبي ليلة القدر من عبادي غفرت له ذنوبه ولو كان مصراً على الكبائر (1).

وقال: عليه الصلاة والسلام والذي بعثني بالحق نبيا لقد اخبرني جبريل عن اسرافيل عن رب العزة انه قال من احبي ليلة القدر قضى الله الف حاجة وان كان قدر الله عليه الشقاوة حوله سعيدا.

نسئل الله العظيم من فضله العظيم ان يعافينا ويعفو عنا ويحفظنا من جميع الاهوال ويحول حالتنا الى احسن حال ويبلغنا كل الآمال ولا يفضحنا يوم الزحف والزلازل بحرمة سيدنا محمد حبيب ذي العزة والجلال .

وكان الفراغ من تأليفه يوم الاحد ثاني يوم من رمضان سنة (1250) الف ومائتين وخمسين على يد جامعة محمد الابراشي غفر الله له ولوالديه وللمسلمين اجمعين وكان الفراغ من نقلها يوم الاحد المبارك الموافق خمسه عشر خلت من صفر الخير سنة (1282) الف ومائتين واثنين وثمانين من الهجرة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم [(2)] [21 / ظ]

المصادر والمراجع:

1. الإتيقان في علوم القرآن – جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، (ت 911 هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية للكتاب.
2. إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) الناشر: دار المعرفة – بيروت.
3. أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ – 1998 م.

(1) لم اجده بهذا اللفظ بعد البحث في جميع كتب التفسير والحديث والنت، وانما وجدته بهذا اللفظ ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا كان ليلة القدر نزل جبريل عليه السلام في كعبة من الملائكة يصلون على كل عبد قائم أو قاعد يذكر الله عز وجل، فإذا كان يوم عيدهم، يعني يوم فطرهم، باهى بهم ملائكته، فقال: يا ملائكتي ما جزاء أجبر وفي عمله؟، قالوا: ربنا جزاؤه أن يوفى أجره، قال: ملائكتي عبيدي وإمائي قضوا فريضتي عليهم، ثم خرجوا يعجون إلي بالدعاء، وعزتي وجلالي وكرمي وعلوي وارتفاع مكاني لأجيبهم، فيقول: ارجعوا فقد غفرت لكم وبلدت سيئاتكم حسنات، قال: فيرجعون مغفورا لهم ". أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (343/3)، رقم (3717) وأصرم بن حوشب متروك الحديث.

(2) سقط طويل من نسخه ب من (والأجل والرزق وغير ذلك وتسلمه..... وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم)

4. الأساس في السنة وفقهها ، القسم الأول :السيرة النبوية ،سعيد حوى، مصر الطبعة الثالثة 1995م ، دار السلام للطباعة والنشر .
5. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر دار الجيل بيروت 1412، ط الأولى تحقيق محمد علي البجاوي .
6. أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، الطبعة الأولى، الناشر وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.
7. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.
8. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (ت739هـ)، شرح وتعليق وتنقيح: د. محمد عبد المنعم الخفاجي، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط5، 1983م.
9. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ناشر دار المعرفة، بيروت، 1391.
10. تاريخ الخلفاء، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة السعادة - مصر (1371هـ- 1952م)، ط1، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد .
11. التحرير والتنوير - الطبعة التونسية: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ) دار النشر: دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م.
12. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، تأليف: محمد بن عبد الرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري ابو العلا، دار الكتب العلمية، بيروت.
13. التعريفات ، للشريف الجرجاني ، علي بن محمد بن علي السيد الزين ابو الحسن الحسيني الجرجاني الحنطي المتوفى سنة 816 ، دار الفكر للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ، 1419 هـ - 1998.
14. تفسير الجلالين: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: 864هـ) وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: 911هـ)الناشر: دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى.
15. تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل : علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار النشر: دار الفكر - بيروت / لبنان -1399 هـ /1979 م.

16. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (224-310هـ)، دار الفكر - بيروت، 1405، عدد الأجزاء: 30.
17. تفسير سورة القدر، للأمام محمد بن محمد بن احمد الامير المالكي، تحقيق: د سليمان بن عبدالله جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض، (1432هـ) مكتبة الملك فهد.
18. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة): محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ) المحقق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
19. تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: الشيخ العلامة محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، الناشر: دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
20. تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الرشيد، سوريا، 1406، 1986، الطبعة الأولى، تحقيق محمد عوامة .
21. تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ.
22. الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/2، 1384هـ-1964م.
23. حاشية الجمل على شرح المنهج، تأليف: الشيخ أبي زكريا الانصاري، بيروت، دار احياء التراث العربي .
24. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (المُسَمَّاة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي) المؤلف: أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي، دار النشر: دار صادر - بيروت.
25. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسَمَّاة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: 1069هـ) دار النشر: دار صادر - بيروت.

26. حاشية الشَّهابِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ، الْمُسَمَّاةُ: عَنَايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: 1069هـ) دار النشر: دار صادر - بيروت: 383/8.
27. حاشية محي الدين شيخ زاده، محمد بن مُصلح الدين القوجوي الحنفي المتوفى سنة 951هـ، على تفسير القاضي البيضاوي المتوفى سنة 685هـ، ضبطه وحصصه وخرَّج آياته محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ-1999م.
28. الحاوي للفتاوي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، عام النشر: 1424 هـ - 2004 م.
29. الحجَّة في القراءات السبع - أبو عبد الله الحسين بن أحمد المعروف بابن خالويه (370 هـ) ، تحقيق : عبد العال سالم مكرم ، دار الشروق ، الطبعة الثانية 1397 هـ - 1977 م .
30. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي (ت 1335هـ)، حققه ونسقه وعلق عليه حفيده: محمد بهجة البيطار - من أعضاء مجمع اللغة العربية، دار صادر، بيروت، ط، الثانية، 1413هـ.
31. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون؛ أحمد بن يوسف السمين الحلبي (ت 756هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط - دمشق، ط1، 1406هـ.
32. الدر المنثور في التفسير بالمأثور : للإمام جلال الدين السيوطي ، ت 911هـ ، طبعة جديدة صححها وخرج أحاديثها الشيخ نجت نجيب ، تقديم عبد الرزاق المهدي ، الطبعة الاولى ، بيروت - لبنان ، 1421هـ - 2001م.
33. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة تأليف أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني تحقيق محمد عبد المعيد خان مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ط2 حيدر آباد الهند 1392هـ.
34. الرازي مفسراً - تأليف: د. محسن عبد الحميد. الطبعة الأولى، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1974م.
35. روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي ، المولى أبو الفداء (المتوفى: 1127هـ) الناشر: دار الفكر - بيروت.
36. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني/ للامام المفسر ابي الفضل شهاب الدين الاوسى ت 1270هـ/ طبعة دار الطباعة المنيرية- دار الفكر- بيروت- لبنان/ بلا ط/ سنة 1994م.

37. رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام: أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي، تاج الدين الفاكهاني (المتوفى: 734هـ) تحقيق ودراسة: نور الدين طالب، الناشر: دار النوادر، سوريا، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
38. زهرة التفاسير: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (المتوفى: 1394هـ) دار النشر: دار الفكر العربي.
39. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: 977هـ) الناشر: مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، عام النشر: 1285 هـ.
40. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (384-458هـ)، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، 1414هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 10، مح: محمد عبد القادر عطا.
41. سير إعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، (748-673)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، بيروت.
42. شذرات الذهب في أخبار من ذهب : لأبن العماد عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي (ت 1089 هـ) - دار الكتب العلمية .
43. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي (المتوفى: 900هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1998م.
44. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى: 1122هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1417هـ - 1996م.
45. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى: 1122هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1417هـ - 1996م: 388/1.
46. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد عبد الباقي ابن يوسف الزرقاني (ت: 1122هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، 1411هـ، ط: الأولى، عدد الأجزاء: 4.

47. شَرَحَ الشفا بتعريف حقوق المصطفى - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، للقاضي أَبِي الْفَضْلِ عِيَّاض بن موسى بن عِيَّاض اليَحْصَبِي السَّبْتِي ، (ت 544هـ) ، شَرَحَ الإمام الهمام الملا علي القاري ، (1014هـ) دَارَ الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ ، بَبْرُوتَ ، لَبْنَانَ ، بلا تاريخ .
48. شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف: شمس الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (المتوفى: 855هـ) الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر الطبعة: الثالثة، 1379 هـ - 1959 م.
49. صحيح البخاري أو المسمى (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن أسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت 1407هـ - 1987م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. ديب البغا.
50. صحيح السيرة النبوية المسماة السيرة الذهبية، محمد بن رزق بن طرهوني، المجلد الاول بدء أمر اسماعيل البعثة الحواشي(1-400) دار ابن تيمية للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الاولى(1410هـ)
51. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، دار أحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.
52. صفوة التفسير، المؤلف: محمد علي الصابوني، الناشر: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م.
53. الضوء المنير على التفسير، من كتب ابن القيم، جمعه علي الصالح، الناشر مؤسسه النور للطباعة، الرياض.
54. طبقات الشافعية الكبرى تأليف عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط2 مصر 1413هـ.
55. طبقات الصوفية، تأليف: أبو عبد الرحمن السلمي، دار الكتب العلمية، ط2003.
56. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تأليف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت .
57. غرائب القرآن و رغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 850هـ) المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ.

58. فتح الباري شرح صحيح البخاري :للامام احمد بن علي بن حجر العسقلاني، 773هـ- 852 هـ ، منشورات محمد علي بيضون ، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية 1418هـ- 1997م .
59. فتح السلام شرح عمدة الأحكام، للحافظ ابن حجر العسقلاني مأخوذ من كتابه فتح الباري جمعه وهذبه وحققه: أبو محمد عبد السلام بن محمد العامر.
60. فتح السلام شرح عمدة الأحكام، للحافظ ابن حجر العسقلاني مأخوذ من كتابه فتح الباري، جمعه وهذبه وحققه: أبو محمد عبد السلام بن محمد العامر.
61. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، ت 1250هـ ، حققه وخرج احاديثه د. عبدالرحمن عميرة ، الطبعة الثالثة ، دار الوفاء 1426هـ - 2005م)
62. الفروع، محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، ت (762 هـ) تحقيق: أبو زهراء حازم القاضي (ط1 دار الكتب العلمية-بيروت 1418).
63. القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي ، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
64. كتاب السبعة في القراءات : أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي، دار النشر ، دار المعارف - القاهرة الطبعة الثانية 1400، تحقيق : د. شوقي ضيف.
65. الكشف والبيان عن تفسير القرآن: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ) تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1422، هـ - 2002 م.
66. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ) المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
67. الكنى والأسماء المؤلف: أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي (المتوفى: 310هـ) المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت/ لبنان، الطبعة: الأولى، (1421 هـ - 2000م) .

68. الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري ، تأليف: الإمام مسعود بن محمد الكرمانى (ت786هـ) ، دار إحياء التراث العربى - بيروت - لبنان ، ط2/1401هـ - 1980م.
69. لَبَاب التَّوِيل فِي مَعَانِي التَّنْزِيل: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشَّيْخِي أَبُو الحَسَنِ، المعروف بالخازن (المتوفى: 741هـ)المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1415 هـ.
70. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ.
71. مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة طبعة جديدة، 1415 - 1995، تحقيق: محمود خاطر.
72. المستدرک علی الصحیحین للإمام محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1/ 1411هـ - 1990م.
73. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغ: محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : 510هـ) المحقق : عبد الرزاق المهدي ، الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ.
74. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت 1408هـ)، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
75. مغني اللبيب عن كتب الأعراب: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ)المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، 1985.
76. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ .
77. من أسرار التنزيل: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)دار النشر: دار المسلم - جمهورية مصر العربية، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا.
78. المواقف : عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ، الناشر : دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ، 1997، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة.

- 79.الميزان في أحكام تجويد القرآن: فريال زكريا العبد، الناشر: دار الإيمان - القاهرة.
- 80.نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، محمد بن عمر بن علي بن نووي الجاوي أبو عبد المعطي، دار الفكر-بيروت ، الطبعة : الأولى.
- 81.نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت، ط الاخيرة، 1404هـ/1984م.
- 82.هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت 1399هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- 83.الوفيات المؤلف: محمد بن رافع السلامي أبو المعالي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1402، ط: الأولى، تحقيق: صالح مهدي عباس ، د. بشار عواد معروف(جامع التراث).



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

أثر الاستفهام في البنى التركيبية في سورة الأنعام "دراسة سياقية دلالية"

د. حسين عبد الله الموساي

استاذ اللغة العربية المساعد - كلية التربية - جامعة إقليم سبأ - مأرب

الملخص

4

هذا البحث يعالج أدوات الاستفهام الواردة في سورة الأنعام، وسيقوم بحصرها، والوقوف عند كل أداة من أدوات الاستفهام: يوضح مدلولها، وأثرها في بناء تركيب الآية وقيمتها في السياق، مع الإشارة إلى القيم الجمالية التي يضيفها الاستفهام في نسق الآية الكريمة.

وقد ورد الاستفهام في السورة الكريمة في أربع وثلاثين آية، موزعاً على ثلاثة وأربعين تركيباً.

وسيجري تقسيم محاور هذا البحث انبثاقاً من طبيعة البنيتين: الحضورية والموضوعية للاستفهام في هذه السورة الكريمة، منطلقاً من استيعابي للدلالة التي يحملها، ومستفيداً مما قاله المفسرون الذين أولوا جزءاً من اهتمامهم بالجوانب السياقية والتركيبية والدلالية والبلاغية في القرآن الكريم، نحو: الزمخشري والمسعودي والرازي قديماً، والآلوسي وابن عاشور حديثاً.

Conclusion

The study investigates the interrogative marks in Surat Al- Ana'm (Al – Ana'm Sura). It lists the them and examine each one. It highlights their structural and contextual significance in Surat Al- Ana'm verses. Besides, it points out the aesthetic values that these marks add to the coherence and harmony of the verse. It is worth mentioning that The integrative marks occur thirty-three times in Surat Al- Ana'm distributed to forty-three structures.

To carry out the research, the study uses the objective structural theory. The choice is a result of full understanding of the its relativeness and significance, benefiting from what the interpreters of the Holy Quran said about the contextual, structural, symbolic and figurative sides of the Holy Quran such as Al-Zumakshery, Al Masua'dy and the Razy in the past, and Aal-Alusy and Ibn Ashoor recently.

مقدمة:

القرآن الكريم بيّن واضحاً ومحيطاً بكل شيء من القضايا الحياة وحركتها من أوامر ونواهٍ، يُبين للمؤمنين ما يسكن قلوبهم، وللمريدين ما يقوي رجاءهم، وللمحسنين ما يهيج اشتياقهم، وللمشتاقين ما يثير لواعج أسرارهم. وهو: البين إعجازه حتى لا يُعارض، والمبين الحق من الباطل حتى لا يشكلا، والمبين الحلال من الحرام حتى لا يشتبهها⁽¹⁾. وكما أنه لا تفنى عجائبه، فسيظل البحث القرآني كذلك لا تنتضي سبائبه، ولا تضيق بالدارسين مذاهبه، على رغم كثرة الدراسات والمؤلفات والأبحاث التي حررت في النص القرآني.

- دافعي لكتابة هذا البحث وسبب اختياري إياه: الإسهام في خدمة القرآن؛ فهو كلام الله الكريم: خدمته شرف، والنظر فيه عبادة، والكتابة فيه صدقة جارية.

لذا سأحاول ببضاعة مزجاة أن أمد إلى ذلك بسبب، فأعرج على أساليب الاستفهام في سورة الأنعام من غير مكث ولا عجل.

- يهدف هذا البحث إلى الآتي:

1- الماوردي البصري، أبو الحسن، النكت والعيون، 5/3.

1. استكناه دلالات الاستفهام في سورة الأنعام.
2. الإشارة إلى أثر الاستفهام في ترابط التركيب في الآيات التي يرد فيها.
3. إيضاح وظيفة الاستفهام في استقامة السياق القرآني في المواطن التي يرد فيها.
4. بيان بعض الملامح الجمالية التي أضفاها الاستفهام على التعبير في صميم الآي الكريم؛ فالقرآن الكريم فضلاً عن كونه كتاب هداية وتشريع تشكل نصوصه قيمة أدبية لسانية مكتنزة بالفن مشعة بالجمال، يجد فيها من يبحث عن جمال الأسلوب بغيته، ومن يعشق رشاقة اللفظ طلبته، كيف لا وهو تنزيل من حكيم حميد!!؟
وسينقسم هذا البحث إلى محورين:

المحور الأول: يقتصر على المواطن التي وردت فيها استفهامات مفردة في السورة الكريمة.

المحور الثاني: وينضوي تحته الآيات التي حوت أكثر من أداة استفهام.

منهجية البحث: المنهج الوصفي التحليلي هو الأنسب لطبيعة هذا الموضوع.

إجراءات البحث: سأطلق في ثنايا المحورين السابقين من البنية الموضوعية التي يحملها الاستفهام، معتمداً صريح الدلالة التي يحملها، أو مما يغلب فيها ذلك، مستفيداً مما قاله المفسرون والبلاغيون الذين شرحوا المعاني والدلالات المتعلقة بالجوانب السياقية والتركيبية والدلالية والبلاغية في القرآن الكريم، نحو: الزمخشري والمسعودي والرازي قديماً، والآلوسي وابن عاشور حديثاً، وتام حسان من المعاصرين، وذلك لاستكناه دلالات الاستفهام في سورة الأنعام، والإشارة إلى أثره في ترابط التركيب في الآيات، وإيضاح وظيفته في استقامة السياق القرآني في المواطن التي يرد فيها، وبيان بعض الملامح الجمالية التي أضفاها على التعبير القرآني في مواطن وروده.

وتحسن الإشارة في هذه المقدمة إلى أن الاستفهام في الموطن الواحد كثيراً ما تتنوع دلالاته وتتداخل، وأحياناً يأتي "متشابكاً لا يمنح معناه بسهولة، ولا يهب نفسه ببسر، بل تستنفد معانيه تفاسير عدة، وهو متمثل في كل تفسير"⁽¹⁾، وقد واجه هذه القضية المفسرون والبلاغيون قديماً وحديثاً، إلا أنه قد يكون للباحث رأي مستقل في بعض المواطن، ينبثق من غاية هذا البحث وزاوية الاهتمام المحصورة في

1. مجري، سعيد حسن (1997م)، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ص 179.

البينيتين: (السياقية، والدلالية)، كل ذلك مع عدم غفلتنا عن قدسية النص القرآني، والوقوف فيه حيث يجب التوقف.

توطئة:

اقتضت مواقف الرفض والإعراض من المشركين أسلوب الحوار في القرآن الكريم؛ مما تطلب وجود الصيغة الاستفهامية التي تعني حصول صورة المراد فهمه في النفس، وإقامة هيئته في العقل، وهذا هو الذي قاله البلاغيون في تعريف الاستفهام فهو طلب حصول صورة الشيء في الذهن⁽¹⁾. وهو - انطلاقاً من "صيغة الاستفهام (استفهم) -: طلب الفهم، لكن أساليب الاستعمال تجعل طلب الفهم أقل دلالات الصيغة خطراً في القرآن الكريم - وليس لهذه الدلالة وجود صريح في سورة الأنعام تقريباً - لأن الله يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور فهو منزّه عن طلب الفهم - حقيقة - ومن ثم كان للاستفهام في القرآن الكريم - ومنه سورة الأنعام - وظائف أخرى غير ذلك⁽²⁾ من تلك أنه كان وسيلة لإقامة الحجة والإقناع من قبل الأنبياء ممتزجة بالنصيحة في كثير من الأحيان، ولكنها أُتخذت من جانب الأقوام المشركين وسيلة للإنكار والتكذيب والتسفيه.

وسورة الأنعام المكية اقتضت طبيعتها المكية سيادة طابع الحجاج العقدي، وشيوع أدواته ووسائله، ومنها أسلوب الاستفهام؛ لذا ورد الاستفهام في هذه السورة الكريمة في أربع وثلاثين آية، موزعاً على ثلاث وأربعين تركيباً بدءاً، بالاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ..﴾ في الآية (6) وانتهاء بقوله ﴿قُلْ أَعْيُرَ اللَّهُ..﴾ في الآية (164).

وكان ترتيب أدوات الاستفهام كالاتي: الهمزة تصدرت اثنين وعشرين تركيباً، و(مَنْ) ثمانية تراكيب، و(كيف) ثلاثة تراكيب، و(ما) ثلاثة أيضاً، و(هل)، و(أي)، و(أم) كلٌ منهن تصدرت تركيبين، و(أين) تركيباً واحداً، ويلحظ من هذا التوزيع تصدر الاستفهام بالهمزة أكثر من غيرها في السورة الكريمة؛ كونها أم الباب، وحرّف الاستفهام الذي لا يزول عنه إلى غيره⁽³⁾. فالهمزة لا تعدل عن الاستفهام إلى

1. أبو موسى، محمد محمد أبو موسى (1408هـ - 1987م)، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، ص 203/204.

2. حسان، تمام (1420هـ - 2000م) البيان في روانة القرآن، 2/193.

3. الأضاري، ابن هشام، (1985م)، معني اللبب، 1/19. المرادي الحسن بن قاسم، (1413هـ - 1992م) الجنى الباني ص 97. والموصلي، ابن يعيش، شرح المفصل، 8/151.

باب آخر، ويمكن أن يسأل بها عن كل شيء في الجملة⁽¹⁾. وهي بهذا تمتاز عن بقية أخواتها من أدوات الاستفهام⁽²⁾؛ لأن الأصل فيها أن يطلب بها التصديق أي: طلب إدراك المفرد، أو التصور لطلب إدراك النسبة، بمعنى أنه يمكن إدراك المتصور عنه بإحدى الحواس الظاهرة من البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وهذا ظاهر من قول السكاكي⁽³⁾ في أنه يكفي أن يكون الجامع بين الجملتين الاتحاد المتصور بين أجزائهما.

ودلالات الاستفهام في سورة الأنعام ووظيفته تركزت وتمحورت حول سياق السورة العام، الموجه للرسول الخاتم^(ﷺ)، الذي لم يخرج عن كونه تكليفاً بالتبليغ أو إنذاراً للمشركين أو إفعاماً لحججهم وإنكاراً عليهم، أو تنشيراً للمؤمنين، أو تسليية للرسول بإخباره أن ما يواجهه من الكفار قد حدث للرسول من قبله.

المحور الأول: الاستفهام المفرد

أولاً: النفي والإنكار:

طلب الفهم للإنكار أكثر ما يدل عليه الاستفهام في القرآن الكريم⁽⁴⁾، وفي هذه السورة الكريمة أيضاً احتل هذا النوع من الاستفهام المرتبة الأولى من حيث نسبة الحضور. وكثيراً ما يقترن النفي والإنكار في الدلالة التي يحملها الاستفهام؛ ولذلك دلالتة في مفاصلة الكفار، وعدم إقرارهم على باطلهم، ونفي ادعاءاتهم، والآيات التي ورد فيها هذا النمط الاستفهامي هي:

(1)

﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ(14)﴾.

صدّرت هذي الآية بهذا الاستفهام الماحي والمنكر لكل أنواع الشرك والولاء لغير الله. فهذه الآية تحمل رسالة خاصة، هي: إعلان التوحيد والتبرؤ من الشرك. وأئمة البلاغة مجمعون على أن هذا الاستفهام إنكاري، ينكر

1. ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، الكتاب 1/99.

2. أبو موسى، محمد محمد، ص: 216.

3. السكاكي يوسف بن أبي بكر (1407هـ - 1987م)، مفتاح العلوم، 253.

4. حسان، تمام (1420هـ - 2000م)، 194/2.

صاحب الرسالة فيه اتخاذ غير الله ولياً، سواء أكان هذا الولي مع الله، وهو الإشراف، أو من دون الله وهو الإلحاد. وهذه خلاصة ما قيل وما يقال في هذا الاستفهام وما كان على نهجه.

وثمة ورقة مع مدخول همزة الاستفهام في هذا التركيب:

(أأخذ) فالإلحاد مصدرأ كان أم فعلاً له مفعولان، أول وثان، فإذا قلت: مثلاً، اتخذت صالحاً أخاً؟، كان صالح المفعول الأول؛ لأنه ذات، وأخاً المفعول الثاني؛ لأنه صفة، ومن ذلك ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ {النساء125}.

ومفعولاً (أأخذ) في الآية التي نحن بصدها (أغير الله أتخذ ولياً..): هما: (غير)، و(ولياً). و(غير) هو المفعول الأول. والترتيب النحوي في مثل هذا أن يقال: أأخذ غيرَ الله ولياً؟. بتأخير المفعولين على الفعل، لكن في الآية قدم المفعول الأول (غيرَ الله) على الفعل. فكان من الأثر التركيبي لوجود الاستفهام في الآية الكريمة تقدم المفعول به الأول (غير)، ولو قدر السياق من غير استفهام لكان: لا أتخذ غير الله ولياً. فمع الاستفهام أصبح التقديم في الآية واجباً، ولعل سبب تقديمه — بلاغياً — أنه محط الإنكار؛ لأن المنكر ليس هو اتخاذ الولي مطلقاً، بل المنكر هو اتخاذ غير الله ولياً؛ وإلا لكان ولياً هو المفعول الأول، وغير هو المفعول الثاني، أي لكان الترتيب: لا أتخذ ولياً غير الله. ويشهد لذلك قول الشاعر⁽¹⁾:

أكل امرئٍ تحسبين امرءاً ونار تتأجج بالليل ناراً

فالشاعر ينكر على المخاطبة أن تحسب كل امرئٍ كاملاً، تحقق ذلك من إفادة الإنكار الواقع على المفعول دون الفعل.

ومن الدلالات الخاصة التي يحملها الاستفهام في هذه الآية الكريمة: ﴿أَغْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ تعاضم النكير والإنكار على من يشرك مع الله غيره وهو يقر له بالربوبية (فاطر السموات)، والألوهية (يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ).

وإسناد مدخول الاستفهام (أغير الله أتخذ) للمتكلم وهو النبي (ﷺ)، والمقصود به بدرجة أولى المخاطبون، فهم المشركون لا المتكلم، وفي هذا شيء من التلطف في الخطاب، ومحاولة كسر عناد المقصودين الأصليين بالخطاب.

1. الشاعر هو: أبو ذؤاد حازمة بن الحجاج، والبيت من شواهد النعاة، ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان الكلابي 66/1، وثمة من ينسبه لأبي النجم العجلي، ولأبي ذؤاد الإيادي، ولعل الأول أصوب.

كما أن أسلوب الاستفهام هنا - زيادة في الحرص على الإقناع وإقامة الحجة- نوَّعَ بؤر التلقي: فثمة من يقادون عن طريق عقولهم وأفكارهم، فهؤلاء يشدهم التفكير في الصنع البديع لـ(فاطر السماوات والأرض).

ومن البشر أشباه البهائم تقودهم بطونهم وغرائزهم، فهؤلاء أكثر انتباهاً إلى (وهو يُطعم ولا يُطعم)؛ ولعل هذا هو سبب مجيء المفعول الثاني لمدخول الخطاب (ولياً) دون غيره نحو: (إلهاً، رباً...)، فكان مجيء (ولياً) هنا أنسب وأدق لتناسقه وسياق الخطاب.

(وهو يُطعم ولا يُطعم) ف(يُطعم) كناية عن غناء الله عن الشركاء وافتقار الخلق إليه. (ولا يُطعم) كناية عن انتفاء احتياجه إلى أحد كما أن فيهما توكيداً للإنكار أيضاً. ومما يحقق الربط والتماسك بين (يطعم، يطعم) الضمير فيهما العائد على الله عز وجل في محل الاستفهام كما أن العطف بين الجمليتين: (وهو يُطعم) و(ولا يُطعم) جاء للتوسط بين الكمالين لانفاقهما في الخبرية والإنشائية، ومجيء الصفة الأولى «فاطر السماوات والأرض» حقق تناسقا عجيبا بين الجملة المفردة الاسمية «فاطر السماوات والأرض» والأخرى (وهو يطعم) جملة خبر المبتدأ التي فيها الفعل المضارع الدال على التجدد وقتاً بعد وقت؛ فانسق النظم مع السياق؛ لأن الله خلق السماوات والأرض مرة واحدة. أما الإطعام فهو يتجدد حيناً بعد حين إلى أن تقوم الساعة. كما أن هناك التفاتة مهمة في حذف مفعول (يُطعم) وهي الإيجاز بالحذف والمراد حصول الإطعام من الله لا ممن يُطعمه الله جل جلاله، وكل هذه توضيحات لمتعلقات الاستفهام.

(2)

﴿قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أُنْتِنَا فَلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا نُسَبِّحُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (71)﴾

الفعل (قل) رسالة موجهة لإعلان التبرؤ من الشرك وتثبيت لتقرير أن الهدى الحق هو هدى الله؛ وذلك لمواجهة المشركين الذين يضغطون بقوة لارتداد المسلمين عن دينهم، ممن كانت لهم عليهم سلطة أو لهم بهم علاقة أو قرابة. فجاءت هذه الآية لتثبيت المؤمنين على إيمانهم، ولتثبيت المشركين من تحقيق

أهدافهم بمحاولاتهم فتنة المسلمين. فاستهلت الآية بهذا الاستفهام (أندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا)؟ وهو استفهام إنكار للتوقع لا للواقع؛ لأن المسلمين كانوا يدعون الله لا غيره والمشركون كانوا يتوقعون منهم أن يدعوا غير الله.

فجاءت همزة الاستفهام في الآية الكريمة تحمل قوة الإنكار على الطامعين بارتداد المؤمنين، وبالتالي تبيئهم من ذلك. كما أن مجيء الضمير الجمعي في مدخول الاستفهام (ندعو) قد أضفى قوة إضافية في شمول ذلك التبييس، وأن الأمر يشمل المتكلم ومن ورائه، وهو إيدان أو دعوة للمخاطبين لتركهم - مستقبلاً- هذه المحاولات البائسة البائسة؛ وأن المشركين لن يكتب لهم نجاح لصلاية ثبات المؤمنين على الإسلام.

(3)

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذَ أَوْصِيَاءَ آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (74)﴾

هذي الآية مطلع مشهد من مشاهد مواجهة الرسل مع أقوامهم بهدف التسلية والتثبيت لمحمد (ﷺ). أما الاستفهام (أنتخذ..؟) فهو للإنكار.

نعم إن إبراهيم عليه السلام ينكر الواقع واقع أبيه وقومه لكثرة ضلالاتهم لما يعبدون من أصنام وليس صنماً واحداً، فلم يقل أنتخذون صنماً وإنما عبر بطريقة الجمع (أنتخذون أصناماً)؛ وقد علل استنكاره وتوبيخه لهم (إني أراك وقومك في ضلال مبين) بأنهم فيما هم فيه من عبادة في ضلال واضح مؤكدا إخباره لهم — (إن) والجملة الاسمية بمواجهة قوية علمهم يعودون إلى رشدكم.

ويبرز أثر الاستفهام واضحاً في عملية ترابط السياق والبناء التركيبي في الآية الكريمة التي تكونت من ثلاثة أجزاء: فكان الاستفهام الإنكاري القول ومقوله الذي هو الجزء الأول من الآية، والجزء الأخير منها تعليل للإنكار الذي حمله الاستفهام.

قول -----> مقوله (الاستفهام) -----> تعليل للاستفهام

(4)

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (101)﴾

(أنىَّ يكون له ولد)؟ أي: كيف وبأي حال يكون لله ولد؟ ينكر عليهم زعمهم أن الله ولدًا. وقد أكد الإنكار بما هو ثابت من تنزيهه سبحانه عن اتخاذ صاحبة (الزوجة) وما عُلِمَ عقلاً ولا نقلاً من أن الولادة تحدث من غير (أم). وهذا الإنكار يقتضي نفي صحة زعمهم. وتحليل المفسرين في العموم لهذا الاستفهام أنه للاستحالة من خلال ما شرحوه لنظم الجملة. وجاءت المغايرة بين الفعلين (يكون) و(تكن) المرتبطين بالاستفهام لنفي ذلك الكون في جميع الأزمان؛ لأن (يكون) للحاضر والمستقبل، و(لم تكن) مضارعاً في اللفظ، ماضياً في المعنى. ولأن الثاني (الصاحبة/الزوجة) سبب في الأول (الولد)، فإذا انتفى السبب انتفى المسبب، ولم يقع الثاني (ولم تكن له صاحبة) في حيز الاستفهام الإنكاري؛ لأن المشركين لم يدعوا له صاحبة. وقد جاء عطف (خلق كل شيء) على (بديع) لما فيه من معنى الإيجاد، وهو عطف عام على خاص، لدفع توهم أن خلق ما عدا السموات والأرض ليس لله؛ لأن الكون كله وبما فيه من أجناس المخلوقات وأنواعها وأفرادها مندرج تحت مدلول هذه الجملة. ومجيء الاستفهام بين هذين المتعاطفين يكتنفانه من بين يديه ومن خلفه، وكأنهما تعليل لمدلوله، شاهد بوضوح على تناغم سياق الآية الكريمة وقوة ترابط بنائها المحكم النظم.

(5)

﴿أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتِغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (114)﴾

هذا استفهام للإنكار عند العلماء، ويتضمن طيه النفي أيضاً، بمعنى: أيعقل أن أبتغي غير الله حكماً، وهو الذي أنزل.. لا لن أبتغي حكماً سوى الله. ولعل الاستفهام هنا يحتمل النفي باعتبارين: الأول أن الرسول الخاتم ﷺ ينفي عن نفسه ابتغاء حكم غير الله؛ لأنه لا يصح ولا ينبغي. والثاني: نفي أن يستحق ذلك أحد غير الله. وكأن المعنى والله أعلم: لا أبتغي غير الله حكماً، ولا أحد يستحق أن يتخذ حكماً غير الله، وكيف يجوز ذلك أو يصح، وهو الذي أنزل الكتاب؟.

وقدّم على مدخول الاستفهام (غير) مفعول (ابتغي) على عامله؛ لأن الإنكار مسلط على مطلق الابتغاء، أو قل على ابتغاء مخصوص هو المتعلق بغير الله، لذلك جاء مباشرة بعد حرف الإنكار (همزة الاستفهام).

وأوثر ذكر (حكماً) على (حاكم)؛ لأن فيه خصوصيتين: خصوصية رسوخ الوصف في الموصوف ودوامه، والأخيرة العدل في الأحكام، وهو الوصف الخاص بالله تعالى؛ فإن الحاكم قد يجور، أما الحكم فلا يتصور منه الجور.

ومن الناحية البنائية مثل الاستفهام مُفْتَتِحُ الآية التي ارتبطت به ارتباطاً عضوياً متسلسلاً كارتباط الحكم بالدليل، أو المقدمة بالنتيجة.

(6)

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ (119)﴾

هذا التركيب الاستفهامي فيه إنكار على المخاطبين لانصرافهم عن الأكل مما ذكر اسم الله عليه، لكنه اتسم بتطرية وليونة في الخطاب، من شأنه أن يغزو النفوس ويدخل إلى طواياها في لطف ليمد لها إلى الطاعة والإذعان بسبب. وهو أعمق إبلاغاً وأرقى أداءً وألطف عبارة مما لو قيل: لماذا لم تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه؟ والخطاب مما يناسب المخاطب ويجعله أكثر تقبلاً له لليونة في الخطاب والرفق في التوجيه.

والاستفهام في الآية الكريمة يمكن أن يحمل إحدى داليتين أو هما معاً: الاستفهام الحقيقي عن سبب امتناعهم عن الأكل، أو الإنكار عليهم لعدم أكلهم مما ذكر اسم الله عليه.

لكن دلالة الاستفهام في الآية الكريمة على النفي والإنكار أقوى؛ لأن فيه سؤالاً عن سبب الامتناع عن الأكل المذكور المترتب على السؤال نفسه وما يترتب عليه من جهالة المسؤول عنه من كناية عن الأكل وعدم الأكل.

ومن الناحية التركيبية السياقية: فقد ربط الاستفهام نصف الآية الأولى ربطاً عضوياً واضحاً، وارتبط نصفها الثاني بالاستفهام ومدخوله وعلاقته ارتباطاً تعليماً، وتذييلياً، فأصبحت الآية الكريمة متسقة البناء، منسجمة السياق.

(7)

﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِينًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (122)﴾

هذه الآية الكريمة قائمة على التنايات الضدية في ألفاظها ومدلولاتها، ابتداء من مدلول حرفها الأول هَمْزَةُ الاسْتِفْهَامِ؛ فهي هنا مستعملة في نفي أو إنكارٍ تَمَاتِلُ حَالَتِي نَقِيضٍ: الأولى: حَالَةُ الَّذِينَ اسْتَلَمُوا بَعْدَ أَنْ كَانُوا مُشْرِكِينَ، وَالحَالَةُ الثَّانِيَّةُ: حَالَةُ الْمُشْرِكِ الْمُسْتَمِرِّ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا، وَمِنَ الضَّدِّيَّاتِ الَّتِي نَرَاهَا أَوْ نَسْتَشْفِهَا مِنَ الآيَةِ الْكُرِيمَةِ: (كفر/ إيمان، هدى/ ضلال، جهل/ علم، موت/ حياة، إماتة/ إحياء). واستعمال الأضداد من وسائل الإيضاح القوية بل إن الآية الكريمة تعقيب كاشف لأحوال المؤمنين والكافرين الذين تعرضت لهم سورة الأنعام كثيراً قبل هذي الآية.

وقد جاء الاستفهام فيها مترددا بين النفي والإنكار، أو جامعاً لهما، أما النفي فهو نفي المساواة بين فريقي الإيمان والكفر. قال أبو السعود: "والهمزة — يعني في (أو من كان مينا)؟ — للإنكار والنفي.."⁽¹⁾. وقال الآلوسي: "والهمزة للإنكار..."⁽²⁾.

وقال أبو حيان: "لا يستوي المؤمن الذي يبصر الصواب والحق ويعمل به والمشرك الذي لا يبصر وعزا هذا القول للما تريدي"⁽³⁾. ويقول ابن عاشور: "والهمزة لإنكار تماثل الحالين"⁽⁴⁾.

(8)

﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (164)﴾

فالتركيب الاستفهامي ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا﴾ جملة مستأنفة مسوقة لتكون رداً على دعوة أولئك الكفار عند ما قالوا له: ارجع إلى ديننا وعبادة آلهتنا. فجاءت الهمزة للاستفهام المتضمن معنى النفي، أي: لا أطلب ربا غيره⁽⁵⁾، وقد يكون الاستفهام في ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا﴾ إنكار لبغية غيره تعالى ربا لا لبغية

1. أبو السعود: 180/3.

2. الآلوسي، محمود، روح المعاني: 18/8.

3. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط: 214/4.

4. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 43/8.

5. الدرويش، يحيى الدين، (1422 هـ - 2001م)، 504/2.

الرب مطلقاً؛ ولهذا قدم المفعول، وليس التقديم للاختصاص إذ المقصود: لا أبغي غير الله ربا ولا أجعل له شريكا، وكيف أصنع ذلك وهو رب كل شيء؟!.

وعلى تقدير الاختصاص لا يكون إشراكا للغير بل توحيد، وقال بعض المحققين: لا يبعد أن يقال التقديم للاختصاص⁽¹⁾.

قال سيد قطب عن الاستفهام في هذه الآية: «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا..» "إنه الإيقاع الأخير في السياق الذي استهدف قضية الحاكمية والشريعة يجيء متناسقا مع إيقاعات الاستفهامات الأول في السورة، تلك التي استهدفت قضية العقيدة والإيمان من ذلك قوله تعالى: «قُلْ: أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُ وَلِيًّا»⁽²⁾.

ثانياً: الاستفهام للتقرير وما يتصل به:

بما أن السورة الكريمة مكية؛ فحتماً أنها تتضمن استفهامات يخاطب بها المكلفون، تحمل في ثناياها ما يقتضي تقرير المخاطب بأمر ما مباشرة، أو منطلقة من الإنكار إلى التقرير، أو من التعجب إلى التقرير، أو نحو ذلك. ومما تجدر الإشارة إليه أنه عندما ينسب التعجب إلى الله فإنما يقصد به التعجيب، أي أن الله جل في علاه يلفت الأنظار للتعجب من حال المعرضين أو الغافلين، وإلا فإن الله خالق كل شيء فلا يعجب من شيء من خلقه على سبيل الحقيقة⁽³⁾ لأن التعجب الحقيقي ينطلق من الدهشة الناتجة عن حصول ما لا يعلم أو ما يتوقع، وعلم الله كامل ومطلق وشامل. ومن أمثلة الاستفهام الذي يحمل التقرير وغيره قوله تعالى:

(1)

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ تَجْرِيًا مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ(6)﴾

فقد جاء هذا الاستفهام (ألم يروا..)؟ موضحاً مواقف الكافرين المكذبين بالحق المبين الواضح، بل إنهم جعلوا لله أنداداً؛ فأتى هذا الاستفهام يقررهم أنهم قد ساروا في الأرض، ورأوا مصارع الأقسام الذين من قبلهم كعاد وشمود وفرعون الذين أنعم الله عليهم فأنكروا نعمته، وعصوا رسل الله، فأنزل الله عقابه بهم

1. الألويسي، محمود، روح المعاني 71/8.

2. قطب، سيد، (1412 هـ)، في ظلال القرآن، 3/1241.

3. حسان، تمام (1420 هـ-2000 م)، 2/194.

جزاء لأفعالهم وأعمالهم السيئة، ثم انطلق من هذا التقرير إلى التحذير والتهديد والوعيد. ويمكن أن تتمثل "قرينة الوعيد من الالتفات في(بروا)، و(قبلهم) إلى الخطاب في(لكم)؛ لأن الوعيد أقوى في حال الخطاب⁽¹⁾". ويمكن أن تكون دلالة الاستفهام في الآية الكريمة بعد التقرير المذكور منصبة نحو الإنكار على الكفار، ليس إنكارهم عدم الرؤية كما ذهب ابن عاشور، بل الإنكار عليهم كيف أنهم لم يتعظوا بمصير من سبقهم الذين يمرون على أماكن مصارعهم، ثم هم يسرون على سننهم المؤدي إلى ذات المصير، فيكون الإنكار حينئذٍ صارخاً، بالغ النكير والتشيع عليهم لتقريرهم بتعطيل عقولهم وذهاب تفكيرهم عن الاستفادة من عواقب الهالكين.

إلا أن الاستفهام في هذه الآية يكتفه كثير من الغموض عند الأئمة، فالزمخشري لم يذكر عنه شيئاً⁽²⁾. وصاحب روح المعاني أشار إليه إشارة عابرة بقوله: "وهمة الإنكار لتقرير الرؤية"⁽³⁾. وأما أبو حيان والرازي فأهملاه⁽⁴⁾، والآلوسي قال موجزاً: "وقيل شروع في توبيخهم ببذل النصح لهم"⁽⁵⁾. أما صاحب التحرير والتنوير فقد جعل الاستفهام في (ألم يروا..) بياناً لجملة (فسوف يأتيهم أبناء ما كانوا يستهزئون) إنكارياً⁽⁶⁾. بقوله: ".إنكار عدم الرؤية". وقد كان أبو السعود أكثر حيطة حين قال: "وهمة الإنكار لتقرير الرؤية"⁽⁷⁾.

وما دام أن المشركين رأوا وعلموا مصارع الأمم العاتية، وما أحله الله بها من تدمير عقاباً على كفرهم وتكذيبهم بالرسول من خلال أسفارهم ورحلاتهم والمرور على مصارعهم وأثار العقاب الذي حل بهم؛ فيغلب على الظن كون الاستفهام هنا يحمل دلالاتي التقرير والإنكار، وكأنه يقول للمخاطبين: قد رأيتم وعرفت ما حل بمن قبلكم على رغم كونهم أكثر منكم وأشد تمكيناً، فلم لم تتعظوا بهم؟، وتتجنبوا ما يوردكم مصيرهم، لكن الذي يظهر لنا من خلال السياق تقديم قرينة التقرير، وهو ما أفرد أبو السعود بالذكر، أما جانب الإنكار فلعل دلالته تبعية، ويظهر أن الإنكار عليهم هنا ليس على إنكارهم عدم الرؤية

1. السابق 2/203.

2. الزمخشري، جار الله، الكشف 6/2.

3. الآلوسي، محمود، روح المعاني: 93/7.

4. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط: 75/4، والرازي، غر الدين، التفسير الكبير: 12/158.

5. الآلوسي، محمود، روح المعاني: 94/7.

6. ابن عاشور، التحرير والتنوير 6/19.

7. تفسير أبي السعود 3/110.

كما ذهب ابن عاشور، بل الإنكار عليهم كيف أنهم لم يتعظوا بمصير الهالكين الذين يرون مصارعهم، ثم هم يمشون على سننهم المؤدي إلى ذات المصير، فيكون الإنكار حينئذٍ صارخاً، بالغ النكير والتشنيع عليهم بتعطيل عقولهم وذهاب تفكيرهم عن الاستفادة من عواقب الهالكين.

ولو تصورنا السياق هنا من غير استفهام لكان تركيبه: (أهلكنا قبلهم قروناً..)، فلما ورد الاستفهام كان له أثره في التركيب، وبالتالي أثره في المعنى الناتج عن هذا التركيب، فمن آثاره تكثير القرون الهالكة، ليتحقق بذلك مزيد من التخويف والاعتاظ. ومن آثار ذلك أيضاً مزيد من التحديد والإيضاح الناتجين عن استعمال حرفي الجر في: (من قبلهم من قرن).

وأما (كم أهلكنا) فقد أوردوا فيها احتمالين: أن تكون استفهامية وأن تكون خبرية والأقرب إلى السياق أنها خبرية، وعلى هذا يكون المعنى المتسق مع سياق الآية هو: قد علموا كثرة الأمم التي حل بها العذاب زجراً واعتباراً لغيرهم، وعقاباً لهم.

وهذا إنذار وتحذير مما حل بمن قبلهم فيكون مصيرهم هو ذلك المصير إذا تمادوا واستمروا على كفرهم ومعاندتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام.

وأما دلالة الرؤية في مدخول الاستفهام (ألم يروا..) فيحتل كونها علمية؛ لأن الأمم المشار إلى هلاكها من قبل مشركي العرب بأمد ليس بالقليل لكن لشدة وبشاعة ما حل بهم من عقاب أخذت الأجيال تتناقل أخبارهم جيلاً بعد جيل حتى عصر مبعث محمد (ﷺ) فجاء إطلاق الرؤية البصرية على العلم استعارة محسوس لمعقول، مما يعطي سرا بلاغياً في ذلك الحدث هو الإشارة إلى أن الذي حل بالأمم التي عنت صوراً لفظاعته وهوله حتى لكأنه يُرى بالعين الباصرة بعد آحاد طويلة من حلوله.

وذلك بعد تمكينهم في الأرض أمادا مديدة كناية عن التثبيت فيها بإمداد (الممكن) بأسباب البقاء يقوي ذلك المعنى: الالتفات في (لكم) من الغيبة إلى الخطاب على مذهب من لا يشترط اتحاد الجهة في الانتقال من أسلوب إلى أسلوب. بخلاف مذهب من يشترط ذلك فلا التفات لانفكاك الجهة، كون ضمير الغائب في (مكناهم) للأمم الماضية. وضمير المخاطب في (لكم) لمشركي العرب مما فوّت شرط الاتحاد في مرجع الضميرين.

(2)

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (30)

تصور الآية كيف يقف المشركون حائرين في مشهد الوقوف أمام الله فيقسمون كذباً وزوراً أنهم لم يكونوا مشركين.

وفي ذلك الوقوف بين يدي الله، وبعد الاستفهام لهم بالسؤال (أليس هذا بالحق؟) لا يجدون مناصاً لهم من الاعتراف بالحق، لكن ذلك الاعتراف المتمثل بالجواب عن الاستفهام يكون بعد فوات أوانه، وانعدام فائدته، بل يعقبه الخزي والحسرة.

وقد تعددت الآراء وأقوال العلماء في مدلول الاستفهام في هذه الآية: فالزمخشري يقول هذا الاستفهام: "تعبير من الله تعالى لهم على الكذب، وقولهم لما كانوا يسمعون من حديث البعث والجزاء ما هو بحق"⁽¹⁾.

وخالفه أبو السعود قائلاً بأنه: للتقريع والتوبيخ بدلا من التعبير الذي قال به الزمخشري⁽²⁾. ويجاربه الآلوسي فيقول: "والهمزة للتقريع على التكذيب"⁽³⁾.

وكون الاستفهام للتقريع هو ظاهر نظرية الرازي الممتدة إلى العاقبة التقريرية قائلاً: "المقصود من هذه الآية أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى (أي الآية 29). إنهم ينكرون القيامة والبعث، في الدنيا، ثم بين — في هذه الآية (30) — أنهم في الآخرة يقرون به، فيكون المعنى: أن حالهم في هذا الإنكار سيؤول إلى الإقرار"⁽⁴⁾.

ويظهر لنا أن ابن عاشور قد أصاب كبد الحقيقة حين قال: "والاستفهام تقريري، دخل على نفي الأمر المقرر به، والمقصود: أهذا حق"⁽⁵⁾.

1.الزمخشري، جار الله، الكشاف: 13/2.

2. تفسير أبي السعود: 124/4.

3. الآلوسي، محمود، روح المعاني: 131/7.

4.الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير: 196/14.

5.ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 188/7.

فعل الأقوى أن الاستفهام تقريرى وفق قولى الرازى وابن عاشور، وأما التعبير والتقرير والتوبيخ التى أشار إليها الآخرون فهى معانٍ متولدة عن المعنى الرئيس الذى هو الأصل: وهو التقرير، أى أن الله تعالى قرّرهم أولاً بحقيقة البعث، فقد بعثهم للحياة بعد أن أماتهم، وهو الأمر الذى كانوا ينكرونه فى الحياة الدنيا، فجاء الاستفهام فى الآية الكريمة مقررًا لهم بما أنكروا، ومكذبًا لهم فى دعواهم الباطلة استحالة البعث والجزاء، وموبخًا لهم على مواقفهم المهينة لهم.

وأسلوب الاستفهام والعامل فيه: (قال أليس هذا بالحق) يمكن أن يكون استئنافا بيانياً جواباً عن سؤال سابق يثور فى الذهن حاصله: ماذا قال لهم؟

والمسؤول عنه وهو (هذا) اسم إشارة لما يشاهدونه من جموع الناس للحساب بعد البعث من القبور، أو هو إشارة للبعث نفسه الذى كانوا يكذبون به فى الدنيا؛ وحينئذٍ يجوز أن تكون دلالة الاستفهام شاملة للتقرير، وللتوبيخ والتقرير معاً، وهى مجمل الأقوال فى مدلول الاستفهام الواردة عن العلماء: (الزمخشري وأبى السعود والرازى والأوسى، وابن عاشور، وغيرهم). وأظن أن هذا هو الأرجح بدلالة ما بعد جوابهم، وهو قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ فهذا الجزاء، بهذه الصيغة القوية التهامية لا تنسجم مع التقرير وحده، بل للتقرير مع التوبيخ والتقرير أيضاً لإيضاح المعنى وتقويته.

ويلحظ أن البناء التركيبى فى هذه الآية بين المخاطب والمخاطب قائم على الاستفهام، وأن المعنى غير متسق أو مستقيم بغيره، فوجود الاستفهام فى هذه الآية صار التركيب قائماً على التكتيف المركز، والترابط الوثيق، من غير انفصال أو فواصل:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُفِّقُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ --- قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ ---﴾ قَالَوَا بَلَىٰ وَرَبَّنَا --- قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ فلا يمكن أن يقوم التركيب فى هذا السياق بغير الاستفهام، ولا يصح تصور ذلك.

(3)

ومما يحتمل التقرير ودلالات آخر أيضاً قوله تعالى:

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَنْ أُنْجَاكُمْ مِنْ هَذِهِ لَنْكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾
 ﴿(63)﴾

أكثر المفسرين على أن الاستفهام في (قل من ينجيكم)؟ يحمل التقرير⁽¹⁾. إلّا أن أبا حيان أضاف إلى التقرير معاني إضافية حيث قال: "وهو استفهام يراد به التقرير والإنكار والتوبيخ، والتوقيف على سوء معتقدهم"⁽²⁾. وهذا الفهم من أبي حيان يتسق وسياق الاستفهام؛ لأن المراد أن يقرهم الله بأنه وحده هو المنجى من الملمات والشدائد، والإنكار على المشركين أن يقصدوا الإنجاء من الأصنام، ثم توبيخهم على سلوكهم المنحرف: فالله وحده هو من ينجيهم، وهم يشركون معه غيره، ففيه توقيفهم على ضلال اعتقاداتهم بالاعتماد على أصنامهم التي لا تملك ضراً ولا نفعاً.

ويبرز أثر الاستفهام في التركيب هنا بقوة وجلاء، على نحو يقل في غيره من المواطن.. فاسم الاستفهام (مَنْ) - المقصود به الخالق جل وعلا- هو محور الحديث، وصاحب القصة والشأن الذي تدور حوله الآية الكريمة، وما بعدها أيضاً، وترتبط به أحداثها، وتعود إليه جل ضمائرها: (قل من ينجيكم؟...، تدعونه، لئن أنجانا، قل هو القادر، يبعث عليكم، يلبسكم، يذيق..). وفي هذا من قوة ترابط البناء وتماسكه ما لا يخفى لذي لب.

(4)

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَكِنْ آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (91)﴾

الأغلب أن القائلين (ما أنزل الله على بشر من شيء) هم مشركو العرب واليهود معاً لوجود إحياء بأوصاف الفريقين.

1. ينظر: تفسير أبي السعود، 145/3، والكواسي، محمود، روح المعاني، 179/7.

2. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط: 149/4، وينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 280/7.

وقد جاء الاستفهام «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس؟» لتقرير ما أنكره قائلو (ما أنزل الله على بشر من شيء) ولإبطال مزاعمهم التي تفوهوا بها ويحتمل أنه لإفهامهم. و(قل الله...) هذا جواب الاستفهام المجازي التقريري: (قل من أنزل الكتاب)؟ والأصل أن لا يذكر له جواب، لكنه ذكر هنا؛ لأن الخيال ليس له مجال في تصويره كونه من حقائق الإيمان. ومن الناحية البنائية التركيبية، حل الاستفهام موضعاً وسطاً، كان فيه مقررراً لنفي ما سبق إنكاره بصورة فيها شيء من التفصيل، وأعقب الاستفهام الإجابة عنه، كل ذلك أعطى البناء ترابطاً محكماً.

(5)

﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَافِرِينَ (130)﴾.

يوقف الله تعالى مجرمي الجن والإنس يوم العرض في اليوم الآخر في مشهد فيه إذلال لهم، فيسألهم ربهم سؤال تقرير وتوبيخ: ألم تأتكم رسلي في الدنيا وتبلغكم رسالاتي، وتندركم لقائي في هذا اليوم الشديد؟ قال الزمخشري فيه: "الهمزة الداخلة على نفي إتيان الرسل للإنكار، فكان تقريراً لهم"⁽¹⁾.

فالهزمة في الأصل للنفي، لكنها دخلت على نفي (لم) فنفت ذلك النفي، ويفهم من كلام أبي السعود — وإن كان غير واضح — أن الاستفهام للتقريع والتوبيخ الناشئين عن التقرير⁽²⁾.

أما أبو حيان فقد أوجز ذلك بقوله: "إن الاستفهام في (ألم يأتكم) تقريري"⁽³⁾.

وعلى هذا فالمعنى الأصل للاستفهام هنا هو التقرير، وهو واضح إذ المعنى المراد والله أعلم: (يا معشر الجن والإنس قد جاءتكم رسل..) بيد أن هذا الأصل تبعته معانٍ أخر، هي: (التقريع، والتوبيخ، والتحسير) لأنهم لم ينتفعوا من إرسال الرسل.

1. الزمخشري، جار الله، الكشاف: 51/2.

2. تفسير أبي السعود: 18/3.

3. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 74/8.

ثالثاً: الاستفهام توبيخاً وتبكيّاً:

ثمة مواطن يغلب فيها حمل الاستفهام على التوبيخ والتبكيك واللوم للمخاطبين، وذلك يكون غالباً "على فعل وقع، وكان الأولى ألا يقع، أو على ترك فعل ما كان ينبغي أن يترك،..ففيه تحقير للعقول وتحقير للشيء الموبخ فيه، وهذا ينزل من قيمته ويجعله محل نقد ومراجعة⁽¹⁾" من ذلك، قوله تعالى :

(1)

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (22) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِنَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (23) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (24)﴾

يتجلى المشهد في الآيات الثلاث بتجميع المشركين في صعيد واحد أذلاء مقهورين مشدوهين صاغرين ثم يوجه لهم العلي القدير هذا الاستفهام المرعب المفحم من قبل الله: (أين شركاؤكم..) "الأصنام" الذين كنتم في الحياة الدنيا تعبدونهم وتتذللون لهم من دون الله، وتعتقدون أنهم كانوا آلهة تجلب النفع والضرر؟ وهناك في ذلك الموقف العصيب لا يجدون جواباً ومما يدل على ذلك العطف بـ(ثم) إشارة إلى أن المشركين تحيروا في أمر الإجابة فدفعتهم حيرتهم إلى تعمد الكذب عندما ضاقت عليهم السبل، وفي تأكيد الإخبار بالقسم دليل على شعورهم الداخلي والنفسي بأن كذبهم مفضوح كما أنه دليل على أن جهلهم بمعرفة الله في الدنيا قادم إلى إعلان الكذب عليه في الآخرة بإجابتهم كاذبين «والله ربنا ما كنا مشركين» محاولين الغش والتدليس — كما هي عادتهم في الحياة الدنيا — لكن ذلك اليوم لا مجال فيه لمغالطاتهم. وقد تقاربت أقوال الأئمة في مدلول الاستفهام الأول (أين شركاؤكم)، وأنه للتوبيخ أو التقريع أو التبكيك، وهي معانٍ متحدة أو جِدُّ متقاربة، قال الزمخشري: "وإنما يقال لهم ذلك على وجه التوبيخ⁽²⁾".

1. المساري، بشر عبد الله (جادی الأولى 1432هـ)، لغة الخطاب الدعوي، ص 172.

2. الزمخشري، جار الله، الكشاف، 10/2.

ومائله أبو السعود قال: "أي نقول لهم خاصة للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد: "أين شركاؤكم"⁽¹⁾. وكذلك صاحب روح المعاني قال "إن المراد منه التوبيخ"⁽²⁾ والرازي يقول بأن: المقصود منه التقريع والتبكيث⁽³⁾. وأما أبو حيان فيقول: "سؤال توبيخ وتقريع"⁽⁴⁾.

وابن عاشور يقول: "والاستفهام توبيخي عما كان المشركون يزعمون"⁽⁵⁾.

ويظهر أن الإجماع على أن الاستفهام للتوبيخ إلا أن خلاصة الأقوال التي ذكرت يستتبط منها أن هناك معنى رئيساً في هذا الاستفهام هو التكذيب للمشركين في ادعائهم الشركاء فجاء التوبيخ لهم مترتب على تكذيبهم.

وجاء قوله تعالى: (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) لإطلاق النظر على التأمل الذهني لإظهار كذبهم لفظاعته حتى لكأنه يرى رؤية عين بطريقة التعجب من خلال فعل الأمر (انظر).

فضلاً عما سبق ذكره من أهمية الاستفهام في مدلول الآيات الثلاث، وما تحمله من رسالة للمعنيين، فإن الاستفهام ليس مؤثراً في البناء التركيبي فحسب، بل هو المحور التركيبي الذي ينتظم فيه وبه سياق هذي الآيات، ويصعب تصور اكتمال معنى السياق من غير ورود الاستفهام فيه.

فالآية الأولى حملت الاستفهام، والآية الثانية بني استيعاب جواب الاستفهام عليها، والآية الثالثة فيها توجيه ولفت نظر إلى كيفية كذبهم في جوابهم، حتى على أنفسهم. وعليه فقد استغرق أسلوب الاستفهام بناء التركيب كله.

والآيات الثلاث من ناحية فنية يمثلن لوحة تصويرية لنقل مشهد مأساوي من المشاهد التي يمر بها المشركون يوم القيامة تم عرضه عرضاً دقيقاً ومحكماً بأسلوب الاستفهام؛ لأخذ العبرة من ناحية، ومن ناحية أخرى لإندار وتحذير المشركين من شر وسوء مصير من يشرك بالله.

رابعاً : استفهامات أحادية الدلالة:

ثمة نماذج قليلة يغلب فيها على الاستفهام حملة دلالة واحدة واضحة، من ذلك:

1. الآكوسي، محمود، روح المعاني: 124/7.
2. تفسير أبي السعود: 119/4.
3. الرخشري، جار الله، التفسير الكبير: 181/12.
4. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط: 95/4.
5. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 175/7.

أ. **النفى:** في قوله تعالى:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (21)﴾

الاستفهام في هذه الآية الكريمة (ومن أظلم) وما شاكلها مسوق للنفى؛ والغاية منه والمقصود تعظيم وتهويل بشاعة ما يرد بعده.

الاستفهام هنا جاء معقباً على مواقف الجهل والعناد وحاصر لمظاهر الكفر في أمرين: أولهما: افتراء الكذب على الله. وآخرهما: التكذيب بآيات الله.

وصدّرت بالاستفهام بـ (من أظلم) أي لا أحد أظلم منه ومعلوم أن كل استفهام جاء على هذا النمط (من أظلم) أنه للنفى غير أن في هذا "الأسلوب" شيء من الإشكال، ذلك أن أفعل التفضيل يفيد مشاركة طرفين أو عدة أطراف في صفة وأن أحدهما زاد في تلك الصفة على الطرف الأول (المفضّل عليه)، وهذا الإشكال وقف عنده بعض المفسرين واللغويين والبلاغيين فيما يتعلق بهذه الآية وأمثالها، غير أن هذه الآية هنا نص قاطع على نفي الزيادة في الظلم، فلم تتأثر دلالة الاستفهام بهذا الإشكال.

- ومن ذلك أيضاً قوله تعالى:

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْرُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (93)﴾

النفى الذي حمله الاستفهام هنا جاء لتبشيع الأشياء التي وردت بعده، وهي: افتراؤهم على الله الكذب، وقولهم إنهم يوحى إليهم، وقولهم إنهم سينزلون مثل ما أنزل الله، أعقب ذلك بيان عاقبة ذلك وعقوبته؛ ولأن تلك الأمور الثلاثة المرتبطة بالاستفهام كان أسلوبها القول، ودافعها الكبر، دُيِّلت الآية بقوله تعالى: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ وهذا يوحى بمقدار الترابط التركيبي المتناسك الذي أضفاه الاستفهام في الآية الكريمة.

ب. **التشكيك:**

وذلك في قوله تعالى:

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنِ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعُرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَأُؤْمِنُونَ (109)﴾

تعرض علينا الآية الكريمة زعماً لأناس يقسمون أغلظ الأيمان وأوكدها استعدادهم للإيمان إذا جاءتهم آية؛ ولأن هذا الزعم جاء مغلظاً ومؤكداً بأسلوب ظاهره يتنافى مع أدنى شك بصدقهم، لم تواجههم الآية بتكذيبهم الصريح في دعواهم، بل أعادت الأمر إلى صاحب الأمر، لكن خطاب التشكيك بصحة تلك الأيمان وصدق ذلك الزعم على صيغة سؤال وجه لطائفة أخرى - يظهر أنها حريصة على إيمان هؤلاء - قائلاً لهم: وما يدريك أنهم سيؤمنون حقيقة إذا جاءتهم الآية؟

ويظهر أن الاستفهام هنا ورد للتشكيك بصحة تلك الدعوى، التي قد ينخدع بها قصار النظر، وكأنه يقول: هل تصدقون تلك العهود والأيمان؟ فلا تخدعكم فكثيراً ما يكذب أصحابها.

وقد جاء الاستفهام في نهاية الآية الكريمة كتذييل وربط لآخر الآية بأولها ربطاً وثيقاً.

خامساً: استفهامات متنازعات الدلالة

ثمة أدوات استفهامية في السورة الكريمة لا تحمل دلالة واحدة راجحة، ولم يتفق المفسرون والبلاغيون على دلالات محددة تحملها، بل تظل الدلالة المستفادة من الاستفهام متنازعة، مختلف فيها على نحو أكبر من سابقاتها، من ذلك:

(1)

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ (11) قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُؤْمِنُونَ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَأُؤْمِنُونَ (12)﴾

الآية الأولى هنا تدعو إلى الالتفات إلى الماضي، والتفكير بجدية وروية وعمق في أحداثه التي تُقدّم للمخاطبين العظة والموعظة مما جرى لأسلافهم عقوبة لعصيانهم ومخالفاتهم لله.

والآية الثانية تفتح أمام القارئ صفحة الكون الحاضر ليقراها بوعي لاستقصاء حقيقة خضوع الوجود كله لله - علويه وسفليه وما بينهما.

واللافت في الآيتين الكريميتين أن كليهما بدأتاً بـ(قل) خطاباً لصاحب الرسالة العظمى (ﷺ) • ليلبغ كل عاقل لتجتلي له حقائق الإيمان.

و تصدّر فعل الأمر (قل) للآيتين لما للمقول من أهمية، ولطلب سرعة تبليغه ومواجهة المخاطبين به سواء أكان إنذاراً أم تبشيراً؛ لأنه بمثابة رسالة خاصة تستوجب سرعة التوصيل والبلاغ. كما أن الآيتين الكريميتين كليهما صدرتا بأسلوبين إنشائيين طلبيين متتابعين، شكّل الاستفهام ثانيهما في الآية الثانية.

ولو تخيلنا سياق الآية الثانية من غير استفهام، لكان تركيبها: (..الله من في السماوات والأرض..) فكان للاستفهام دوره في هذا البناء التركيبي الذي جاءت عليه الآية الكريمة. ومن أثر وجود الاستفهام تأكيد تقرير الملكية لله، ولعل من آثاره استدعاء المخاطبين بالاستفهام لإزاحة غشاوة الغفلة عن أعينهم، وكشط الران الثقيل عن عقولهم، ليعودوا للجدادة، ويضعوا الأمور في نصابها، ويقروا لله وحده بالخلق والأمر.

يقول سيد قطب "إنه موقف المواجهة للبيان والتقرير، ثم المفصلة: بمواجهتهم بالسؤال عن الملكية(1) والاسم (كيف) في الآية الأولى ليس استفهاماً محضاً، وإنما هو للدلالة على حال وكيفية عقاب الله للأمم الغابرة نتيجة لتكذيبها لرسول الله. ومجموع التركيب «..انظر كيف كان عاقبة المكذابين» يفيد التعجب مما حدث لأولئك الأقوام المهلكة، والتعريض بمشركي العرب لمشابهة الحالتين ببعضهما، يلفت إلى ذلك بقوة تقديم الخبر (لمن) وتأخير المبتدأ (ما) في التركيب. أما قوله تعالى: «لمن ما في السماوات والأرض» فالمستفهم لا يطلب به تحصيل علم لم يكن يعلمه، ولهذا فهو استفهام مجازي، مسوق لما مر من أمور، منها تكبيت الكفار وتوبيخهم على ما بدر منهم من تخلف في الكفر وعجز عن التأمل والاستبصار(2).

ومن صور التردد والتنازع في دلالة الاستفهام هنا فضلاً عما ذكر: قال الزمخشري: "سؤال تكبيت، وقل لله تقرير لهم(3)، وابن عاشور نص على أنه تقرير صراحة فقال: "إِنَّ هَذَا الاستدلال تضمن استفهاماً تقريرياً، مما يعني توقيف المشركين على ما يعلم ثبوته أو نفيه، من أن الاستفهام مستعمل مجازاً في التقرير، كونه من مقتضيات التكرير بيد أن المراد به هنا لازم معناه وهو تكبيت المشركين وإلجاؤهم

1. قطب ، سيد في ظلال القرآن 1048/2

2. البرويش ، محيي الدين إعراب القرآن ويانه 336/2

3. الزمخشري، جار الله، الكشاف 8/2.

إلى الإقرار بما يفضي إلى معتقدتهم الشركي، فهو مستعمل في معناه الصريح ولكن المقصود هو المعنى الكنائي (١).

والذي أراه هنا: أن الاستفهام في هذه الآية الكريمة متردد الدلالة غير محصورها ولا مستقرها، فليس للتبكيث المحض كما ذهب إليه الزمخشري وابن عاشور، ولا للتعجب الحصري كما قال غيرهما، وإن كان يغلب على ظننا كونه للتقرير، تقرير المخاطبين بملكية الله لما في السموات والأرض، حتى ولولم يذكر الجواب الذي بعده: (قل لله) فقد دل على التقرير؛ لأن المسؤول عنه قامت الدلائل النقلية والعقلية على أنه سبحانه وحده المالك. و(قل لله) تأكيد لذلك التقرير، ولعل فيه أيضاً توجيهاً وإرشاداً إلى الجواب الذي كان يتعين على المسؤولين ذكره، والجواب به على الاستفهام، والله أعلم.

(2)

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (148)

لما بلغ المشركون ذروة الجهل والحمافة في الشرك ساروا في خط الدفاع عن أنفسهم وعن آبائهم، مع استمرارهم بسيرهم في كفرهم وغيهم بغير حياء ولا خجل مدعين بأنهم أبرياء كونهم ينفذون مشيئة الله تعالى قائلين: لو شاء الله ما أشركنا به الأصنام، ولو شاء الله ما حرمانا أكل لحوم الأنعام، ولو شاء الله ما أشرك آبؤنا من قبلنا، ولو شاء الله ما حرّموا من دونه من شيء.

وقد كانت مخالفات من سبقوهم السبب في إحلال العذاب بهم، وأدعى لمشركي العرب أن يفيقوا من غفلتهم ويتركوا العناد. فوجه الله هذا السؤال المحير لهم والمفحم؛ لأنه يطالبهم بإيجاد دليل على صحة ادعائهم: ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا﴾ فإن كان معكم دليل فأظهِروه.

وقد اختلفت الأقوال في تقدير معنى هذا الاستفهام، وترددت:

1. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير 150/7.

يقول الزمخشري: "من علم: من أمر معلوم يصح الاحتجاج به فيما قلت (فتخرجوه لنا): وهذا من أهتكم والشهادة بأن مثل قولهم محال أن يكون له حجة⁽¹⁾.

وأما الآلوسي فجعله للتوبيخ فقال: "إنما استوجبوا التوبيخ على قولهم ذلك؛ لأنهم كانوا يهزؤون بالدين"⁽²⁾. وعند أبي حيان أنه استفهام على معنى التهكم بهم، وكذلك النفي، أي ليس عندكم من علم تحتجون به فتظهروه لنا⁽³⁾.

وقال محمد رشيد رضا والاستفهام هنا للتعيير والتوبيخ⁽⁴⁾.

وأما ابن عاشور فيرى أن الاستفهام للإفحام والتهكم⁽⁵⁾. والله أعلم أي ذلك هو المقصود.

ويظهر أثر الاستفهام في ترابط السياق وانسجام البنية التركيبية في كونه ربط أجزاء الكلام قبله وبعده على نحو بديع؛ فكان رداً غير مباشر على المزاعم المتقدمة، وكان مقدمة للنتيجة التي لحقته.

ومن بديع النظم القرآني في هذه الآية الكريمة أن مزاعم السابقين اعتمدت الإنشاء غير الطلبي (لو شاء..)، وكذلك الأحكام التي أصدرها الله عليهم بعد الاستفهام (إن تتبعون..)، في حين كان الرابط بين كل إنشاء طلبي هو هذا الاستفهام.

المحور الثاني: مواطن متعددة الاستفهام

ثمة مواطن في هذه السورة الكريمة ورد فيها أكثر من أداة استفهام؛ ولذلك - من دون ريب - ميزة خاصة، ودلالة متميزة، وأهمية في الموضوع والقصدية أو الرسالة التي يحملها النص في هذه المواطن.

وحيث تتعدد الاستفهامات يتوقع أن تتعدد بنيتها الموضوعية التي تصاغ فيها ولها، لكنها قد تتقارب أو تتحد في طبيعة الرسالة التي تحملها، من ذلك:

أولاً: الاستفهامات للإفحام وما يتصل به

1- مما تردد بين التقرير والإنكار والإنذار قوله تعالى:

1. الزمخشري: جار الله، الكشاف 59/2.

2. الآلوسي: محمود، التحرير والتنوير 51/8.

3. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحيط، 241/4.

4. القلموني، محمد رشيد، 156/8.

5. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 149/8.

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَأَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ(19)﴾
 في هذه الآية استفهامان أولهما: (أي شيء أكبر شهادة)؟ في مبتدأ الآية وثانيهما في منتصفها «أنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى؟»

والاستفهام الأول للتقرير، أي أن الله أمر رسوله ﷺ أن يسألهم هذا السؤال ليقررهم بأن الله أكبر شهادة، يدل على ذلك تعيين الجواب «قل الله شهيد بيني وبينكم». ويلحظ أن الاستفهام والجواب اقتربنا بفعل الأمر (قل)، وإذا كان النحاة قد ربطوا بين الاستفهام والأمر والجزاء⁽¹⁾، فمن خلال مثل هذا السياق القرآني انطلقوا في استقراءهم ذلك.

أما الاستفهام الآخر فقد جعله الزمخشري للتقرير والإنكار والاستبعاد، وتابعه مَنْ بَعْدَهُ لا سيما أبو السعود⁽²⁾.

فالاستفهام الأول (أي شيء أكبر شهادة) لا خلاف بين البلاغيين بأنه للتقرير، وأما الآخر «أنكم لتشهدون...»؟ فمنهم من قال بأنه للإنكار، وقوله صحيح. ومنهم من قال إنه للتقرير والإنكار والاستبعاد فقوله أيضا صحيح، ولا غرو في الجمع بين التقرير والإنكار في موضع واحد؛ لأن ذلك منظور فيه إلى اختلاف العبارات.

فمن نظر إلى الواقع الذي عليه المخاطبون من اتخاذهم مع الله آلهة أخرى، تتمثل في أصنامهم ومعبوداتهم (آلهتهم) ذهب إلى أن: الاستفهام للتقرير، أي لتقريرهم واعترافهم بعقيدتهم الخاطئة ليكون اعترافهم بها توطئة لإنكار اعتقادهم الباطل. ومن نظر إلى مآل الاستفهام قال بالإنكار وضرب صفحا عن القول بالتقرير؛ لأن هذا التقرير لم يُقصد لذاته بل ليتوصل به إلى الإنكار الذي هو المراد الأساس في الخطاب الاستفهامي. وعلى كل ف كلا النظيرين صحيح، بيد أن الإنكار أشمل من الاستبعاد فلا داعي للقول به كون الإنكار أشد منه.

1. العارضة، خليل أحمد (1407هـ - 1987م)، في التحليل اللغوي، ص 107.

2. ينظر: الزمخشري جار الله، الكشاف، 10/2، العارضة، أبي السعود، 117/3، الألوسي، محمود، روح المعاني، 119/7، الرازي، التفسير الكبير، 179/12، ابن عاشور محمد الطاهر، 169/7.

وعوداً من جديد على الفعل (قل) فهو للتنبيه بأن القول المحكي به له أهمية كبيرة أو أنه رسالة خاصة يجب تبليغها على الفور من تلقاها ومجابهة المقول له بها، والاستفهام في الوطنين هو متناً القول ومقوله، وهو المقصود به.

والاستفهام الأول: «أي شيء أكبر شهادة» هو بمثابة جرس إنذار إن صح التعبير وقرع بالعصا لتنبيه الغافلين، ولفت أذهانهم إلى ما يخاطبون به، ولخُلُوْ أذهانهم من الانشغال. وهو خطاب، موجز لتهيئة المشاعر وتشويق النفوس إلى ماذا تكون عقبى الكلام. والاستفهام — هنا — مجازي، والأصل فيه أنا يذكر له جواب، ويفترض أن يوكل الجواب فيه إلى أذهان المخاطبين لتذهب في تصور إجابته كل مذهب، لكن لما كان الخيال ليس له مجال في تصور الإجابة وتصويرها جاءت الإجابة (قل الله) جواباً للاستفهام: (أي شيء أكبر شهادة).

وهذي الآية أقتصر فيها على الإنذار لمطابقة مقتضى الحال كون الخطاب للمشركين بالله المكذبين برسوله، فهم يندرون لما هم فيه من الضلال دون تبشير لعدم استحقاقهم لذلك.

و(أنكم..) أكدت على الفعل المضارع (تشهدون) الدال على التجدد وفي هذا التوكيد نعي عليهم بالسفه وخطأ الرأي، ثم جاء الاستفهام الداخلة (الهمزة) أم الباب الحاملة لمعنى الإنكار لينسف كل ما امتلأت به عقولهم — الفارغة — من أوهام وشركيات وضلالات.

والآية الكريمة على قصرها حثيد فيها سبعة أساليب إنشائية ملفوظة فضلاً عن الملحوظة، شكل الاستفهامان فيها محوري أساس قامت عليهما بقية الأساليب الإنشائية. ولو قارنا بين طبيعة البناء في أسلوب الاستفهام لتبدت أمور كثيرة، من ذلك:

– أن الاستفهام الأول جاء أسلوبه ابتدائياً خالياً من التوكيد، مما يجعلنا نتساءل هل جاء كذلك لأن أذهان المخاطبين خالية من الموانع والصوارف؟ أم لأن الأمر المستفهم عنه أقل أهمية من الأمر المستفهم عنه في الأسلوب الثاني الذي جاء مؤكداً بأكثر من أداة: (إن، واللام المزحلقة، وإن)؟ ولعل للغاية من كلا الاستفهامين أثرهما في ذلك: فالأول للتقرير، والثاني للإنكار.

- الأسلوب الأول اعتمد على أداة الاستفهام (أي) وهي لطلب تعيين أحد المشتركين في الحكم الذي أضيف إليه الاستفهام. وقد أُرِدَف بجواب بسيطٍ واضحٍ موجزٍ، من غير فاصلٍ، وكأنها تعفي المسؤولين عن الجواب، أو تنتهم عقولهم بالقصور عن إدراك ذلك، أو عكساً من ذلك أي لكونه أمراً مقررّاً بداهةً.

- الاستفهام الثاني اعتمد على الهمزة، وهي أساس أدواته وأمها، ولم يذكر بعدها الجواب صريحاً، لكننا من خلال طبيعة الصياغة نلاحظ أن الجواب بـ(نعم)، لذلك حمل الاستفهام دلالة النكير عليهم، وكان أن أُرِدَف الاستفهام بسيل من الإثباتات الضدية لموقفهم: أي إذا قالوا نعم إنهم يشهدون أن مع الله آلهة أخرى، فقل لهم لكني لا أشهد أن مع الله آلهة أخرى، وقل لهم إنما الله إله واحد، وقل لهم إنني بريء مما تشركون، ومن المشركين الذين أنتم منهم، إنها المفصلة التي أعقبت التقرير والإنكار.

ولو تخيلنا التراكيب خلت من أداتي الاستفهام، لما توفرت كل هذه الدلالات وغيرها، ولم يعد أن يكون الكلام: (الله أكبر شيء شهادة. وأنتم تشهدون أن مع الله آلهة أخرى). فانظر كم هو الفارق كبير بين تراكيب الآية الكريمة المدهشة المبنية على الاستفهامين، وبين هذين التعبيرين الغفلين؟

كما أن (قل لا أشهد، وقل إنما هو إله واحد) صُدّرت فيه الجملتان بالفعل (قل) مع أن كلاً منهما تمثل موضوعاً مستقلاً. وأن ما بعد الفعل (قل) هو رسالة خاصة لها أهمية بالغة، تستلزم المبادرة بتبليغها والمواجهة بها، بقرينة عدم وجود العطف بين الجملتين (قل — قل) رغم الداعي لوجود العطف؛ لأن الجملتين إنشائيتان لفظاً ومعنى. فبينهما التوسط بين الكمالين ...

ولو وجد العطف بالواو لاتحد المسند (قل) والمسند إليه، الضمير المستتر وجوباً في الفعلين.

وقد جمع بين (لا أشهد) و (إنما هو إله واحد) تقرير عقيدة التوحيد لله ففي الجانب السلبي (لا أشهد) وفي الجانب الإيجابي (إنما هو إله واحد) فجاءت الجملة الأخيرة لقصر صفة الألوهية على موصوف (واحد) هو الله قصراً حقيقياً تحقياً. ثم ذيل ذلك بتقرير لمضمون الكلام السابق الذي يدور المعنى عليه مدعوماً بتأكيد الخبر (أن) واسمية الجملة الدالة على الثبات لمواجهة تعدد الشراكيات عند المشركين (وإنني بريء مما تشركون) مرشحاً البراءة من الشرك وأهله بصورة دائمة لا انقطاع فيها بالصفة المشبهة (برئ) بدلا من اسم الفاعل (بارئ).

2- ومما يحمل النفي والإنكار:

أ. قوله تعالى:

﴿قُلْ لَنَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَنَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَنَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِنَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (50).

جاء في هذه الآية استفهامان، أولهما: «هل يستوي الأعمى والبصير؟» وغرضه النفي فمنزلة الأعمى سواء أكان عمى جهل وبصيرة، أم عمى بصر منزلة منحة عن منزلة المبصر.

أما الاستفهام الآخر: (أفلا تتذكرون؟) فهو لإنكار الواقع الذي هم عليه من عدم التفكير القائد إلى الحق المبين، وربما لتوبيخهم على تركهم أعمال الفكر والتفكير الصحيح وتحفيزهم للترغيب في التفكير أملاً أن يهتدوا وينقادوا للحق المبين.

أما سياق هذه الآية الكريمة فهو مبني على الثنائيات: (تصورهم عن حال النبي ﷺ) // وحقيقة واقعه، و الأعمى/ البصير)، وكأن الثنائية الثانية معادلة للأولى، أو تفسير لها: فالنبي ﷺ هو البصير، وهم في تصورهم كالعُمى أو هم فعلاً عمى عن الحق. وكأن الأسلوب تشبيه ضماني. فبعد هذه المقارنة والمقابلة الضدية - التي كان الاستفهام الأول جزءاً منها- المبرزة للمفارقة انطلاقاً من القاعدة السائدة: (والضد يبرز حسنه الضد)، بعد ذلك جاء الاستفهام الأخير يحمل النكير على من لم يستوعب الفرق ويدرك الحق. والتعبير بمدخول الاستفهام (تتفكرون) في غاية الانسجام مع ما سبق، كيف إنهم لم يعملوا فكرهم في الوصول إلى الحق بعد تلك المقتضيات والدوافع.

ب. قوله تعالى:

﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدَفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدَفُونَ (157) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَأَنْتُمْ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْتًا مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ (158).

هاتان الآيتان ورد فيهما استفهامان هما (فمن أظلم..) و (هل ينظرون)؟
الأول بصيغة (أفعل التفضيل من الظلم) الذي هو وصف للمشركين؛ لأنهم أظلم الظالمين، وهذا الأسلوب
لنفي غالباً كما سبق.

والاستفهام الأخير هو (هل ينظرون)؟ وغرضه النفي أو الإنكار، والنفي ترجح عند المتقدمين:
يقول فيه أبو السعود: "أي ما ينتظرون"⁽¹⁾، وأبو حيان قال: "أي، ما ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة"⁽²⁾.
ويترجح كون النفي إنكاري عند المتأخرين: يقول الألوسي: "هل للاستفهام الإنكاري"⁽³⁾، وتابعه ابن
عاشور بقوله: "وهل للاستفهام الإنكاري"⁽⁴⁾.

ومن خلال هذي الأقوال يترجح لدينا أن (هل) للاستفهام الإنكاري، وهو المعنى المركزي، بيد أنها تتولد
بعدها معانٍ مجازيةٍ آخر من أظهرها التهديد والوعيد لهم .

وفي (هل ينظرون) أستعملت (هل) بدلاً عن الهمزة لتحقيق ما بعدها من صور الانتظار والترقب.
ومن الناحية التركيبية كان للاستفهامين أثرهما في ترابط كل من الآيتين على حده، وفي اتساقهما معاً،
فالفاء التي دخلت على اسم الاستفهام (فمن اظلم) قامت بدور ترتيب ما قبلها على ما بعدها. و واو
الجماعة في مدخول الاستفهام الثاني (هل ينظرون) تتصل بما بعدها من ضمائر، وهي ذات اتصال
واشتراك بواو يصدفون قبلها، وبشترك في التهديد مع الظالمين المكذبين المعنيين بالاستفهام في الآية
الأولى، وهكذا ربط الاستفهامان ومدخولهما ومدلولهما سياق الآيتين ودلالاتهما ربطاً متسقاً.

ثانياً: الاستفهامات للتقرير وما يتصل به:

1. مما يحتمل التقرير والتعجب قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ(53)﴾

هذه الآية اعتمدت على استفهامين اثنين لتدل على (صراع، ونتيجته): صراع قائم بين جماعتين بينهما
تفاوت في المنزلة: جماعة المسلمين التي سارعت إلى الإسلام، وجماعة المشركين التي استنكفت عن

1. أبو السعود: 203/3.

2. التوحيدي، أبو حيان، البحر المحیط، 258/4.

3. الألوسي، محمود، روح المعاني، 63/8.

4. ابن عاشور، محمد، التحرير والتنوير، 184/8.

الدخول في الإسلام ومتابعة النبي(ﷺ) بذريعة أن الذين اتبعوا الرسول(ﷺ) هم مساكين وفقراء ومن ضعفاء الناس. والغالب أن القائم بالاستفهام في (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا؟) هم كبراء قریش ذوا النفوذ والسلطة، دفعهم لذلك الاستخفاف والتعجب منكرين أن يكون المسلمون أهل فضل عليهم على فقرهم وتواضعهم، ويستعجبون مستنكرين من اختصاصهم بأن يمتن الله عليهم دونهم. هذا الاستفهام الأول ومدلوله.

أما الاستفهام الأخير (أليس الله بأعلم بالشاكرين)؟ فهو استفهام للتقرير، دخلت فيه الهمزة على نفي فعاد المعنى إثباتاً، وملخص أقوال العلماء في هذين الاستفهامين: بأن الأول للإنكار والتعجب، والأخير للتقرير⁽¹⁾.

ويظهر لي أن في الاستفهام الثاني (أليس الله بأعلم بالشاكرين) معنى آخر غير التقرير، ذلك هو الرد على سخرية الكفار بسخرية مماثلة، وكأن المعنى: نعم من الله عليهم دونكم لأنهم شاكرون، أما أنتم فلا تستحقون ذلك لجهودكم وغروركم. وهذا يزيد البناء قوة ارتباط، وإحكام نسيج. والله أعلم. وثمة وقفة مع مدخول الاستفهام الثاني، وهو اسم الإشارة (هؤلاء) فإن فيه دلالة على أن المشركين كانوا يضمرون في أنفسهم احتقاراً للمؤمنين، فعبروا عنهم باسم الإشارة للموضع المشار إليه في المكان القريب تزيلاً لقرب المكان وضعتها منزلة. كما أن هناك ما يلفت النظر بدخول حرف الجر (الباء) على صيغة المبالغة (أعلم) خبر ليس لغرضين التأكيد أولاً، وثانياً قوة الترابط بين المسند والمسند إليه.

وخلاصة القول في هذه الآية الكريمة أنها تحكي لنا ثنائية ضدية من البشر: (عرض عليهما الحق/وتعرضنا للفتنة، ضعفاء/كبراء، استجابوا/استنكفوا، فازوا/ ونجوا/فتنوا/ وهلكوا)، فكان الاستفهامان في الآية نتوجهاً لهذه الثنائية، إحداهما اختص بها الاستفهام الأول: (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا؟)، والثانية كان مدلول الاستفهام الثاني (وهو اتصافهم بالشكر) حظها: «أليس الله بأعلم بالشاكرين؟». وبهذا يكون الاستفهامان قد جعلاً من التركيب كلاً متماسكاً منسجماً متسلسلاً بإيجاز بديع، وتكثيف بليغ.

2. مما يحمل التقرير والتعجب والتبكيث قوله تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (40)﴾

1. ينظر: الزمخشري، جار الله، الكشاف، 22/2، تفسير أبي السعود، 140/3، الأوسى، محمود، روح المعاني، 162/7، وابن عاشور، التحرير والتنوير، 254/7.

هذه الآية الكريمة ورد فيها استفهامان. تصدرهما فعل الأمر (قل) الذي يعني الرسالة البالغة الأهمية لمواجهة المقول لهم بما بعد الفعل وهو الاستفهام ومدخوله، فيجب على الموجه إليه الأمر بالقول من الله وهو محمد (ﷺ) أن يبلغه على النحو من تلقية. والمقول له - الذي هو مدخول الاستفهام - هم الكافرون المكذبون برسالات الله وآياته، وقد واجهتهم الآية بالسؤال لهم: كيف يتصورون حالهم إذا نزل بهم العذاب من عند الله، أو جاءتهم الساعة؟ فإلى من يكون المفزع والدعاء ليكشف عنهم العذاب النازل، أو ينجيهم من أهوال الحشر؟.

ويأتي جواب الاستفهام لـ (أرأيتم؟) استفهام ثانٍ هو قوله تعالى: ﴿أغير الله تدعون إن كنتم صادقين﴾؟ وهو تقرير مباشر لـ ﴿بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتتسبون ما تشركون﴾. وعلى الرغم من أنه مجازي لا يحتاج إلى جواب؛ إلا أن القرآن يذكر أجوبة الاستفهام المجازي إذا كان المطلوب بها حقيقة خارجية ثابتة، ليس لعمل الخيال فيها مجال، وهنا الأمر كذلك، فلا مجال لعمل الخيال في تعيين المفزع إليه في الشدائد والكرْب الجسام؛ لأن المفزع إليه هو الله عز وجل.

وجملة الاستفهام (أرأيتم) معناها: أخبرني قال به سيبويه والأخفش والفراء والفارسي وغيرهم على ما أورده أبو حيان⁽¹⁾ وقد فسّر معنى جملة الاستفهام (أرأيتم) بالتعجب من عقبى الكلام الذي تصدره الاستفهام. ثم شاع هذا عند البلاغيين جميعهم، كما أن المعنى عندهم مجازيٌّ دائماً ولا يجيء حقيقة. بل يرى الكرمانى وغيره أن هذا الأسلوب فيه مجازان هما: إطلاق الرؤية (رأيتم) التي هي مدخول الاستفهام، وإرادة العلم أو الإخبار. وهو على هذا مجاز مرسل، وآخرهما (أيهما؟ ومن هو؟) جعل الاستفهام بمعنى الأمر — أي أخبرني — بجامع الطلب في كل منهما. وهو على هذا مجاز استعاري شبه الأمر بالاستفهام.

ومن المعاني البلاغية لهذا الأسلوب أنه لا يستعمل إلا في الاستخبار عن الحالات العجيبة، والمراد منه استحداث عجب عند المخاطب، كون المقام يتطلب ذلك.

والزمخشري فسّر (أرأيتم) بـ (أخبروني)، وسكت عن (أغير الله تدعون)، غير أن السياق يظهر أن هذا الاستفهام (أغير الله تدعون؟) استئناف مسوق للتبكيث. فلما تقدم المفعول به (أغير) على الفاعل جعله

1. التوحيد، أبو حيان، البحر المحيط: 4/126.

للقصر، والمعنى: أتخصون ألهتكم بالدعوة فيما هو عادتكم إذا أصابكم عذاب؟ أم تدعون الله دونهما؟(1). فالمراد من الاستفهام هو التبكيت ومناط الاستخبار هو (أغير الله تدعون)(2). والمعنى: أخبروني. وذهب أبو السعود إلى أن الاستفهام هنا للتبكيت(3)، بخلاف ما يذهب إليه الزمخشري من أن الله ينكر على المشركين اختصاص أصنامهم بالدعاء. أما كلام الرازي فيفهم منه أن الاستفهام للتوبيخ لهم والإنكار عليهم قال: "إذا كنتم ترجعون عند الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام، والأوثان فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة"(4)

وأما ابن عاشور فيجعل الاستفهاميين لمعنيين اثنين أولهما (أرأيتم) للتقرير، وآخرهما (أغير الله تدعون) للتعجب من حالهم في الاستمرار على عبادة الأصنام، مع أنها لا تضر ولا تنفع.

وتركيب الاستفهام الأول (أرأيتم؟) في هذه الآية الكريمة له أثر كبير: فقد اقترن بأسلوب الشرط مما جعل هذا الاقتران يضيف على جملة (أرأيتم) تفخيمين أحدهما في التركيب وآخر في المعنى. بل إن الغرض العام من هذا الاستفهام هو استحضار المستفهم عنه وتصوره ذهنياً لاستحضار وتصور الحكم عليه، لحضوره ومثوله في النفوس. وقد جاء التعبير بهذا التصور الذهني (أرأيتم) بالرؤية (البصرية — رأى) في استحضار ذهني مُدرك حتى لكان المعني به يراه ماثلاً أمامه.. وذلك أن السياق في الآية الكريمة يشير إلى أن الله تعالى يدعو المشركين إلى أن يتصوروا حلول ووقوع العذاب بهم، ثم لا يلبث أن يواجههم بالاستفهام الثاني (أغير الله تدعون)؟ ثم يأخذ كل ما في نفوسهم من أسباب العناد والتكبر، فيقول: (إن كنتم صادقين) وهذه الخطوات متتابعة تأخذهم تدريجياً إلى أن يعودوا إلى الفطرة السليمة.

والتركيب البديع في هذه الآية الكريمة اتسم بالمراوحة التراتبية بين الاستفهام والشرط في جزئي الآية: «أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ...أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ...» والاستفهام والشرط كلاهما أسلوب إنشائي، ولكليهما حق الصدارة في الذكر والورود؛ لكن هنا تصدر الاستفهام في الوطنين؛ لأنه المحور الأساس الذي

1. الزمخشري، حار الله، الكشاف: 18/2.

2. الألويسي، محمود، روح المعاني: 148/7.

3. تفسير أبي السعود، 135/1.

4. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 224/7.

يدور فيه وبه وحوله السياق، وينبثق منه الخطاب، وبه يتحقق مدلول الشرط بعده، وعليه ينكئ. والله أعلم.

ثالثاً: لوحات استفهامية: ثمة مواطن في السورة الكريمة لم يقتصر حضور الاستفهام فيها في موضع أو موضعين وحسب، بل ورود بكثافة وانثيال على نحو أكثر مما سبق، وبالتالي ستكون دلالاته متنوعة وأهميته أكثر، وهو في الأخير سيكون لوحة موحدة البناء، متناسقة التركيب، من ذلك:

(1)

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ (46) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ (47)﴾

جاء في هاتين الآيتين مواجهتان للمشركين، اتكأنا على لوحة استفهامية متماسكة البناء كثيفة الدلالة، ففي الآية الأولى يقال لهم: تصوروا لو أن الله سلب عنكم حواسكم التي بها تبصرون وتسمعون، وحجّر قلوبكم فلم تحس بشيء، هل هناك إله غير الله يُرْجِع إليكم ما سلبه الله منكم؟.

والآية الثانية: يرد فيها القول بأن يتصوروا أن العذاب قد حل بهم وهم في مقدمة من يصيبه الهلاك نتيجة للظلم.

والآيتان فيهما أربعة استفهامات هي:

— (قل أرايتم): بمعنى اخبروني عند جمهور النحاة والبلاغيين، بيد أن الغرض منه إثارة ذهن المتلقي وتحفيزه، ولفت الأنظار وتهيئة النفوس إلى تلقي مفهوم القول من بعد الاستفهام، فهو بمثابة توطئة لتمكين المعنى المراد من قلوب المخاطبين بغرض التخويف والترهيب.

– الاستفهام الثاني ﴿من إله غير الله﴾؟ وهو لإنكار التوقع لا إنكار الواقع فالواقع هو (لا إله إلا الله) والتوقع الذي سلط عليه الإنكار هو نفي أن يقع في المستقبل إله غير الله؛ وذلك بغرض التثبيت من الآلهة التي تعبد من دون الله ليقنعوا منها.

وفضلاً عن التخويف والترهيب نلاحظ أن الاستفهامين في الآية الأولى يتعاضدان ليؤديا دوراً محورياً هو لفت انتباه المخاطبين لقدرة الله عليهم، وتمكنه من نفوسهم، فهو الذي أعطاهم السمع والأبصار، وقادر

على سلبهم إياها، وقادر على إعادتها لهم، وليس ذلك حصراً على السمع والأبصار، بل هو هكذا الأمر في كل أمورهم.

- وأما الاستفهام الثالث: «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله؟» فهو مقتضب للتخويف والترهيب، لكن الاستفهام الرابع تأسس عليه: «هل يهلك إلا القوم الظالمون؟» وهو للتقرير من جانب، ومن جانب آخر هو للنفي؛ وذلك لغرض الوعيد الشديد: فمن جانب أن الظالمين لن ينجو منهم أحدٌ للتقرير، ومن جانب أن الصالحين سينجون جميعاً وأنهم في مأمن من العذاب الأخرى. وقد أضفى الاستفهام على بناء كل من الآيتين رباطاً محكماً، لكن أثر الاستفهام في إحكام بناء الآية الثانية أقوى وأبرز.

وتكرار فعل الأمر (قل) قبل الاستفهام في كلا الآيتين إيماء إلى استقلال كل آية بمواجهة خاصة لدحض الباطل، ولإيدان أيضاً بأن الرسالتين اللتين تحملهما الآيتان بالغنا الأهمية لمحاجة المشركين بدليل فصل (قل) الأولى عن (قل) الأخيرة مع قيام دواعي الوصل بينهما لما بين الجملتين من التوسط بين الكمالين. و الملاحظ زيادة الكاف في (أرأيتم) للدلالة على التفاوت بين متعلقي الرؤية في الموضوعين.

(2)

﴿وَحَاجَّةٌ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (80) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (81)﴾

هاتان الآيتان ورد فيهما أربعة استفهات:

الاستفهام الأول: «أتحاجوني في الله وقد هدان؟» وهو استفهام لإنكار واقع أبي إبراهيم (آزر) وقومه، فلم يكتفوا بضلالهم وعبادتهم للأصنام، بل راحوا يجادلون أصحاب الهدى ليردوهم إلى الضلال، فأنكر عليهم إبراهيم عليه السلام جدالهم العقيم في شؤون المعبود الحق وهو الله جل جلاله تبع ذلك زجرهم عن الشرك.

(وقد هدان) حال مؤكدة للإنكار الذي حمله الاستفهام (أتحاجوني؟). وفي إثارة المضارع (تحاجوني) الذي هو مدخول الاستفهام تصوير لتتابع جدالهم وبيان لتمسكهم بالباطل.

والاستفهام الثاني: «أفلا تتذكرون؟» يوبخهم، وينكر عليهم عدم تذكرهم. وهذا الاستفهام يعد تذييلاً للآية الكريمة وقد أدى دوراً كبيراً في ترابط بناء الآية الكريمة، ومما قوّى ذلك الترابط حذف مفعول فعل (تذكرون) ليشمل كل ما يصدق عليه مما سبق ذكره في الآية أو أوحى به.

والاستفهام الثالث: في الآية الثانية (وكيف أخاف؟) لنفي حصول الخوف منه، وفيه أيضاً التعجب من حالهم والإنكار عليهم بتوقعهم تخوفه مما يشركون به، مع أنهم لا يخافون أنهم أشركوا بالخالق سبحانه. ثم إن في التغيرات بين الماضي والمضارع (تشركون/ أشركتم)، و(أخاف/ تخافون)، إشارتين إلى عدم الخوف بمعنى أنه لا يخاف أصنامهم البتة وفي تقديم (بعد) عليكم، إعلام بعموم النفي أي أن الله لم ينزل بالشرك سلطاناً قط.

والاستفهام الأخير (فأي الفريقين أحق بالأمن؟) على أغلب الأقوال أنه لإجائهم إلى الجواب الصحيح؛ ذلك أن الاستفهامات السابقة أفادت من الحجاج، ووظيفته لتصل بالمخاطبين إلى درجة الإقرار والتسليم الذي من أجله جاء الاستفهام الرابع هذا «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ..؟». وتأثيره في التركيب هو حمل المخاطب أن يفكر حتى يصل بطريقة تفكيره إلى الفريق الآمن. فالثلاثة الاستفهامات الأولى مساقاة للإنكار بوجه عام مع فروق جزئية من موضع إلى آخر، والرابع جاء لإجاء المخاطبين بالتسليم؛ لذلك أتبع هذا الاستفهام بالجواب: «الَّذِينَ آمَنُوا..أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ..» إذ لم يعد يوسعهم غير التسليم.

وبهذا البناء والاتساق كانت الاستفهامات رابطة لبناء الآيتين ربطاً محكم النسيج، متسلسل البناء. ومما يلفت النظر هنا توافر تكرار حروف معينة في الآيتين الكريميتين: فحرف النون ورد أربع عشرة مرة، وهو حرف (جهر؛ توسط، استفال، انفتاح، إصمات)، والميم ورد ثلاث عشرة مرة وهو حرف (جهر، توسط، استفال، انفتاح، ذلاقة)، والكاف والتاء ورد كل منهما تسع مرات وهما حرفا: (همس، شدة، استفال، انفتاح، إصمات). والهاء والراء ورد كل منهما سبع مرات، والهاء حرف (همس، رخاوة، استفال، إصمات، انفتاح) بينما الراء حرف (جهر، توسط، استفال، انفتاح، ذلاقة، تكرار) والقاف ورد خمس مرات، وهو حرف (جهر، شدة، استعلاء، انفتاح، إصمات) والشين ورد ست مرات وهو حرف (همس، رخاوة، استفال، انفتاح، إصمات، تفشي)؛ وورود هذه الحروف التي لها الصفات بهذي الكثافة

يعطي إضاءة واضحة لضعف حجة المشركين أمام إرغامهم إلى أن يجيبوا إجابات صحيحة مقنعة لكنهم لا يملكون حجة ولا جوابا .

(3)

﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْإُنثَيْنِ أَمْ أَسْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْإُنثَيْنِ نَبُونِي بِعَلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (143) وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْإُنثَيْنِ أَمْ أَسْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْإُنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (144)﴾

هاتان الآيتان تمثلان لوحة استفهامية مركزة على نحو غير متكرر وليس له نظير في السورة الكريمة، ولم يتكرر في القرآن الكريم، إذ تكرر الاستفهام هنا ثماني مرات.

وتتمحور الاستفهامات وتشارك في دلالة مركزية (مجازية) لمعنى واحد ينتظمها جميعها، هو الإنكار، فهو المعنى العام المحوري الذي تحمله الاستفهامات في الآيتين الكريمتين، كما أشار إليه المفسرون والبلاغيون⁽¹⁾، مع تولد معانٍ إضافية تولدت عن الإنكار، قد تختلف عن دلالتها في بعض صورها.

والثمانية الاستفهامات التي وردت في الآيتين تدور حول الإنكار على ادعاء المشركين أن الله حرم ما حرموه، والاستفهامات هي:

(الذكرين حرم — أم الأنثيين — أمًا استملت عليه أرحام الأنثيين)؟

الذكرين حرم — أم الأنثيين — أمًا استملت عليه أرحام الأنثيين — أم كنتم شهداء — فمن أظلم.

إنكار —> تكذيب —> توبيخ —> نفي —> تولد عنه تقرير وتبكيث.

فالصفة الأولى (تولدت عن المعنى الأصلي) —> (لشهادتهم) —> ظلم الافتراء.

1. ينظر مثلا: الرخشري، الكشاف، 59/2، تفسير أبي السعود، 192/3، الألوحي، روح المعاني، 81/8، التوحدي، البحر المحيط، 239/4، الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص90، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 132/8.

هذه الكثافة في استعمال الاستفهام على هذا النحو قليل أو نادر في القرآن الكريم كما أسلفنا، وما كان استعماله عبثاً. وقد ترتب على هذه الكثافة في استعمال أسلوب الاستفهام، كثافة في استعمال بعض الألفاظ، نحو: الذكّرين - الأُنثيين - حرم، وسرد أجناس من الحيوانات. كل ذلك كفيل بأن يجعلنا نقف مع هاتين الآيتين، ونستكنه دلالاتهما، ونضع أيدينا على أهمية القضايا التي تعالجها، وحول قضية التشريع والتحليل والتحرير التي تنصب فيه الاستفهامات الثمانية لتقرير الحق لله وحده الذي لا يجوز المساس به أو الاقتراب منه، فهو الحكيم الخبير سبحانه وتعالى بما يصلح حال الناس.

الملاحظ أن الاستفهام قد خرج عن معناه الحقيقي إلى معانٍ (الإنكار رأسها) تفهم من سياق المقام؛ لأنه دخل في نطاق الجدل القرآني للمشركين؛ إذ إن الآيتين سيقنا بأسلوب الاستفهام الإنكاري ليرجع المشركون إلى أنفسهم؛ فيلتسوا الجواب الصحيح. ومعلوم أن العدول من الإخبار إلى الاستفهام هو حملٌ للمخاطب على الاعتراف بالحق بعد التدبر والأناة.

وقد نص ابن هشام — فيما نقله عنه السيوطي في "الأشباه والنظائر" على الاستفهام الذي تفيد "أم" المتصلة بأنه لا يكون إلا حقيقياً..⁽¹⁾ ويرجح أحد الباحثين أنه قد حصل في العبارة خطأ في النقل أو تصحيف إذ إن الاستعمال القرآني ينفياً⁽²⁾.

وفي هاتين الآيتين جاء الفعل "حرم" فاصلاً بين المتعاطفين. ويعدُّ هذا الموضع من الشواهد المتداولة عند علماء المعاني على إنكاره؛ ثم يعطف على ذلك المعمول بـ"أم"، فيصير إنكار التعلق بأحد المتعاطفين أو المتعاطفات إنكاراً لأصل الفعل؛ لأن الفعل لا بد له من معنى يتعلق به، والإنكار هنا إنكار لأصل التحريم. وأما ابن عاشور فيرى أن الاستفهام للإفحام والتهمك⁽³⁾.

نتائج البحث وخاتمته:

يمكن إيجاز ذلك في النقاط الآتية:

1. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، 62/4.

2. بنظر: حميدة (1999)، د مصطفى، أساليب العطف في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر - لوجان، ص 2. المرجاني، عبد القاهر (1413هـ - 1992م)، دلائل الإعجاز، ص 78. السككي، يوسف بن أبي بكر، مفاتيح العلوم، ص 151. وينظر شروح التلخيص 2/298، 299.

3. ابن عاشور، محمد الطاهر، 149/8.

1. ورد الاستفهام في سورة الأنعام في أربع وثلاثين آية، موزعاً على ثلاثة وأربعين تركيباً؛ ولهذا الحضور الكبير دلالاته وأهميته.
2. استأثر الاستفهام بالهمزة بالنصيب الأكبر والحضور الأوفر في هذه السورة الكريمة.
3. تنوع حضور الاستفهام في السورة الكريمة: ففي مواطن جاء مفرداً، وفي مواطن تعدد؛ كل ذلك بحسب ما تقتضيه الرسالة المراد إيصالها للمخاطبين.
4. لأسلوب الاستفهام أثر كبير في تماسك البناء وانسجام السياق النصي حيثما ورد.
5. كون السورة مكية؛ فقد دارت الجملة الاستفهامية حول الاهتمام بالقضايا العقدية الرئيسية، وإبطال مضاداتها.
6. تنوعت الموضوعات التي صيغ من أجلها الاستفهام في السورة الكريمة.
7. من أدوات الاستفهام ما يحمل دلالة واحدة واضحة، وهذا قليل، وأغلبها يحمل أكثر من دلالة، ومنها ما يحتمل تعدد الأوجه؛ ولكل ذلك غايته البلاغية والإبلاغية.
8. دلالات: الإنكار، ثم النفي، والتقرير تستحوذ على أغلب أدوات الاستفهام في السورة الكريمة؛ وهذا مرتبط بطبيعة الموضوعات التي تعالجها السورة الكريمة، وكونها مكية.

قائمة المراجع:

1. ابن عاشور، محمد الطاهر، (1420هـ، 2000م)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ بيروت لبنان، ط 1.
2. ابو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، الكتاب، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1.
3. التوحيدي، أبو حيان، (د.ت) البحر المحيط مطبعة النصر الحديثة، الرياض.
4. أبو موسى، محمد محمد (1408هـ — 1987م)، دلالة التراكيب، ط 2.
5. السيوطي، جلال الدين (1417هـ — 1996م) الأشباه والنظائر، دار الكتب العربي، بيروت، ط 3.

6. الألوسي، شهاب الدين (1415هـ)، روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
7. الأنصاري، ابن هشام، (1985م)، مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط 6.
8. بحيري، سعيد حسن، (1997م)، علم لغة النص - المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون - الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغ مان، ط 1.
9. الجرجاني، عبد القاهر، (1413هـ - 1992م)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط 3.
10. حسان، تمام، (1420هـ - 2000م)، البيان في روائع القرآن، عالم الكتاب، ط 2.
11. حميدة، مصطفى، (1999م) أساليب العطف في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، ط 1.
12. الدرويش، محيي الدين، (1422 هـ - 2001م)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سورية، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، ط 8.
13. الرازي، فخر الدين (1420 هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3.
14. الزمخشري، جار الله، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3.
15. السكاكي، يوسف بن أبي بكر (1407 هـ - 1987 م)، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 2.
16. شروح التلخيص (مختصر السعد التفتازاني، ومواهب الفتاح لابن يعقوب، وعروس الأفرح للسبكي، والإيضاح للقرطبي، وحاشية الدسوقي)، مطبعة عيسى البابي وشركاه - مصر.

17. العمادي، أبي السعود، (د.ت)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
18. العمائرة، خليل أحمد (1407هـ - 1987م)، في التحليل اللغوي، مكتبة المنار، الزرقاء — الأردن، ط 1.
19. قطب، سيد، (1412 هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق — القاهرة، ط 17.
20. رضا، محمد رشيد، (1990 م) تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
21. الماوردي، أبو الحسن، (د.ت)، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
22. المرادي، الحسن بن قاسم، (1413هـ — 1992م) الجنى الداني، تحقيق: د فخر الدين قباوه ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، ط 1.
23. المساري، بشير عبد الله (جمادى الأولى 1432هـ)، لغة الخطاب الدعوي، كتاب الأمة، العدد 143.
24. الموصلي، ابن يعيش، (1422هـ — 2001م)، شرح المفصل، تقديم وفهرست: د إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط 1.



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

أثر الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض (دراسة في ضوء الشريعة ونوازل الفقه المعاصرة)

د/ منى بنت راجح الراجح

أستاذ الفقه المشارك- قسم الفقه- كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

m-rar@hotmail.com

يهدف هذا البحث إلى تناول أحكام اضطرابات الحيض وأثر تلك
الإضطرابات

وقد اشتملت خطة البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.
المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة،
والمنهج المتبع فيه، وخطة البحث.

التمهيد: في بيان الأمراض النسائية المؤثرة في حيض المرأة.
المبحث الأول: أثر الأمراض النسائية المتسببة في زيادة الدم أو نقصانه،
من غير الإخلال بمواعيد الحيض. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: زيادة الدم على أيام العادة.

المطلب الثاني: نقصان الدم عن أيام العادة.

المبحث الثاني: أثر الأمراض النسائية في زيادة الدم أو نقصانه مع
الإخلال بمواعيد الحيض والطمهر. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: زيادة الدم على المرأة التي لا عادة لها.

المطلب الثاني: نقصان الدم على المرأة التي لا عادة لها.

المبحث الثالث: أثر الأمراض النسائية المتسببة في نزول دم في غير أيام
الحيض.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، مع أهم توصياته.

الملخص

5

المقدمة:

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على خير خلقه، وعلى آله وصحبه... أما بعد:
فهذا بحث بعنوان (أثر الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض) قصدت منه بيان ما تسببه بعض الأمراض النسائية من اضطراب في الحيض والطمهر، وكيف تتعامل المرأة مع هذا الاضطراب.

أهمية الموضوع:

موضوع (أثر الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض) له أهمية كبرى للمرأة؛ لأن بعض النساء تضطرب عليها عانتها أو حيضها بشكل عام، وهي لا تعلم أن هذا بسبب إصابتها ببعض الأمراض النسائية أو أمراض الصحة العامة. ولذا أحببت المساهمة في هذا البحث، ببيان أن الأمراض النسائية أحد الأسباب في اضطرابات الحيض، وبيان كيفية التعامل مع هذا الاضطراب.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- الإسهام بإيضاح تساؤلات النساء حول اضطرابات الحيض، التي تقع بسبب بعض الأمراض النسائية، أو للخلل في الهرمونات.
- 2- الحاجة إلى توعية الطبيبات برأي الشرع حول حقيقة نوع الدم الخارج، نتيجة الأمراض النسائية، خاصة ما يصاحب فترة أيام الحيض.
- 3- المساهمة التوعوية للنساء بالتصرف السليم الموافق للشرع الإسلامي عند وقوع إحداهن في مثل تلك الاضطرابات التي تحدث أيام الحيض والطمهر.
- 4- الاستفادة من التقدم الطبي فيما توصل إليه في اضطرابات فترة الحيض والطمهر لدى المرأة، مما يؤكد ما نطقت به الشريعة.
- 5- الاستفادة من كل ما جدّ من اكتشافات علمية تؤيد الوحي الإلهي.

الدراسات السابقة في الموضوع:

لم أجد فيما اطّلت عليه دراسة سابقة تناولت على وجه التفصيل نوع الأمراض النسائية المؤثرة في الدم بالزيادة أو النقص، خاصة في فترة أيام الحيض. وإن كان هناك بعض الرسائل التي تناولت

الأمراض النسائية بشكل عام، ومنها رسالة دكتوراه بعنوان: " الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة"، في قسم الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للدكتورة في القسم أسماء بنت عبدالرحمن الرشيد.

منهج البحث: اتبعت في دراسة مسائل البحث منهجاً محدداً، أبرز ملامحه، ما يأتي:

1- الاعتماد على المصادر الأصلية في جمع المادة العلمية.

2- بحث المسألة الخلافية على ضوء العناصر الآتية:

أ- بيان المراد بالمسألة.

ب- تحرير محل النزاع في المسألة.

ج- ذكر الأقوال والأدلة والمناقشة في المسألة.

د- الترجيح في المسألة، مع بيان أسبابه.

3- عزو الآيات القرآنية ببيان رقم الآية واسم السورة، كما وردت في المصحف.

4- تخريج الأحاديث، مع بيان درجة الحديث والحكم عليه، إن لم يكن في الصحيحين أو في أحدهما.

خطة البحث: اشتملت خطة البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيه، وخطة البحث.

التمهيد: في بيان الأمراض النسائية المؤثرة في حيض المرأة.

المبحث الأول: أثر الأمراض النسائية المتسببة في زيادة الدم أو نقصانه، من غير الإخلال بمواعيد

الحيض. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: زيادة الدم على أيام العادة.

المطلب الثاني: نقصان الدم عن أيام العادة.

المبحث الثاني: أثر الأمراض النسائية في زيادة الدم أو نقصانه مع الإخلال بمواعيد الحيض والطمهر.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: زيادة الدم على المرأة التي لا عادة لها.

المطلب الثاني: نقصان الدم على المرأة التي لا عادة لها.

المبحث الثالث: أثر الأمراض النسائية المتسببة في نزول دم في غير أيام الحيض.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، مع أهم توصياته.

هذا وأسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت فيه للصواب، وأن ينفع الله به، وأن يتقبله مني إنه جواد

كريم. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد: بيان الأمراض النسائية المؤثرة في الحيض: يمكن تقسيم الأمراض النسائية المتسببة في

اضطرابات الحيض والظهر إلى قسمين رئيسيين: قسم متعلق بالأسباب العضوية أي الوظيفية، وهي

الأمراض التي تصيب الجهاز التناسلي للمرأة، أو الجسم عموماً. وقسم متعلق بخلل في الهرمونات:

1- الأسباب المتعلقة بأمراض في الجهاز التناسلي الداخلي للمرأة⁽¹⁾، أو في الجسم عموماً، ومنها:

أ- أمراض المهبل مثل ضمور المهبل بعد سن اليأس، نتيجة لنقص هرمون الأستروجين، فيحدث النزف بعد الجماع أو الفحص المهبل.

ب- أمراض عنق الرحم، مثل التهابات عنق الرحم المزمنة (القرحة) والتي تؤدي إلى إفرازات مهبلية ممزوجة بالدم.

ج- أمراض الرحم، مثل التهابات المزمنة لبطانة الرحم، ومثل مرض بطانة الرحم حيث يكون النزيف من أهم أعراضه، ويأتي على أشكال مختلفة، منها زيادة أيام الحيض أو زيادة كميته، وقد يؤدي إلى عدم انتظام الدورة الشهرية بسبب اضطراب إنتاج الهرمونات من المبيضين. ومن أمراض الرحم: الورم الليفي، ويأتي النزف فيه على أشكال، منها زيادة أيام الحيض عن معدلها الطبيعي وغازارة الدم، وأيضاً تكرار الدورة الشهرية. وتعتبر الأورام الليفية التي تحت بطانة الرحم أكثر الأنواع المسببة

(1) الجهاز التناسلي الداخلي لها مكون من: المهبل والرحم وهو منقسم إلى قسمين: عنق الرحم ويكون الثالث السفلي، وجسم الرحم ويكون الثلثين الباقيين منه، وأيضاً يتكون الجهاز التناسلي من أنبوتي الرحم (وتسميان قناتي فالوب) وهما شبيهان بالخصيتين عند الرجل في الإنتاج، فإضافة إلى إنتاج البويضات فإن المبيض يفرز هرمون الأستروجين الذي يعمل على نمو الغشاء المخاطي المبطن للرحم أثناء الدورة، ويفرز أيضاً هرمون البروجسترون الذي يعمل على تهيئة الرحم لاستقبال الجنين في حال حدوث الحمل، وتهيئة الثديين أثناء الرضاعة (الأمراض النسائية ص 29-30).

للنزيف.

د- أمراض الأنابيب: وتشمل الالتهابات الناتجة عن الأمراض التناسلية كالسيلان، والالتهابات المزمنة كالدرن الذي يصيب الأنابيب والجهاز التناسلي عمومًا؛ نتيجة إصابة الجهاز التنفسي لهذا المرض.
هـ- أمراض المبيضين: مثل أورام المبيضين الحميدة وغير الحميدة. وخاصة تلك التي تفرز هرمون الأستروجين بكميات كبيرة.

و- مضاعفات الحمل، مثل الإجهاض والحمل خارج الرحم والحمل العنقودي، يمكن أن تكون أسباباً للنزف الرحمي.

ز- أمراض أخرى تكون سبباً في غزارة الدم أثناء الحيض وطول قترته، ومن هذه الأمراض نقص نشاط الغدة الدرقية، وتليف الكبد، ونقص صفائح الدم، والسل الرئوي، وأمراض الكلى المزمنة.

ح- أمراض تكون سبباً في قلة دم الحيض أو انقطاعه، ومن هذه الأمراض أورام الغدة الدرقية، وزيادة نمو شعر الجسم عن حدّه الطبيعي؛ لارتفاع هرمونات الذكورة.

2- الأسباب المتعلقة بوجود خلل في الهرمونات: (أي أسباب غير عضوية): وهو كل نزيف غير طبيعي لم ينتج عن حمل أو التهاب أو أورام أو أدوية أو هرمونات تأخذها المرأة. وبمعنى آخر هذا النزف لم ينتج عن مرض عضوي بالجهاز التناسلي للمرأة أو بسبب مرض عام في الجسم. حيث يؤدي الخلل فيها إلى اضطراب في إفراز المبيض للهرمونات، وهذا ينعكس بصورة أو بأخرى على مواعيد الحيض أو على زيادة أيامه (1).

(1) ينظر: الأمراض النسائية (ص81-85).

ولكي يتمّ تشخيص النزف هل هو النزف الرحمي الوظيفي أو غير الوظيفي فإن الطبيبة تطلب من المريضة الفحوصات والتحليل اللازمة، وتجري فحصاً عاماً وشاملاً للجسم. فعليها القيام أو طلب بعض الفحوص التالية لبيان سبب النزف، والفحوص هي:

1- صورة دم كاملة للتأكد من عدم وجود أمراض دم، وللتأكد من نسبة الهيموجلوبين في الدم لاستبعاد وجود مرض فقر الدم

الذي ينتج عنه النزيف أي الاستحاضة.

2- فحص البول أو الدم للتأكد من عدم وجود حمل.

3- الموجات فوق الصوتية: وهي من الوسائل الجيدة للتأكد من وجود حمل أو ورم ليفي أو أوراق أخرى.

ومن الأمثلة على هذا النوع: هبوط مستوى الأستروجين في الدم، أو انخفاض نسبة البروجسترون في الدم في النصف الثاني من الدورة، وذلك لعدم حدوث التبويض، وأكثر ما يحدث هذا للفتيات في سن البلوغ قبل نضج المبيضين، وفي الفترة التي تسبق سن اليأس قبل توقف المبيضين عن إفراز الهرمونات أيضاً. ومن الأمثلة على خلل الهرمونات: الضغوط النفسية وخاصة الحزن أو الاكتئاب الشديدين، فقد تسبب اضطرابات في الهرمونات المؤثرة على عمل المبيضين فتؤدي إلى النزف⁽¹⁾.

ولبيان أثر هذه الأمراض النسائية في اضطرابات الحيض وكيفية التعامل معها، لزم تقسيم الأمراض النسائية من حيث تأثيرها في الحيض، إلى ثلاثة أقسام:

- 1- أمراض لا تخلّ بمواعيد الحيض، وإنما تعمل على زيادة أيام الدم أو نقصها.
- 2- أمراض تخلّ بمواعيد الحيض، وتزيد أيضاً في أيام الحيض أو تنقصها.
- 3- أمراض تنزل الدم في غير مواعيد الحيض.

ويتبين أثر هذه الأمراض في حيض المرأة وطورها، في المباحث الثلاثة الآتية:

المبحث الأول: أثر الأمراض النسائية بزيادة أيام العادة، أو نقصها، من غير الإخلال بمواعيدها.

المبحث الثاني: أثر الأمراض النسائية المخلة بمواعيد الحيض (أي العادة)، وقد تزيد أيضاً في أيام

4- تحليل نسبة الهرمونات في الدم، وخاصة هرمونات المبيض، وهرمونات الغدة الدرقية.

5- أشعة ملونة للرحم والأنابيب: للكشف عن الأورام الليفية والزوائد اللحمية.

6- عملية التوسيع والكحت: وهي أهم وسيلة للطبيبة لتشخيص سبب النزف، حيث تقوم بتحليلها تحت المجهر للتأكد من عدم

وجود أمراض خبيثة ولمعرفة نسبة الهرمونات التي يفرزها المبيض، كما أن هذه العملية لتشخيص سبب النزف فإنها قد تكون علاجاً لبعض حالات النزف مثل: التهابات بطانة الرحم، ووجود بقايا المشيمة بعد الإجهاض أو الولادة، وبعض حالات النزيف غير الوظيفي، وتدل الإحصائيات الطبية على أنه من 40-60% من حالات النزيف لا تستوجب أكثر من هذه العملية البسيطة، لكن هذه العملية لا تجرى إلا في حالات النزف الشديد، ومن العلاجات الأخرى: النظر في السبب وعلاجه، فمثلاً علاج فقر الدم يكون بالإكثار من الأطعمة الغنية بالحديد مثل السبانخ والكبدة، أو بأقراص الحديد، أو تناول أقراص الحديد أو نقل الدم والعلاج لخلل الهرمونات يكون باستعمال حبوب منع الحمل أو استعمال هرمون الأستروجين أو هرمون البروجسترون في أيام معينة من الدورة الشهرية أو كليهما معاً بصفة دورية. والعلاج لنزف سببه الحزن أو الاكتئاب هو الدواء النفسي، وقد يكون العلاج النهائي لإيقاف النزف هو استئصال الرحم عندما تفشل الطرق السابقة. ينظر: الأمراض النسائية (ص85-86).

(¹) ينظر: الأمراض النسائية (ص81-85).

الحيض أو تنقصها.

المبحث الثالث: أثر الأمراض النسائية في نزول دم في غير أيام الحيض الممكنة.

المبحث الأول

أثر الأمراض النسائية بزيادة أيام العادة أو نقصها من غير إخلال بمواعيد العادة

من جملة الأمراض النسائية التي لا تخل بمواعيد العادة، إلا أنها تخل بالدم، فتزيد في أيامه أو

تنقصها، ما يأتي:

1-مرض بطانة الرحم، ومن أعراضه نزف الدم. ويأتي النزف على أشكال مختلفة، منها زيادة أيام الحيض أو زيادة كميته.

2-الأورام الليفية، وتؤدي إلى زيادة مدة الحيض عن المعدل الطبيعي.

3-نقص نشاط الغدة الدرقية، ونقص التغذية ونقص صفائح الدم. فهذه الأمراض من أعراضها بدء العادة بكثرة أو صفرة أو لون وردي أو دم خفيف.

4-أورام الغدة النخامية، التي تعمل على زيادة إفراز هرمون الحليب، ويصاحب ذلك قلة دم الحيض أو انقطاعه وضابط المرأة هنا أن لها عادة شهرية منتظمة، إلا أنها زادت عليها أيام عاداتها أو نقصت أو تغيرت صفات دم العادة فيها. وبمصطلح الأطباء لها دورة شهرية منتظمة أي أن مجموع أيام الحيض والطهر ضمن الحدود الطبيعية، أي بين 22 و35 يوم⁽¹⁾. بمعنى أن الحيض يأتيها مرة كل أربعة أسابيع، أو مرة كل ثلاثة أسابيع، أو مرة كل خمسة أسابيع. إلا أن الدم الذي يفترض أن يكون في حدود

(¹) وهي تحسب من اليوم الأول لنزول الحيض في الدورة الحاضرة إلى أول يوم لنزول الحيض في الدورة القادمة والصحيح أن الدورة الشهرية الطبيعية لا تخرج في مجموع أيام الحيض والطهر أو لا تزيد على 30 يوماً أي أنها لا تكون طبيعية عندما تحدث مرة كل خمسة أسابيع؛ لأن أكثر أيام الحيض 6 أو 7 أيام وأكثر أيام الطهر 23 أو 24 يوماً كما ثبت ذلك في حديث حمنة السابق. وعليه فسيثبت الطب مستقبلاً أن أكثر دورة منتظمة طبيعية لا تزيد على 30 يوماً.

عادتها اضطرب فزاد أو نقص⁽¹⁾. وأمراض هذا القسم لا تخلّ بنظام الدورة الشهرية السابق إنما تزيد في أيام الدم أو تنقصها وتُخرج الحيض والطهر عن حدودهما الطبيعية. ويتضح هذا من خلال المطلبين الآتيين: الأول: حكم زيادة أيام الدم على العادة. المطلب الثاني: نقصان الدم عن أيام العادة

المطلب الأول

زيادة أيام الدم على العادة

تدخل أمثال هذه المرأة المصابة بمرض من الأمراض النسائية التي تزيد في أيام حيضها في حكم المستحاضة المعتادة. وقد عرّف الفقهاء المستحاضة المعتادة: بمن لها عادة في الحيض. قال الحنفية: المستحاضة المعتادة: من سبق منها دم وطهر صحيحان أو أحدهما⁽²⁾. وقال المالكية: هي التي تكرر عليها دم الحيض واعادته⁽³⁾. وقال الشافعية: هي التي تحيض من كل شهر أياماً⁽⁴⁾. وقال الحنابلة: هي التي تعرف شهرها، ووقت حيضها وطهرها، وشهر المرأة عبارة عن المدة التي لها فيها حيض وطهر⁽⁵⁾ فإذا صارت المرأة المعتادة (أي صاحبة العادة) مستحاضة، بأن زاد الدم على أيام حيضها المعتاد⁽⁶⁾، فهل تجلسه كله، أو تجلس عادتها، وهل عادتها هي الدم الأسود وحده، أو أنها الأسود وغيره

(¹) الحدود الطبيعية غير المرضية للحيض عند الأطباء لا تخرج عن: 2-8 من الأيام، وهذه الحدود لجميع النساء، ولكل امرأة عادة معينة من الأيام تستمر معها إلى توقف الحيض، وبقية الشهر طهر. وفي غالب النساء يكون الحيض من 3 أيام إلى 5. ينظر: الأمراض النسائية (ص55). وفي بعض الكتب الطبية الحيض عند غالب النساء: 4 أيام، والمتوسط للدورة الشهرية المنتظمة هي كل 28 يوماً، منها 4 أيام حيض و24 يوم طهر. ينظر: رؤية إسلامية لبعض القضايا الطبية ص33.

(²) رد المختار (286/1).

(³) شرح التلقين (338/1).

(⁴) المهذب (40/1).

(⁵) المغني (399/1).

وتثبت العادة عند الجمهور بالمرة الواحدة. والعبارة بالمرة الأخيرة. عندهم وعند الحنابلة لا تثبت إلا بثلاث مرات. ينظر: المحيط البرهاني (231/1)، مواهب الجليل (368/1)، المهذب (41/1)، الروض المربع (386/1).

(⁶) إما في أول أيام حيضها المعتاد، بنزول دم على غير صفة دم الحيض، أو بعد أيام عادتها باستمرار نزول دم الحيض أو نزول دم على غير صفة الحيض. والمرأة تكون مستحاضة عند الفقهاء: عندما يتجاوز الدم أكثر الحيض المعتاد وهو عشرة أيام عند الحنفية، وخمس

من ألوان الدم الأخرى؟ اختلف الفقهاء فيما تفعله هذه المستحاضة على خمسة أقوال:

تحرير محل النزاع:

1- اتفق الفقهاء على أن المرأة المستحاضة إذا كان لها عادة وتمييز، وانفقا ابتداء وانتهاء، فإنها تجلسهما.

2- واختلفوا فيما إذا كان للمستحاضة عادة تعرفها، ولم يكن لها تمييز، أو كان لها عادة وتمييز، واختلفا ابتداء وانتهاء، على خمسة أقوال:

القول الأول: أنها تجلس أيام عاداتها، من الدم الأسود وحده، فإن تمادى بها أي الدم الأسود فلا تجلسه.

وهو قول ابن حزم⁽¹⁾. قال في المحلى: "فأما التي قد حاضت وطهرت، فتمادى بها الدم... فإنها إذا جاءت الأيام التي كانت تحيضها أو الوقت الذي كانت تحيضه... فإذا جاء ذلك الأمد أمسكت عما تمسك به الحائض، فإذا انقضى ذلك الوقت اغتسلت وصارت في حكم الطاهر في كل شيء". استدل ابن حزم على عدم ترك الصلاة إلا بنزول الدم الأسود، وعدم تجاوز أيام العادة منه دون غيره، بما يأتي:

1- عن عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن دم الحيض دم أسود يُعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي»⁽²⁾.

عشرة يوماً عند المالكية والشافعية والحنابلة. وعند ابن حزم إذا تمادى الدم الأسود عن عاداتها متصلاً، وإن كانت مبتدأة فإذا تجاوز الدم الأسود السبعة عشر يوماً. وعند الأطباء إذا تجاوز الحيض الثمانية أيام أو نزل لأقل من يومين دلّ على حالة مرضية غير طبيعية. والراجح في المسألة: أنه لا حاجة لتجاوز الدم لأكثر الحيض المعتاد، إنما إذا زاد الدم في أول أيام عاداتها على غير صفة الحيض، أو في آخرها فإنها مستحاضة، دون الحاجة إلى تمادى الدم لأكثر الحيض المعتاد. ينظر على الترتيب: الهداية للمرغيناني (32/1)، المعونة (192/1)، المهذب (39/1 و40)، الشرح الكبير مع الإنصاف (403/2، 404)، المحلى (415/1)، الأمراض النسائية (ص55).

(¹) ينظر: المحلى (415/1).

(²) أخرجه أبو داود في سننه (57/1)، كتاب الطهارة، باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، حديث رقم (286، 304). والنسائي - واللفظ له- في سننه الصغرى (203/1)، كتاب الحيض والاستحاضة، باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، حديث (360). وفي سننه

2- وعن عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: « ذلك عرق وليست بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة، فدعي الصلاة، وإذا أدبرت، فاغتسلي وصلي»⁽¹⁾. وفي رواية: « وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي »⁽²⁾. وفي رواية: «فإذا ذهب قدرها، فاغسلي عنك الدم وصلي»⁽³⁾.

وجه الدلالة: أن في هذه الأحاديث السابقة إيجاب مراعاة تلون الدم⁽⁴⁾.

3- وعن عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش، سألت النبي صلى الله عليه وسلم قالت: إني أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة، فقال: « لا، إن ذلك عرق، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي»⁽⁵⁾.

4- وعن عائشة رضي الله عنها- قالت: إن أم حبيبة: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدم؟ قالت عائشة: رأيت مركنها ملآن دماً. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : «امكثي قدر ما كانت تحسبك حيضتك، ثم اغتسلي وصلي»⁽⁶⁾.

الكبرى (1/159)، كتاب الطهارة، باب الفصل بين دم الحيض والاستحاضة، حديث (216). وابن حزم في المحلى (1/384-382).
والحديث صححه الحاكم في مستدركه (1/281)، حديث (618)، ووافقه الذهبي. وقال النووي عنه في المجموع (2/382):
رواه أبو داود وغيره بأسانيد صحيحة. ا. هـ. وقال عنه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على سنن أبي داود (1/307): صحيح من حديث عائشة، وهذا إسناد رجاله ثقات. ا. هـ. وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (1/84).
⁽¹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه (1/71)، كتاب الحيض، باب إقبال المحيض وإدباره، حديث رقم (320).
⁽²⁾ أخرجه البخاري في صحيحه (1/55)، واللفظ له، كتاب الحيض، باب غسل الدم، حديث رقم (228). ومسلم في صحيحه (1/262)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث (333).
⁽³⁾ أخرجه البخاري في صحيحه (1/68)، كتاب الطهارة، باب الاستحاضة، حديث رقم (306).
⁽⁴⁾ ينظر: المحلى (1/416).

⁽⁵⁾ أخرجه البخاري في صحيحه 1/72، كتاب الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض وما يصدق، حديث رقم 325.
⁽⁶⁾ أخرجه البخاري في صحيحه (1/73)، كتاب الطهارة، باب عرق الاستحاضة، حديث رقم (327). ومسلم-واللفظ له- في صحيحه (1/264)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث رقم (334).

وجه الدلالة: في هذين الحديثين إيجاب مراعاة القدر (1).

القول الثاني: أنها تجلس أيام عاداتها مطلقاً، سواء كان لدمها تمييز، أو لم يكن.

وهو قول الجمهور من: الحنفية (2). قال في مراقي الفلاح: "وأما إذا كان لها عادة... فإنها تبقى على عاداتها والزائد استحاضة".

والشافعية في وجه (3). قال في روضة الطالبين: "المستحاضة الثالثة: المعتادة غير المميزة، فتردّ إلى عاداتها.. المستحاضة الرابعة: المعتادة الذاكرة المميزة... فتلاثة أوجه... الثاني: تعمل بالعادة".

والحنابلة (4). قال في الإنصاف: "إن استحيضت المعتادة رجعت إلى عاداتها وإن كانت مميزة". استدلوا على أن المستحاضة المعتادة لا تتجاوز أيام عاداتها مطلقاً، سواء كان لدمها تمييز أو لم يكن، بالأدلة الآتية:

1- عن عائشة رضي الله عنها- زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إن أم حبيبة بنت جحش التي كانت تحت عبدالرحمن بن عوف، شكت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الدم، فقال لها: « امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي » (5).

2- وعنها رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش سألت النبي صلى الله عليه وسلم قالت: إنني استحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة، فقال: « لا، إن ذلك عرق، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كانت

(1) ينظر: المحلى (416/1).

(2) بأن تبني على أيام عاداتها، سواء كان لدمها تمييز أم لا.

ينظر: المبسوط (154/3)، الهداية للمرعيني (32/1)، البحر الرائق (223/1، 225)، مراقي الفلاح (ص28).

(3) ينظر: الحاوي (398/1)، المهذب (40/1، 41) روضة الطالبين (145، 150/1).

(4) ينظر: المغني (400/1)، المقنع والشرح الكبير مع الإنصاف (412/2).

(5) سبق تخريجه.

تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي» (1).

3- وعن أم سلمة - رضي الله عنها- أن امرأة كانت تُهراق (2). الدم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتت لها أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: « لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خَلَفَتْ ذلك فلتغتسل، ثم لتستنفر (3)، ثم لتصلي» (4).

وجه الدلالة من الأحاديث الثلاثة السابقة: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المستحاضات الثلاث بالبقاء على أيام عاداتهن وعدم تجاوزها، ولم يستفصل بين كونهن مميزات أو لا (5). ونوقش حديث فاطمة: بأنه صلى الله عليه وسلم ردّها إلى التمييز، فتعارضت الروايتان (6).

(1) أخرجه البخاري -واللفظ له- في صحيحه (72/1)، كتاب الحيض، باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض...، حديث (325). ومسلم في صحيحه (262/1)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث رقم (333).

(2) أي جرى أو زاد دم حيضها بقوة. ينظر: لسان العرب (367/10)، مادة هرق.

(3) أي تتلجم، بأن تشدّ خرقة في وسطها، ثم تشد بما يفضل من أحد طرفيها إلى الجانب الآخر. ينظر: الزاهر (47/1)، أساس البلاغة (109/1).

(4) أخرجه مالك في موطنه (ص43)، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، حديث رقم (163). وأحمد في مسنده (123/44) -واللفظ له- رقم (26510). وأبو داود في سننه (71/1، 72)، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض... رقم (274)، والسنن الكبرى (156/1)، كتاب الحيض، باب الاغتسال من الحيض والاستحاضة، حديث رقم (208). وفي السنن الصغرى -واللفظ له- (199/1-200)، كتاب الحيض والاستحاضة، باب المرأة تكون لها أيام معلومة تحيضها كل شهر، رقم (351، 352، 353). وابن ماجه في سننه (204/1)، كتاب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة التي...، رقم (623). والحديث قال عنه البيهقي في السنن الكبرى (493/1): هذا حديث مشهور أودعه مالك بن أنس الموطأ، وأخرجه أبو داود في كتاب السنن. إلا أن سليمان بن يسار لم يسمعه من أم سلمة. ا. هـ. وقال النووي في المجموع (415/2): حديث أم سلمة صحيح رواه مالك في الموطأ والشافعي وأحمد في مسندهما وأبو داود والسنن وابن ماجه في سننهم، بأسانيد صحيحة على شرط البخاري ومسلم. ا. هـ. وقال الأرنؤوط في تعليقه على مسند أبي داود: "صحيح لغيره". وصححه الألباني في تعليقه على سنن ابن ماجه (204/1).

(5) ينظر: المغني (400/1).

(6) ينظر: المصدر السابق.

4- أن العادة أقوى، لكونها لا تبطل دلالتها، بخلاف اللون إذا زاد على أكثر الحيض بطلت دلالاته⁽¹⁾.
 ويناقش: بعدم التسليم بذلك؛ لأن العادة قد تتقدم في أيامها قليلاً، وقد تتأخر، فوجب ربطها بنزول الدم المميز.

القول الثالث: أنها تجلس أيام عاداتها إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لدمها تمييز جلست أيام تمييزها، وإن زادت على أيام عاداتها.

وإليه ذهب المالكية في قول⁽²⁾. قال في الذخيرة: "إذا حكمنا بالاستحاضة... أما المعتادة المميزة فحيضتها مدة التمييز... وأما المعتادة غير المميزة، فتلاثة أقوال: الاقتصار على العادة. للمغيرة وأبي مصعب⁽³⁾ وهو قول الشافعية في الأصح⁽⁴⁾. قال في روضة الطالبين: "المستحاضة الثالثة: المعتادة غير المميزة، فتردّ إلى عاداتها. المستحاضة الرابعة: المعتادة الذاكرة المميزة... فتلاثة أوجه أصحها: تعمل بالتمييز".

استدل الشافعية ومن وافقهم من المالكية على جلوس المرأة أيام عاداتها، إن لم يكن لها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثاني نفسها.

واستدلوا على جلوسها أيام التمييز كلها وإن تجاوزت عاداتها، بالأدلة الآتية:

(1) ينظر: المغني (401/1).

(2) ينظر: الكافي لابن عبد البر (188/1)، الذخيرة (389/1)، الشرح الكبير (171/1)، فقه العبادات (102/1)، فالمالكية: يقولون بأن على المعتادة العمل بالتمييز إن كان لدمها تمييز بتغير رائحة، أو لون، أو رقة، أو ثخونة أو ألم لا بكثرة ولا بقلة لتبعيتهما للمزاج، بعد طهر صحيح (خمس عشرة يوماً) فيكون هذا الدم المميز حيضاً فإن استمر بصفة التمييز وزاد على عاداتها استظهرت على عاداتها بثلاثة أيام ما لم تجاوز الخمسة عشر يوماً ثم تعود مستحاضة. وإذا لم تدم صفة التمييز بأن رجع الدم لأصله فالعبرة بالعادة، لا بالتمييز أي تعتبر مدة حيضها هي أيام عاداتها ولا تستظهر، أي أن عليها العمل بعاداتها لا بتمييزها.
 (3) فإذا شكّت أحوالها عادة أو استحاضة اغتسلت وصلّت وصامت. ينظر: الذخيرة (389/1).

(4) الشافعية: يقولون بالتمييز إن توفرت شروط التمييز الثلاثة في الدم النازل: الأول: أن لا يزيد القوي على خمسة عشر يوماً، والثاني: أن لا ينقص عن يوم وليلة ليتمكن جعله حيضاً، والثالث: أن لا ينقص الضعيف عن خمسة عشر يوماً ليتمكن جعله طهراً بين حيضتين.
 ينظر: الحاوي (398/1)، المهذب (40/1، 41) روضة الطالبين (145/1، 150)، الروض المربع (391/1).

1- حديث فاطمة بنت أبي حبيش وكانت تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان دم الحيضة، فإنه دم أسود يُعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق»(1).

وجه الدلالة: دلّ الحديث بعمومه على أن الدم إن كان له تمييز، لزم المستحاضة جلوسه كله.

ونوقش: بأنه قضية عين، ويحتمل أنها أخبرته بأنه لا عادة لها (2).

ويجاب عنه: بعدم التسليم بكونه قضية عين، لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وأما أنها أخبرته بأنه لا عادة لها، فتردّه هذه الرواية، وهي قوله صلى الله عليه وسلم لها: «ذلك عرق وليست بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة، فدعي الصلاة، وإذا أدبرت، فاغتسلي وصلي»(3)

2- أن العادة تختلف، وأما التمييز فلا يختلف، فيكون الاعتبار به أولى(4).

3- أن النظر إلى اللون اجتهاد، وهو أولى من النظر إلى العادة؛ لأن العادة تقليد(5).

4- أن التمييز علامة قائمة، فكانت أولى بالاعتبار من عادة قد انقضت(6).

القول الرابع: أنها تجلس أكثر مدة الحيض، إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لدمها تمييز فتجلس أيام التمييز. وهو القول الثاني عند المالكية(7). قال في الذخيرة: "إذا حكمنا بالاستحاضة...المعتادة المميزة، فحيضتها مدة التمييز...وأما المعتادة غير المميزة، فتلاثة أقوال... الثاني: قال مطرف: تبلغ خمسة عشر

(1) سبق تخريجه.

(2) ينظر: المغني(401/1).

(3) سبق تخريجه.

(4) ينظر: الذخيرة(389/1).

(5) ينظر: المعونة (191/1).

(6) ينظر: المهذب(41/1).

(7) ينظر: المعونة (191/1، 192)، بداية المجتهد (51/1)، الذخيرة (389/1).

يوماً". استدلووا على أن المستحاضة تترك الصلاة إلى بلوغها أكثر مدة الحيض، إن لم يكن لدمها تمييز: بأن كل دم خرج من الفرج في زمن الحيض فهو حيض إلى أن تبلغ المرأة أكثر مدة الحيض وهي خمسة عشر يوماً، فيكون الدم بعدها استحاضة(1).

واستدلووا على أن المستحاضة تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثالث، وقد سبق بيانها.

القول الخامس: أنها تستنظر على العادة (أي البناء عليها مع زيادة ثلاثة أيام)(2) إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لدمها تمييز جلست أيام التمييز.

وهو القول الثالث والمعتمد عند المالكية(3)، قال في الذخيرة: إذا حكمتنا بالاستحاضة... المعتادة المميزة، فحيضتها مدة التمييز... وأما المعتادة غير المميزة، فتلاثة أقوال... الثالث: الاستظهار على العادة، والمشهور أنها لا تتجاوز الخمسة عشر يوماً.

استدل المالكية في قولهم المشهور: وهو الاستظهار بثلاثة أيام على أيام العادة، إن لم يكن لدمها تمييز، بالأدلة الآتية:

1- أن ابنة مُرثد الأنصارية أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: «تكرت حيضتي»، قال: «كيف؟»

قالت: تأخذني فإذا تطهرت منها عاودتني. قال: «إذا رأيت ذلك فامكثي ثلاثاً(4)»(5).

(1) ينظر: المعونة (191/1).

(2) وقد تكون الكلمة استظهاراً أي طلب الطهر من الحيض في هذه الأيام الثلاثة. وهذا بشرط أن لا يزيد مجموع أيام عانتها مع ما أضافته على خمسة عشر يوماً. فإذا كانت عانتها مثلاً أربعة أيام، تنتظر معها مدة أكثرها ثلاثة مضافة استظهاراً، فإن نقيت وإلا فهي مستحاضة، وفي المرة التالية تنتظر سبعة أيام السابقة، فإذا استمر الدم استظهرت بثلاثة أيام أخرى، فإن نقيت وإلا فهي مستحاضة بعدها، وهكذا حتى تصل إلى حيض مدته مثلاً ثلاثة عشر يوماً استظهرت بيومين، وإلى حيض مدته أربعة عشر يوماً استظهرت بيوم واحد حتى لا تتجاوز الخمسة عشر يوماً. ينظر: التقرير (207/1).

(3) ينظر: التقرير (207/1)، المعونة (191/1، 192)، بداية المجتهد (51/1)، الذخيرة (389/1).

(4) وسبب كون المدة المضافة ثلاثة أيام أنها معتبرة ببلن التصرية في التمييز بين لبن المصراة الحقيقي، واللبن المجتمع بفعل البائع. فكل ذلك هنا فالثلاثة أيام تكفي للتمييز بين كونه حيضاً فيتوقف أو يستمر فيكون استحاضة. المعونة (191/1).

(5) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (489/1)، كتاب الحيض، باب في الاستظهار، حديث رقم (1568).

وجه الدلالة: أن الدم النازل بعد العادة أشكل أمره هل هو حيض، أم استحاضة، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بالاستظهار أو الاستظهار أي الانتظار وطلب الطهارة في المدة المضافة للعادة.

ويناقش: بأن الحديث لا تقوم به حجة (1).

2- أن الاستظهار ومدته ثلاثة أيام معتبر بلبن التصرية في التمييز بين لبن المصرة الحقيقية، واللبن المجتمع بفعل البائع. فكذاك هنا فالثلاثة أيام تكفي للتمييز بين كونه حيضاً فيتوقف أو يستمر فيكون استحاضة (2).

3- أن الدم النازل هو فضلة الغذاء والبدن عموماً، فيختلف باختلاف الغذاء وأحوال البدن، فكان الاستظهار متعيناً (3) واستدلوا على أن المستحاضة تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثالث، وقد سبق بيانها.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه ابن حزم من لزوم وقوف المستحاضة على أيام عادتها من الدم الأسود. فمثلاً إذا كان عدد أيام عادتها أربعة أيام، ثم استمر بعدها فتقف عندها. وكذلك إذا بدأت أيامها، بحمرة أو صفرة أو كدرة فلا تترك الصلاة فيها، لأنها ليست من دم عادتها، وإنما تترك الصلاة إذا بدأت أيام الدم الأسود. فإذا انتهت أيامها الأربعة فتقف، وإن كان الدم الأسود لا زال مستمراً، وإن تغير الدم الأسود إلى الحمرة أو الصفرة أو الكدرة قبل انتهاء أيامها المعتادة، لزمها الاغتسال والصلاة. وقد ترجح هذا، لما يأتي:

1- ما جاء في حديث أم سلمة - رضي الله عنها - أن امرأة كانت تُهراق الدم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتت لها أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: « لتنظر عدد الليالي والأيام

(1) حيث قال البيهقي: "وفيه حرام بن عثمان ضعيف لا تقوم بمثله حجة".

(2) ينظر: المعونة (1/191).

(3) ينظر: الذخيرة (1/383).

التي كانت تحيض من الشهر، قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلّفت ذلك، فلتغتسل، ثم لتستنفر، ثم لتصلي»⁽¹⁾. فالنبي صلى الله عليه وسلم أمر المستحاضة المعتادة بالوقوف على عدد أيام حيضها، وعدم الزيادة عليه، وأيام حيضها هي أيام الدم الأسود المعروف، بدلالة الحديث التالي⁽²⁾.

2- عن عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق»⁽³⁾، فالفعل (كان) بكل معانيه: ثبت أو وقع أو بمعنى إذا استقبلت دم الحيضة فإنه دم أسود معروف بتوفر غالب صفاته في الدم النازل ومنها نزوله في أيام الحيض الممكنة فاتركي الصلاة، وإذا استقبلت ما عداه فتوضئي عنه ولا تتركي الصلاة. وبالمثل إذا انتهى الدم الأسود في أيام عاداتها وبدأ الآخر من الحمرة والصفرة والكدرة، لزمها الوضوء فيه والصلاة.

3- الغالب في المستحاضة المعتادة أنه ينزل عليها ابتداء أو انتهاء، دم يختلف عن دم حيضها الأسود، فينزل عليها كدرة أو صفرة، أو دم أحمر مشرق أو وردي فاتح، أو نقط دم، أو خيوطه أو دم لا يسيل ولا ينزل، وإنما تمسح فتراه، أو ينزل في أكثره قطعاً مصحوبة بدم قليل، وغير ذلك. أي أن دم الاستحاضة يتميز ويختلف عن دم الحيض في معظم الحالات.

4- من الأمراض النسائية العضوية التي لا تخلّ بنظام الدورة الشهرية، وإنما تزيد في نزول دم لا يشبه دم الحيض قبل الحيض وبعده الأورام الليفية للرحم، والتهاب عنق الرحم، وتكيسات المبيض وأورامه وأورام الرحم الليفية وغير الليفية، والأمراض العامة كمرض نقص صفائح الدم وتليف الكبد ونقص

(1) سبق تخريجه.

(2) وعليها الوقوف على أيام حيضها المعتاد من أول حيضة استقبلتها بعد استحاضتها، ولا حاجة لها للانتظار لمرور أكثر مدة الحيض لإثبات كونها مستحاضة.

(3) سبق تخريجه.

نشاط الغدة الدرقية. ومن الأمراض التي تزيد في أيام الدم الأسود التهابات بطانة الرحم⁽¹⁾.
 5- أن عدد أيام الحيض للمرأة من الصفات الثابتة في الغالب، وقد يتقدم الحيض يوماً أو يومين أو ثلاثة
 وإلى أسبوع، أو يتأخر يوماً أو يومين وإلى أسبوع لكنها، أي أيام العادة لا تزيد، وإنما الذي يزيد عليها
 في الابتداء أو الانتهاء هو دم الاستحاضة.
 6- أن الجمهور يجعلون الأحمر المشرق والوردي والأكدر والأصفر حيض في أيام الحيض،
 واستحاضة في غير أيام الحيض⁽²⁾. إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل هذه الألوان كلها من دم
 الاستحاضة، ولم يفرق بين أيام الحيض وغيرها؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة: « إذا
 كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق »⁽³⁾، حيث عيّن
 الدم الأسود للحيض، وعبر عن الألوان الأخرى بالآخر، وهذا في أيام الحيض فكيف في غيرها.
 7- جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما- في التفريق بين دم الحيض والاستحاضة قوله « إذا رأت الدم
 البحراني فلا تصلي »⁽⁴⁾. قال ابن الأثير: يريد الدم الغليظ الواسع، وقيل نسب إلى البحر لكثرتة
 وسعته⁽⁵⁾. وهذا في دم الحيض. وأما دم الاستحاضة فلا تتحقق فيه هذه الصفة، وهو الدم النازل على
 غالب المصابات بمثل هذه الأمراض.

(1) ينظر: الأمراض النسائية (ص 81-84)، الموسوعة الطبية الكاملة للأسرة (384/1) و(937/2، 941).

(2) ينظر: الهداية للمرغيناني (30/1)، مواهب الجليل (364/1)، روضة الطالبين (152/1)، الشرح الكبير مع الإنصاف (449/2).

(3) سبق تخريجه.

(4) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (120/1)، برقم (1367)، والدارمي في سننه (610/1)، برقم (827)، وأبو داود معلقاً بصيغة الجزم
 في سننه (208/1)، في رقم (286)، والبيهقي في السنن الكبرى (327/1)، برقم (1605). ذكر ابن حزم في المحلى (409/1): أن إسناده
 صحيح. ا. هـ. وذكر الأرنؤوط في تعليقه على سنن أبي داود: "بأن ما رواه ابن أبي شيبة رجاله ثقاة".

(5) النهاية (99/1).

المطلب الثاني

نقص الدم في أيام العادة

إذا نقصت عدد أيام الحيض عن معدلها العادي، أو نقص الدم نفسه، حتى خرج عن صفاته. فمثلاً أصيبت امرأة بأورام الغدة النخامية، فتأثر الحيض، ونقصت أيام عادتها أو نقص الدم نفسه حتى خرج عن صفاته، فما حكم الدم النازل حينئذ؟

تحريم محل النزاع:

1- اتفق الفقهاء على أنه إذا نقصت أيام عادة المرأة، ولم تتجاوز في نقصانها أقل الحيض المعتاد، فإنها طاهر ويلزمها الغسل والصلاة.

2- واتفقوا على أنه إذا نقصت أيام عادة المرأة، وتجاوزت أقل الحيض، فإن النازل عليها لا يُعدّ حياً، على اختلاف بينهم في أقل الحيض المعتاد⁽¹⁾.

3- واختلفوا فيما بينهم إذا نقص دم الحيض عن صفاته، فلم ينزل عليها الدم الأسود في أيام عادتها، وإنما نزل الأحمر المشرق أو الأكدر أو الأصفر. والخلاف في حكم الدم النازل على قولين:

القول الأول: أن ألوان الدم الأخرى غير الدم الأسود ليست حياً في أيام عادة المرأة. وهو قول ابن حزم⁽²⁾. قال في المحلى: "الحيض إنما هو الدم الأسود وحده، وإن الحمرة والصفرة والكدر عرق وليس حياً، ولا يمنع شيء من ذلك الصلاة".

استدل ابن حزم على أن الحيض إنما هو الدم الأسود، دون غيره، بالأدلة الآتية:

1- عن عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو

(1) سبق تخريجه.

(2) ينظر: المحلى (383/1).

عرق»(1).

2- وعنها- رضي الله عنها-قالت: « اعتكفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من أزواجه، فكانت ترى الدم والصفرة والطست تحتها وهي تصلي »(2).

3- وعنها- رضي الله عنها- زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن أم حبيبة بنت جحش ختنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحت عبدالرحمن بن عوف -استحيضت سبع سنين، فاستنقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن هذه ليست بحيضة، ولكن هذا عرق فاغتسلي وصلي ». قالت عائشة: « فكانت تغتسل في مَرَكَن في حجرة أختها زينب بنت جحش حتى تلعو حمرة الدم الماء»(3).

وجه الدلالة: أن الحيض إنما هو الدم الأسود وحده، وأن ما عداه من الحمرة والصفرة والكدرية عرق، وليس حيضاً(4).

القول الثاني: أن ألوان الدم الأخرى تعد حيضاً في أيام عادة المرأة، إن لم يوجد الدم الأسود فيها. وإليه ذهب الحنفية(5). جاء في الهداية: "وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرية في أيام الحيض حيض". ويدخل في أيام الحيض أيام عاداتها. والمالكية في المشهور عنهم(6). قال في مواهب الجليل: المشهور أن الصفرة والكدرية حيض وهو قول الشافعية(7). قال في مغني المحتاج: "الصفرة... والكدرية... وهما حيض في أيام العادة بلا خلاف".

(1) سبق تخريجه.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه (263/1)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث رقم (334).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (69/1)، كتاب الحيض، باب الاعتكاف للمستحاضة، رقم (310).

(4) ينظر: المحلى (382/1).

(5) ينظر: الهداية للمرغيناني (30/1)، مجمع الأنهر ومعه الدر المنقى (52/1)، حاشية ابن عابدين (192/1).

(6) ينظر: التفريع (206/1)، مواهب الجليل (364/1)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (167/1).

(7) ينظر: المهذب (39/1)، روضة الطالبين (152/1).

والمذهب عند الحنابلة⁽¹⁾. قال في الإنصاف: "والصفرة والكدرة في أيام الحيض من الحيض يعني في أيام العادة، وهذا المذهب".

استدل الجمهور على أن الحيض لا يقتصر على الدم الأسود، بالأدلة الآتية:

1- قول الله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَمَّا تَقَرَّبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} (2).

وجه الدلالة، من وجهين:

الأول: أن الحيض أذى، واسم الأذى لا يقتصر على الأسود⁽³⁾.

ويناقش: بعدم التسليم بذلك، بدليل قوله «إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق» (4)، فقد قصره النبي - صلى الله عليه وسلم - على الدم الأسود.

الثاني: أن رؤية المرأة للصفرة أو الكدرة في أيام العادة بعد الحيض، دليل عدم طهرها من الحيض⁽⁵⁾.

ويناقش: بأن النبي صلى الله عليه وسلم قصر الحيض على الدم الأسود، بدليل الحديث السابق.

2- أن لون الدم يختلف باختلاف الأغذية، فلا معنى لقصره على لون واحد⁽⁶⁾.

ويناقش: بعدم تأثير الغذاء على لون الدم، بدليل أن دم الجروح لونه واحد.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه ابن حزم من أن ألوان الدم الأخرى، ليست من الحيض، وقد ترجح

قوله، لما يأتي:

(1) ينظر: المغني (413/1)، المقنع والشرح الكبير مع الإنصاف (449/2)، شرح الزركشي (430/1)، المبدع (288/1).

(2) الآية (222)، من سورة البقرة.

(3) ينظر: المبسوط (18/1)، بدائع الصنائع (39/1)، المغني (413/1)، الشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة (450/2)، المبدع (288/1).

(4) سبق تخريجه.

(5) ينظر: شرح الزركشي (430/1).

(6) ينظر: بدائع الصنائع (39/1).

1- قوة الأدلة التي استدل بها ابن حزم.

2- مناقشة أدلة القول الثاني.

3- أن المرأة التي يتوقف عنها الدم الأسود في أيام عادتها، وينزل عليها الأحمر الفاتح أو الصفرة أو الكدرة أو لا ينزل شيئاً على الرغم من شعورها بألم الحيض، قد تكون مصابة بمرض من أمراض النساء مثل أورام المبيض المذكرة ووجود حمل منتبذ، أي حمل في الأنبوب المتصل بين المبيض والرحم، أو أمراض الصحة العامة مثل: مرض السكري والسمنة وسوء التغذية ونقص صفائح الدم والأمراض الانفعالية وتناول بعض الأدوية مثل المورفين أو تغيير البيئة والسفر، وأيضاً أورام الغدة النخامية، التي تعمل على زيادة إفراز هرمون الحليب، ويصاحب ذلك قلة دم الحيض أو انقطاعه⁽¹⁾.

المبحث الثاني

أثر الأمراض النسائية المتسببة في الإخلال بمواعيد الحيض

من جملة الأمراض المتسببة في الإخلال بمواعيد الحيض، وقد تزيد في أيام الدم أو تنقصها، ما يأتي:

1- الأمراض التي تؤدي إلى خلل في الهرمونات، والتي تلعب دوراً في انتظام الدورة الشهرية مما يكون سبباً في اضطراب المبيض في إفراز الهرمونات، ومن أمثلة ذلك هبوط مستوى هرمون الأستروجين بالدم، أو انخفاض نسبة البروجسترون في الدم خلال النصف الثاني من الدورة، وفي أغلب الحالات يعود السبب إلى عدم حدوث التبويض، وعدم إفراز هرمون البروجسترون في النصف الثاني من الدورة. (2).

2- عدم نضج المبيضين أو بدء ضمورهما، فالفتاة التي بدأ نزول الحيض عليها ولا ينتظم عندها مباشرة؛ لأن الدورة الشهرية في مراحلها الأولى تنزل في العادة دون تبويض ولعدة أشهر، وقد تمتد هذه الفترة

(1) ينظر: الموسوعة الطبية الكاملة (1/384، 385) و(2/930942966).

(2) فذهب الحنفية إلى أن أقله ثلاثة أيام بلياليها، وعند الشافعية والحنابلة يوم وليلة، وعند المالكية وابن حزم دفعة منه.

ينظر: تحفة الفقهاء (1/61)، روضة الطالبين (1/134)، كشاف القناع (1/480)، التفرغ (1/205).

للعامين الأولين حتى ينضح المبيضان لإفراز الهرمونات.

3- المرأة التي قاربت على سن اليأس، وأصبح الحيض يأتيها على فترات غير منتظمة، وقد يستمر عدم الانتظام عدة أشهر، أو يمتد إلى سنوات حتى ينقطع الحيض نهائياً، ويتوقف المبيضان عن إفراز الهرمونات⁽¹⁾.

وضابط هذه المرأة أنه لا عادة لها منتظمة، فينزل عليها الحيض كل شهرين أو ثلاثة دون نظام معين. وإذا نزل فإن أيام الدم تزيد عليها، أو تنقص. وبمصطلح الأطباء هذه المرأة: لا تملك دورة شهرية منتظمة، فقد يأتيها الحيض مرة لأقل من 21 يوماً، أو مرة لأكثر من 36 يوماً، فتكون غير طبيعية وتجب استشارة الطبيبة أو الطبيب المسلم، بمعنى أنها تحدث مرة كل أسبوعين مثلاً، أو مرة كل ستة أسابيع فأكثر. وهذا غير طبيعي. وأمراض هذا القسم إما أن تؤثر في الحيض، بالزيادة في أيام الدم، أو في نقصها، مع عدم انتظام الحيض عليها. ويتضح هذا من خلال المطلبين الآتيين: الأول: زيادة أيام الدم في حيض من لا عادة لها. المطلب الثاني: نقصان الدم عن أيام حيضها.

المطلب الأول

زيادة أيام الدم في حيض من لا عادة لها

تدخل أمثال هذه المرأة التي لا عادة منتظمة لها، وزاد الدم عليها، فصارت مستحاضة بما يسمى عند الفقهاء بالمستحاضة غير المعتادة. وتشمل عند الفقهاء:

1- المبتدأة: هي التي تكون في سن الحيض، وبدأها الدم من غير أن يكون لها حيض سابق وهي عند الأطباء أوسع مما هي عند الفقهاء، فتشمل الفتاة التي بدأ نزول الحيض عليها وإلى أن ينتظم؛ لأن الدورة الشهرية في مراحلها الأولى تنزل في العادة دون تبويض لعدة أشهر، وقد تمتد هذه الفترة للعامين الأولين، حتى ينضح المبيضان لإفراز الهرمونات⁽²⁾.

(1) وفي بعض الأحيان ينقطع الحيض فجأة وبشكل نهائي بعد أن كان منتظماً. الأمراض النسائية (ص 45، 255).

(2) ينظر: الدر المختار بهامش رد المحتار (286/1)، الفواكه الدواني (120/1)، المقدمات الممهدة (124/1)، الحاوي (406/1، 409).

2- النسائية لعادتها: وهي التي نسيت عاداتها في الموعد والعدد، وقد تكون مميزة، وقد لا يكون لا تمييز لها، وتعرف بالمتحيرة⁽¹⁾.

وعليه فماذا تفعل المستحاضة غير المعتادة بنوعها السابقين؟ هذا ما سأتناوله بالتفصيل، مع بيان أقوال الفقهاء وأدلنتهم والترجيح، وهذا على النحو الآتي:

النوع الأول: المستحاضة المبتدأة:

اختلف الفقهاء فيما تفعله المبتدأة إذا صارت مستحاضة، على ستة أقوال:

القول الأول: أنها تجلس أكثر الحيض المعتاد مطلقاً، سواء كان لدمها تمييز أو لم يكن.

وهو قول الحنفية⁽²⁾، فتجلس عشرة أيام وهي أكثر الحيض عندهم. قال في تحفة الفقهاء: "أما المبتدأة... فإن العشرة حيض، وما زاد عليها، فهو استحاضة".

وقول ابن حزم⁽³⁾، إلا أن الحيض عنده هو اللون الأسود من الدم دون غيره. قال في المحلى: "فإن رأيت الجارية الدم أول ما تراه أسود، فهو دم حيض... فإن تلون أو انقطع إلى سبعة عشر يوماً فأقل فهو طهر صحيح... وإن تمادى أسود تمادت على أنها حائض إلى سبع عشرة ليلة، فإن تمادى بعد ذلك أسود فإنها تغتسل وتصلي".

وقال به الحنابلة في رواية، إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز⁽⁴⁾.

قال في الإنصاف: "المبتدأة... إن جاوز دمها أكثر الحيض، فهي مستحاضة. فإن كان دمها متميزاً... فحيضها زمن الدم الأسود... وإن لم يكن متميزاً قعدت من كل شهر غالب الحيض، هذا

الروض المربع (392/1)، وينظر للأطباء: الأمراض النسائية ص45.

(¹) ينظر: المصادر السابقة.

(²) ينظر: المبسوط (154/3)، الهداية (32/1)، البحر الرائق (225، 223/1).

(³) ينظر: المحلى (405/1).

(⁴) ينظر: المغني (392/1)، الإنصاف (363، 362/1)، كشف القناع (206/1).

المذهب...وعنه أكثره".

استدل الحنفية بالأدلة الآتية:

- 1- أن الأصل في الدم النازل أنه دم صحة، فيكون حيضاً، ولا يحكم بالعارض إلا بيقين (1).
 - 2- أن أمر الحيض مبني على الإمكان، ورؤية الدم وإلى أكثر مدة الحيض المعتاد يكون حيضاً (2).
- القول الثاني:** أنها تجلس أكثر الحيض المعتاد إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان له تمييز جلست مدة التمييز.

وهو المشهور عن المالكية (3). قال في الذخيرة: المبتدأة إن انقطع دمها...طهرت، وإن زاد فثلاث روايات...تمكث خمسة عشر يوماً...وأما المبتدأة المميزة فحيضتها مدة تمييزها ما لم يزد على خمسة عشر يوماً".

وقال به الحنابلة في رواية (4). قال في الإنصاف: "المبتدأة...إن جاوز دمها أكثر الحيض، فهي مستحاضة. فإن كان دمها متميزاً...فحيضها زمن الدم الأسود...وإن لم يكن متميزاً قعدت من كل شهر غالب الحيض، هذا المذهب...وعنه أكثره".

واستدلوا على جلوسها لأكثر الحيض المعتاد، إن لم يكن لدمها تمييز، بالأدلة الآتية:

- 1- أن الدم الخارج من الفرج في زمن الحيض، فالحيض أولى به (5).
- 2- أن أكثر الحيض قد يكون عادة لها، فهي زمان حيض (6).

(1) ينظر: البحر الرائق (225/1).

(2) ينظر: المبسوط (153/3).

(3) ينظر: المعونة (191، 190/1)، الذخيرة (389، 382/1).

(4) ينظر: المغني (392/1)، الإنصاف (363، 362/1)، كشف القناع (206/1).

(5) ينظر: الإشراف (191/1)، المعونة (191/1)، المغني (411/1).

(6) ينظر: الذخيرة (383/1).

3-القياس على ما لو كان حيضها خمسة عشر يوماً، فانقطع الدم في أقل من ذلك، فيحكم بنقصان حيضها، فكذلك إذا زاد وجب أن يُحكم بزيادته(1).

واستدلوا على جلوسها أيام التمييز كلها، إن كان لدمها تمييز، بالأدلة الآتية:

1-حديث فاطمة بنت أبي حبيش وكانت تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان دم الحيضة، فإنه دم أسود يُعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق»(2).

وجه الدلالة: دلّ الحديث بعمومه على أن الدم إن كان له تمييز، لزم المستحاضة جلوسه كله.

ونوقش: بأنه قضية عين، ويحتمل أنها أخبرته بأنه لا عادة لها (3).

ويجاب عنه: بعدم التسليم بكونه قضية عين، لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وأما أنها أخبرته بأنه لا عادة لها، فتردّه هذه الرواية، وهي قوله صلى الله عليه وسلم لها: «ذلك عرق وليست

بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة، فدعي الصلاة، وإذا أدبرت، فاغتسلي وصلي»(4)

2-أن العادة تختلف، وأما التمييز فلا يختلف، فيكون الاعتبار به أولى(5).

3-أن النظر إلى اللون اجتهاد، وهو أولى من النظر إلى العادة؛ لأن العادة تقليد(6).

4-أن التمييز علامة قائمة، فكانت أولى بالاعتبار من عادة قد انقضت(7).

(1) ينظر: الإشراف(1/191).

(2) سبق تخريجه.

(3) ينظر: المغني(1/401).

(4) سبق تخريجه.

(5) ينظر: الذخيرة(1/389).

(6) ينظر: المعونة(1/191).

(7) ينظر: المهذب(1/41).

القول الثالث: أنها تجلس غالب الحيض وهو ست أو سبع إن لم يكن لها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلسه مدة تمييزها.

وهذا هو القول الثاني عند الشافعية، قال بعضهم إنه الأصح⁽¹⁾.. قال في المذهب: "إن كانت مبتدأة غير مميزة..ففيها قولان أحدهما: أنها تحيض أقل الحيض...والثاني أنها ترد إلى غالب عادة النساء...فإن كانت مبتدأة مميزة..فإن حيضها أيام السواد".

وهو المذهب عند الحنابلة⁽²⁾.. قال في الإنصاف: "المبتدأة...إن جاوز دمها أكثر الحيض، فهي مستحاضة. فإن كان دمها متميزاً...فحيضها زمن الدم الأسود...وإن لم يكن متميزاً قعدت من كل شهر غالب الحيض، هذا المذهب".

واستدلوا على جلوسها غالب الحيض، إن لم يكن لدمها تمييز: بحديث حمنة بنت جحش، وجاء فيه: قالت: كنت أستحاض حيضة كثيرة شديدة، فأتيته النبي صلى الله عليه وسلم أستفتيه وأخبره فوجدته في بيت أختي زينب بنت جحش، فقلت يا رسول الله إني أستحاض حيضة كثيرة شديدة فما تأمرني فيها، فقد منعتني الصيام والصلاة، قال: «أتعت لك الكرسف فإنه يذهب الدم»، قالت: هو أكثر من ذلك. إلى أن قال: «إما هي ركضة من الشيطان، فتحیضي ستة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي، فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن...»⁽³⁾.

(¹) ينظر: المذهب(1/39،40)، روضة الطالبين(1/140).

(²) ينظر: المغني(1/392)، الإنصاف(1/363،362)، كشف القناع(1/206).

(³) أخرجه أبوداود في سننه (1/76)، كتاب الطهارة، باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، حديث رقم (287). والترمذي في سننه (1/221) - واللفظ له- أبواب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد، حديث رقم (128). وابن ماجه في سننه (1/203، 205)، كتاب الطهارة، لب ما جاء في البكر... حديث رقم (622، 727). وأحمد في المسند (45/121، 467، 469، حديث (27144، 27474، 27475).

والحديث قال عنه الترمذي هذا حديث حسن صحيح... قال: وسألت محمدًا -يعني البخاري- عن هذا الحديث، فقال: هو حديث حسن، وهكذا قال أحمد بن حنبل هو حديث حسن صحيح. ا. هـ. وصححه النووي في المجموع (2/377)، قال: وأما حديث حمنة

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم ردّ حمنة إلى ست أو سبع وهذا هو غالب عادة النساء، فهذه كذلك (1).

واستدلوا على أن المستحاضة تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثاني، وقد سبق بيانها.

القول الرابع: أنها تجلس أقل الحيض وهو يوم وليلة إن لم يكن لها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة تمييزها.

وهو الأصح عند الشافعية (2). قال في المجموع: المبتدأة... ففيها قولان مشهوران... أحدهما حيضها يوم وليلة من أول الدم، والثاني: ستة أو سبعة... واختلفوا في أصحهما... وصح الجمهور في الطرفين قول اليوم والليلة... وإن قلنا حيضها يوم وليلة، ففي طهرها ثلاثة أوجه: أصحها وأشهرها أنه تسعة وعشرون يوماً تمام الشهر. وفي مغني المحتاج: "المبتدأة غير المميزة... الأظهر أن حيضها يوم وليلة من أول الدم، وإن كان ضعيفاً".

والرواية الثالثة عند الحنابلة (3). قال في الإنصاف: "المبتدأة... إن جاوز دمها أكثر الحيض، فهي مستحاضة. فإن كان دمها متميزاً... فحيضها زمن الدم الأسود... وإن لم يكن متميزاً قعدت من كل شهر غالب الحيض، هذا المذهب... وعنه أقله".

واستدلوا: بأن اليوم والليلة هو اليقين، وما زاد عنه فمشكوك فيه، فلا تزول المبتدأة عن اليقين

فصحيح. ا. هـ. وحسنه شمس الدين ابن أبي عمر في الشرح الكبير (395/2). وحسنه أيضاً الألباني في تعليقه على سنن الترمذي. وذكر الدار قطني في سننه (398/1) أن عقيل تفرد به وليس بالقوي. وقال البيهقي في السنن الكبرى (500/1) بتفرد ابن عقيل به، وهو مختلف في الاحتجاج به، ومال إليه ابن المنذر في الأوسط (224/2). وقال الخطابي في معالم السنن (77/1): وقد ترك بعض العلماء القول بهذا الخبر؛ لأن ابن عقيل رواه ليس كذلك. ا. هـ. وقاله ابن دقيق العيد في الإمام (ص60).

(1) ينظر: المغني (411/1)، كشف القناع (206/1).

(2) ينظر: المهذب (40، 39/1)، روضة الطالبين (140/1)، المجموع (398/2).

(3) ينظر: المغني (392/1)، الإنصاف (363، 362/1)، كشف القناع (206/1).

بالشك(1).

واستدلوا على أنها تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثاني، وقد سبق بيانها.

القول الخامس: أنها تجلس عادة قريباتها إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز.

وهو الرواية الثانية عن مالك(2)، إلا أنهم قالوا جلوسها عادة لداتها(3). قال في الذخيرة: المبتدأة إن انقطع دمها. لعادة لداتها أو دونها طهرت، وإن زاد فثلاث روايات...رواية علي بن زياد تغتسل مكانها...وأما المبتدأة المميزة فحيضتها مدة تمييزها ما لم يزد على خمسة عشر يوماً.

وهو الرواية الرابعة عند الحنابلة(4). قال في الإنصاف: قال في الإنصاف: "المبتدأة...إن جاوز دمها أكثر الحيض، فهي مستحاضة. فإن كان دمها متميزاً...فحيضها زمن الدم الأسود...وإن لم يكن متميزاً قعدت من كل شهر غالب الحيض، هذا المذهب...وعنه عادة نساءها". واستدلوا على جلوسها عادة قريباتها في الحيض، إن لم يكن لدمها تمييز بما يأتي:

1- أن الغالب أنها تشبه عادة لداتها وقريباتها(5).

2- أن أمر الحيض مجتهد فيه، فلما أمكن أن تكون حائضاً أقل الحيض وأكثره وما بينهما، وجعل أمرها،

كان أولى هذه الأمور ردّها إلى عادة لداتها(6).

واستدلوا على أن المستحاضة تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثاني، وقد

(1) ينظر: المغني(411/1)، شرح منتهى الإرادات(117/1).

(2) ينظر: المعونة (191،190/1)، الذخيرة(389،382/1).

(3) وهن من ولدن معها في عام واحد. ينظر: الذخيرة (381/1).

(4) ينظر: المغني(392/1)، الإنصاف(363،362/1)، كشف القناع(206/1).

(5) ينظر: بداية المجتهد(51/1)، المغني(411/1).

(6) ينظر: الإشراف(191/1).

سبق بيانها.

القول السادس: أنها تستظهر على عادة لداتها بثلاثة أيام، ثم تكون مستحاضة إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز.

وهو الرواية الثالثة والمشهورة عند المالكية. وقول المالكية إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز⁽¹⁾. قال في الذخيرة: المبتدأة إن انقطع دمها...طهرت، وإن زاد فثلاث روايات...رواية ابن وهب تستظهر...وأما المبتدأة المميزة فحيضتها مدة تمييزها ما لم يزد على خمسة عشر يوماً⁽²⁾.

استدل المالكية في قولهم بالاستظهار بثلاثة أيام، إن لم يكن لدمها تمييز، بما يأتي:

1- حديث أسماء بنت مرثد الحارثية الأنصارية أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «تكرت حيضتي»، قال: «كيف؟» قالت: تأخذني فإذا تطهرت منها عاودتني. قال: «إذا رأيت ذلك فامكثي ثلاثاً»⁽²⁾.

وجه الدلالة: أن الدم النازل أشكل أمره هل هو حيض، أم استحاضة، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بالاستظهار أو الاستظهار أي الانتظار وطلب الطهارة في المدة المضافة. فإذا ثبت ذلك في المعتادة فسنا عليها المبتدأة، بعله أنها حائض أشكل عليها أكثر مدة حيضها⁽³⁾.

ويناقد: بأن الحديث لا تقوم به حجة⁽⁴⁾.

2- القياس على لبن التصرية، حيث جعل النبي صلى الله عليه وسلم الثلاثة أيام للتمييز بين لبن المصراة الحقيقي، واللبن المجتمع بفعل البائع. فكذا هنا فالثلاثة أيام تكفي للتمييز بين كونه حيضاً فيتوقف أو

(1) ينظر: المعونة (1/190، 191)، الذخيرة (1/382، 389).

(2) سبق تخريجه.

(3) ينظر: المعونة (1/191).

(4) حيث قال البيهقي: "وفيه حرام بن عثمان ضعيف لا تقوم بمثله حجة".

يستمر، بجامع أن كلاً منهما مائع خارج من البدن أشكل أمره فلزم التمييز بينه وبين غيره⁽¹⁾.
 3- أن الدم فضلة الغذاء والبدن عموماً، فاختلف الدم باختلاف ذلك، وكان الاستظهار متعيناً غيره⁽²⁾.
 واستدلوا على أن المستحاضة تجلس مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز، بأدلة أصحاب القول الثاني،
 وقد سبق بيانها.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من لزوم وقوف المبتدأة على أكثر
 الحيض المعتاد، من الدم الأسود وحده، كما ذهب إلى ذلك ابن حزم، إلا أن أكثره ستة أيام أو سبعة⁽³⁾.
 وقد ترجح جلوس المبتدأة إلى أكثر الحيض المعتاد، لما يأتي:
 1- قوة أدلة هذا القول.

2- أن المبتدأة يفترض أن يأتيها الحيض مرة كل أربعة أسابيع، أي في الشهر مرة، بمعنى أن يوجد
 فاصل بين كل حيضتين بمقدار 23 يوماً أو 24 يوماً. ويمكن تقدم الحيض عن مواعده بيوم أو يومين
 وإلى أسبوع، ويمكن تأخره كذلك يوماً أو يومين وإلى أسبوع. لكن المبتدأة وبسبب عدم نضج المبيضين
 يختل موعد الحيض عندها، فقد يأتيها مرة كل أسبوعين أو يطول الدم عليها.
 3- أن السبب في نزول دم استحاضة على المبتدأة قبل نزول الحيض وبعده، يعود إلى خلل في
 الهرمونات بسبب عدم نضج المبيضين، مما يزيد في كمية الدم في الحيض أو الإخلال بمواعيده⁽⁴⁾. جاء

(¹) ينظر: الإشراف (1/191).

(²) ينظر: الذخيرة (1/383).

(³) وقد بينت هذا بالأدلة في بحثي: عدد أيام الحيض.

(⁴) ينظر: الأمراض النسائية ص 85.

في كتاب الأمراض النسائية⁽¹⁾ : "وفي الدورة الشهرية التي لا يحدث فيها التبويض... يبقى الرحم في مرحلة النمو طوال فترة الدورة، كما يحدث الحيض في هذه الحالة وبطانة الرحم لا تزال في طور النمو، وتكون هذه الدورات في الغالب أطول من الدورات التي يحدث فيها التبويض، كما أنها لا تكون منتظمة. وفي العادة تحدث هذه الدورات التي لا يتم فيها التبويض في السنوات الأولى بعد البلوغ...".

4- أن دم الاستحاضة في غالب الحالات، دم يختلف عن دم الحيض الأسود المعروف، فهو كدرة أو صفرة، أو دم أحمر مشرق أو وردي فاتح، أو نقط دم، أو خيوطه أو دم لا يسيل ولا ينزل، وإنما تمسح فتراه، أو ينزل في أكثره قطعاً مصحوبة بدم قليل، وغير ذلك، مما لا يحمل صفات دم الحيض. أي أن دم الاستحاضة يختلف عن دم الحيض. ودليل هذا : ما ثبت عن عائشة -رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق »⁽²⁾. فالنبي صلى الله عليه وسلم أمر المستحاضة بعدم ترك الصلاة إن لم تر في الدم النازل صفات الحيض مجتمعة. وفي رواية: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أظهر أفادع الصلاة؟ فقال: « لا، إنما ذلك عرق، وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي »⁽³⁾. حيث أمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن لا تترك الصلاة إلا بإقبال حيضتها، أي بتوفر صفات الحيض كلها أو أكثرها في الدم النازل.

5- أن الحيض المعتاد أكثره هو ستة أيام أو سبعة، ودليل هذا: حديث حمزة بنت جحش حيث جاءت تسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الدم النازل عليها، بصفة دم الحيض وهو ينجح نجاً دون توقف خلال الشهر كله فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « فتحيض ستة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي

(1) ص 54.

(2) سبق تخريجه.

(3) سبق تخريجه.

فإن ذلك يجزيك وصومي وصلي، فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وظهرهن « والميقات معناه الحد الذي لا يجوز تجاوزه.

النوع الثاني: النسائية لعادتها:

اختلف الفقهاء فيما تفعله النسائية لعادتها إذا صارت مستحاضة، على ستة أقوال:

القول الأول: أنها تجلس أكثر الحيض المعتاد إن لم يكن هناك تمييز، وإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز.

وهو قول عند المالكية⁽¹⁾. قال في الذخيرة: المتحيرة... وهو قول مالك الأول إنها تمكث خمسة عشر يوماً وقالوا في المميزة: "فحيضتها مدة تمييزها ما لم يزد على خمسة عشر يوماً". استدلوا على جلوسها عن الصلاة أكثر الحيض المعتاد، إن لم تكن مميزة بالآتي:

1- أن العادة تتغير، فإذا كان الدم لا تمييز فيه، فإنها تجلس أكثر الحيض المعتاد⁽²⁾.

2- أن الدم ينزل في زمن إمكان الحيض، فيكون حيضاً.

واستدلوا على جلوسها مدة التمييز، إن كان لدمها تمييز،: بحديث عائشة رضي الله عنها- أن فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها- كانت تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن دم الحيض دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي وصلي »⁽³⁾. فالحديث خاص بالمميزة، فحيضها مدة التمييز.

القول الثاني: أنها تجلس غالب الحيض إن لم يكن لها تمييز، فإن كان لها تمييز⁽⁴⁾، فتجلسه مدة

(¹) ينظر: المعونة (1/190، 191)، الذخيرة (1/382، 386).

(²) ينظر: الذخيرة (1/386).

(³) سبق تخريجه.

(⁴) ويعمل بالتمييز بالشروط الثلاثة الآتية: الأول: أن لا يزيد القوي على خمسة عشر يوماً، والثاني: أن لا ينقص عن يوم وليلة ليتمكن جعله حيضاً، والثالث: أن لا ينقص الضعيف عن خمسة عشر يوماً ليتمكن جعله طهراً بين حيضتين.

تميزها.

وهو قول عند الشافعية⁽¹⁾، قال في المهذب: "إن كانت ناسية مميزة... تردّ إلى التمييز... وإن كانت ناسية للعادة غير مميزة... وهي المتحيرة فيها قولان. أحدهما.. يكون حيضها... سناً أو سبعاً".

وهو المذهب عند الحنابلة⁽²⁾.. قال في الإنصاف: " إذا نسيت العادة ولم يكن لها تمييز، وهذه تسمى المتحيرة.. فالصحيح من المذهب أنها تجلس غالب الحيض". استدلووا على جلوس المتحيرة لغالب مدة الحيض، إن لم يكن لدمها تمييز: بحديث حمّة بنت جحش، وجاء فيه: قوله صلى الله عليه وسلم: « فتحيضي سنة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي، فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن... »⁽³⁾.

وجه الدلالة: أن الحديث يدلّ بعمومه على أن المتحيرة تجلس تلك المدة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها عن حالها أي مبتدأة أم ناسية، واحتمال أنها ناسية هو الأكثر؛ لأن حمّة امرأة كبيرة، كذلك قال أحمد⁽⁴⁾.

2- القياس على المبتدأة؛ بجامع أن كليهما لا عادة لها ولا تمييز⁽⁵⁾.

واستدلووا على جلوسها مدة الدم الأسود إن كان لدمها تمييز بدليل أصحاب القول الأول، وقد سبق بيانه.

القول الثالث: أنها تبني على غلبة ظنها في الدم النازل.

وهو قول الحنفية⁽¹⁾.. قال في الدر المختار: ومن نسيت عادتها، وتسمى المحيرة والمضللة... أنها

(1) ينظر: المهذب (41/1)، روضة الطالبين (140/1).

(2) ينظر: المغني (402/1)، الإنصاف (367/1)، كشاف القناع (206/1).

(3) سبق تخريجه.

(4) ينظر: المغني (404/1).

(5) ينظر: المغني (404/1).

تتحري، ومتى ترددت بين حيض ودخول فيه وطهر تتوضأ لكل صلاة". استدلوها على عمل المتحيرة بالتحري عند الشك في الدم النازل: بأن هذا هو الأصل في العمل عند الشك في الشيء، فمن تيقنت بالطهر صلت، ومن تيقنت الحيض تركت الصلاة، ومن شك فيهما بنت على غلبة ظنها(2).

القول الرابع: أنها تجلس أقل الحيض وهو يوم وليلة إن لم يكن لها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة تمييزها.

وهو القول الثاني عند الشافعية(3). قال في المذهب: " وإن كانت ناسية مميزة... فإنها ترد إلى التمييز... وإن كانت ناسية للعادة غير مميزة... وهي المتحيرة ففيها قولان أحدهما... يكون حيضها... يوماً وليلة".

وهو المذهب عند الحنابلة(4). قال في الإنصاف: "إذا نسيت العادة ولم يكن لها تمييز، وهذه تسمى المتحيرة... فالصحيح من المذهب أنها تجلس غالب الحيض... وعنه أقله".

استدلوها على جلوسها أقل الحيض إن لم يكن لدمها تمييز: بأن اليوم والليلة هو اليقين، وما زاد عنه فمشكوك فيه، فلا تزول المبتدأة عن اليقين بالشك(5).

واستدلوها على جلوسها مدة الدم الأسود، إن كان لدمها تمييز بدليل أصحاب القول الأول، وقد سبق بيانه.

القول الخامس: أنه لا حيض لها بيقين إن لم يكن لها تمييز، فتغتسل لكل صلاة وتصلي وتصوم، ولا

(¹) ينظر: المبسوط(3/154)، البحر الرائق(1/202،218)، الدر المختار، المطبوع مع حاشية ابن عابدين(1/287،286)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح(1/142)، النهر الفائق(1/137).

(²) ينظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح(1/142).

(³) ينظر: المذهب(1/39،40)، روضة الطالبين(1/140).

(⁴) ينظر: المغني(1/402)، الإنصاف(1/367)، كشاف القناع(1/206).

(⁵) ينظر: المغني(1/411).

يأتيها زوجها. وهو المشهور من مذهب الشافعية⁽¹⁾. قال في المهذب: والقول الثاني وهو المشهور المنصوص في الحيض أنه لا حيض لها ولا طهر بيقين، فتصلي وتغتسل لكل صلاة".

وهو قول ابن حزم⁽²⁾.. قال في المحلى: فإن كانت مختلفة الأيام بنت على آخر أيامها، قبل أن يتمدى بها الدم، فإن لم تعرف وقت حيضها لزمها فرضاً أن تغتسل لكل صلاة وتتوضأ لكل صلاة أو تغتسل وتتوضأ وتصلي الظهر في آخر وقتها، ثم تتوضأ وتصلي العصر في أول وقتها، ثم تغتسل وتتوضأ وتصلي المغرب في آخر وقتها، ثم تتوضأ وتصلي العتمة في أول وقتها، ثم تغتسل وتتوضأ لصلاة الفجر"

استدل الشافعية في قولهم بالاحتياط، بالآتي:

1- روت عائشة رضي الله عنها- « أن أم حبيبة استحيزت سبع سنين، فسألت رسول الله عن ذلك

صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن تغتسل، فقال: هذا عرق» فكانت تغتسل لكل صلاة⁽³⁾.
وجه الدلالة: أن الدم النازل عليها مشكوك فيه، فلزمها الاحتياط بالاعتسال لكل صلاة.

نوقش: من وجهين:

الأول: أن أمره صلى الله عليه وسلم أم حبيبة بالغسل لكل صلاة، إنما هو للندب؛ لأن أم حبيبة كانت معتادة ردها إلى عاداتها، وهي التي استفتت لها أم سلمة رضي الله عنها-.

الثاني: أن حديث أم حبيبة، إنما روي عن الزهري، وأنكره الليث بن سعد، فقال: لم يذكر ابن شهاب أن

رسول الله صلى الله عليه وسلم-أمرها، ولكنه شيء فعلته هي⁽⁴⁾.

(¹) ينظر: المعونة (1/190، 191)، الذخيرة (1/382، 389).

(²) ينظر: المحلى (1/415).

(³) أخرجه البخاري في صحيحه (1/73)، كتاب الحيض، باب عرق الاستحاضة، حديث رقم (327). ومسلم في صحيحه (1/263)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث رقم (334).

(⁴) ينظر: المغني (1/404). وينظر لما ثبت عن ابن شهاب صحيح مسلم (1/334).

1- أنه اختلط حيضها بغيره، وتعدر عليها الفصل بينهما بصفة أو عادة أو مردّ كمرّد المبتدأة، فلزمها الاحتياط (1).

2- أن لها عادة لكنها نسيته، ولا يمكن ردّها إليها، فجميع زمنها مشكوك فيه، فلزمها الاحتياط (2).
3- أنه لا يمكن جعلها طاهراً أبداً في كل شيء، ولا يمكن جعلها حائضاً أبداً في كل شيء، فتعين الاحتياط (3).

نوقش القول وأدلته: بأن الله رفع الحرج عن المسلمين، والشريعة لا تأتي بمثل هذا، والمستحاضة معذورة تفعل ما بوسعها، بحسب استطاعتها (4).

واستدلوا على جلوسها مدة الدم الأسود، إن كان لدمها تمييز، بدليل أصحاب القول الأول وقد سبق بيانه.

القول السادس: أنها تستظهر عليه بثلاثة أيام. ثم تكون مستحاضة إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز.

وهو القول الثاني والمشهور عن المالكية إن لم يكن لدمها تمييز، فإن كان لها تمييز فتجلس مدة التمييز (5). قال في الذخيرة: المتحيرة...سئل ابن القاسم عن حاضت في شهر عشرة وفي آخر ستة أيام وفي آخر ثمانية أيام، ثم استحيضت كم تجعل عاداتها، قال لا أحفظ عنه شيئاً، لكنها تستظهر على أكثر أيامها قال صاحب الطراز، قال ابن حبيب تستظهر على أقل أيامها إن كانت هي الأخيرة، لأنها المستقرة. ويقول ابن القاسم لعلّ عاداتها الأولى عادت إليها".

(1) ينظر: المجموع (436/2).

(2) ينظر: بحر المذهب (315/1).

(3) ينظر: المجموع (436/2).

(4) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (633-632/21).

(5) ينظر: المعونة (191، 190/1)، الذخيرة (389، 382/1).

استدل المالكية في القول المشهور عنهم، وهو الاستظهار بثلاثة أيام بالحديث: أن ابنة مُرثد الأنصارية أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: «تكررت حيضتي»، قال: «كيف؟» قالت: تأخذني فإذا تطهرت منها عاودتني. قال: «إذا رأيت ذلك فامكثي ثلاثاً» (1)(2).

وجه الدلالة: أن الدم النازل أشكل أمره هل هو حيض، أم استحاضة، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بالاستظهار أو الاستظهار أي الانتظار وطلب الطهارة في المدة المضافة. فإذا ثبت ذلك في المعتادة غير الناسية لعادتها، فكذلك في المعتادة الناسية لعادتها، لأنها حائض أشكل عليها مدة أكثر حيضها (3).
ويناقش: بأن الحديث لا تقوم به حجة (4).

2- أن الدم مائع خارج من البدن أشكل أمره فلزم التمييز بينه وبين غيره، فكان الاعتبار بثلاثة أيام كلبن التصرية (5).

واستدلوا على جلوسها مدة الدم الأسود، إن كان لدمها تمييز، بدليل أصحاب القول الأول، وقد سبق بيانه.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من وقوف الناسية لعادتها على أكثر الحيض المعتاد، من الدم الأسود وحده، وأكثره ستة أيام أو سبعة، وقد ترجح جلوس الناسية لعادتها إلى أكثر الحيض المعتاد، لما يأتي:
1- قوة أدلة هذا القول.

(1) سبق تخريجه.

(2) وسبب كون المدة المضافة ثلاثة أيام أنها معتبرة بلبن التصرية في التمييز بين لبن المصرة الحقيقي، واللبن المجتمع بفعل البائع. فلكذلك هنا فالثلاثة أيام تكفي للتمييز بين كونه حيضاً فيتوقف أو يستمر فيكون استحاضة. المعونة (191/1).

(3) ينظر: المعونة (191/1).

(4) حيث قال البيهقي: وفيه حرام بن عثمان ضعيف لا تقوم بمثله حجة. ا. هـ.

(5) ينظر: المصدر السابق.

2- أن النسائية لعادتها يفترض أن يأتيها الحيض مرة كل أربعة أسابيع، أي في الشهر مرة، بمعنى أن يوجد فاصل بين كل حيضتين بمقدار 23 يوماً أو 24 يوماً. ويمكن تقدم الحيض عن مواعده بيوم أو يومين وإلى أسبوع، ويمكن تأخره كذلك يوماً أو يومين وإلى أسبوع. لكن النسائية لعادتها وبسبب اختلال الهرمونات يختل موعد الحيض عندها، فقد يأتيها مرة كل أسبوعين أو مرة كل ستة أسابيع فأكثر، وإذا نزل الحيض يطول الدم عليها أو ينقص.

3- أن هناك عدداً من الأمراض النسائية تجعل الحيض غير منتظم، وهي متعلقة بالهرمونات مثل مرض كوشنغ وهو مرض ينجم عن فرط هرمونات ستيرويد، ويحدث فرط هذا الهرمون بسبب ورم حميد في الغدة الكظرية أو فرط نشاط الغدة النخامية، ومن أعراضه انقطاع انتظام الحيض (1)، ومن الأمراض انخفاض نسبة هرمون الأستروجين (2).

3- أن السبب في نزول دم استحاضة على النسائية لعادتها يعود في أغلب الحالات إلى خلل في الهرمونات، مما يؤدي إلى اضطراب في إفراز المبيض للهرمونات، مما يؤدي إلى الإخلال بمواعيد الحيض، ويزيد في كمية الدم عند نزول الحيض (3). جاء في كتاب الأمراض النسائية (4) : "النزيف الرحمي غير الوظيفي... يعود سبب هذا النزيف إلى خلل في الهرمونات التي تلعب دوراً في انتظام الدورة الشهرية، مما يؤدي إلى اضطراب في إفراز المبيض للهرمونات... ويكثر هذا النوع من النزيف خلال الفترة التي تلي سن البلوغ عند الفتيات، حيث إن المبيضين ما زالوا غير ناضجين تماماً. وكذلك في الفترة التي تسبق سن اليأس من المحيض قبل أن يتوقف المبيضان عن إفراز الهرمونات تماماً".

4- أن دم الاستحاضة في غالب الحالات، دم يختلف عن دم الحيض الأسود المعروف، فهو كدرة أو

(1) ينظر: الموسوعة الطبية الكاملة (383/1) و(1130/2).

(2) ينظر: الأمراض النسائية (ص84، 85).

(3) ينظر: المصدر السابق ص85.

(4) ص54.

صفرة، أو دم أحمر مشرق أو وردي فاتح، أو نقط دم، أو خيوطه أو دم لا يسيل ولا ينزل، وإنما تمسح فتراه، أو ينزل في أكثره قطعاً مصحوبة بدم قليل، وغير ذلك، مما لا يحمل صفات دم الحيض. وقد سبق بيان الأدلة على ذلك.

5- أن الحيض المعتاد أكثره هو ستة أيام أو سبعة، ودليل هذا: حديث حمنة بنت جحش حيث جاءت تسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الدم النازل عليها، بصفة دم الحيض وهو يتجّجاً دون توقف خلال الشهر كله فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فتحضي ستة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي فإن ذلك يجزيك وصومي وصلي، فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن». والميقات معناه الحد الذي لا يجوز تجاوزه.

المطلب الثاني

نقص الدم عن المرأة التي لا عادة لها

إذا نقص دم الحيض عن المبتدأة، والناسية لعادتها، فنقصت عدد أيام الحيض عن معدلها الطبيعي، أو نقص الدم نفسه، حتى خرج عن صفاته. فمثلاً أصيبت امرأة باضطراب في الهرمونات، بسبب قرب بلوغها سن اليأس فتأثر الحيض واختل مواعده، فإذا نزل عليها الدم نقصت أيام عادتها أو نقص الدم نفسه حتى خرج عن صفاته، فما حكم الدم النازل حينئذ؟

تحريم محل النزاع:

1- اتفق الفقهاء على أنه إذا نقصت أيام حيض المرأة، ولم تتجاوز في نقصانها أقل الحيض المعتاد، فإنه يلزمها الغسل والصلاة.

2- واتفقوا على أنه إذا نقصت أيام عادة المرأة، وتجاوزت أقل الحيض، فإن ما نزل عليها لا يُعدّ حياً، على اختلاف بينهم في أقل الحيض المعتاد⁽¹⁾.

3- وختلفوا فيما بينهم إذا نقص دم الحيض عن صفاته، فلم ينزل عليها الدم الأسود في أيام عادتها، وإنما

(1) سبق تخريجه.

نزل الأحمر المشرق أو الأكر أو الأصفر. والخلاف بينهم في حكم الدم النازل على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أن ألوان الدم الأخرى غير الدم الأسود ليست حيضاً في أيام عادة المرأة. وهو قول ابن
 حزم⁽¹⁾.

القول الثاني: أن ألوان الدم الأخرى تعد حيضاً في أيام عادة المرأة، إن لم يوجد الدم الأسود فيها. وإليه
 ذهب الحنفية⁽²⁾. والمالكية في المشهور عنهم⁽³⁾. والمذهب عند الحنابلة⁽⁴⁾.
 وقد سبق بيان هذه المسألة والأدلة عليها والقول الراجح فيها، وهو أن الحيض إنما هو الدم الأسود وحده.
 ومن أوجه الترجيح في اختلال مواعيد الحيض ثم انقطاع دم الحيض، وقد لا ينزل سوى بعض آثار الدم
 من الحمرة والكدر والصفرة: وجود بعض الأمراض التي تسبب هذا، مثل قصور الغدة النخامية، حيث
 ينزل دم خفيف، ومثل مرض فرط الغدة الدرقية، فمن أعراضه الدم الخفيف⁽⁵⁾.

المبحث الثالث

الأمراض النسائية المتسببة في نزول دم في غير مواعيد الحيض

من جملة الأمراض التي تكون سبباً في نزول دم في غير مواعيد، ما يأتي:

- 1-الالتهاب المزمن لبطانة الرحم، وعادة ما يحدث نتيجة لوجود بقايا المشيمة بعد الإجهاض أو الولادة.
- 2-التهابات عنق الرحم المزمنة(القرحة) والتي تؤدي إلى إفرازات مهبلية ممزوجة بالدم، وقد تؤدي إلى
 نزيف خفيف، خاصة بعد الجماع.
- 3-سرطان عنق الرحم، ويأتي النزف بشكل غير منتظم، وغالبا ما يأتي بعد الجماع أو الفحص المهبلي.

(¹) ينظر: المحلى(383/1).

(²) ينظر: الهداية للمرغيناني (30/1)، مجمع الأنهر ومعه الدر المنقى (52/1)، حاشية ابن عابدين (192/1).

(³) ينظر: التفريع (206/1)، مواهب الجليل (364/1)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (167/1).

(⁴) ينظر: المغني (413/1)، المقنع والشرح الكبير مع الإنصاف (449/2)، شرح الزركشي (430/1)، المبدع (288/1).

(⁵) ينظر: الموسوعة الطبية الكاملة(387/1) و(1120،1126/2).

وفي المراحل المتقدمة يكون النزيف شديداً ومستمرًا.

4- سرطان الرحم، فإذا أصيب الغشاء المبطن للرحم بالسرطان سبب نزفاً رحمياً غير منتظم.

5- الأورام الليفية، وأورام المبيض⁽¹⁾. وضابط المرأة المصابة بهذه الأمراض نزول دم في غير مواعيد

الحيض، فلم ينزل في وقت العادة ولا في زمن الحيض الممكن، والدم النازل لا يشبه دم الحيض في صفاته. وحكم الدم النازل أنه استحاضة. ويدخل فيما ذكره الفقهاء من عدم اعتبار الدم النازل أنه حيض قبل مرور أقل طهر صحيح وهو خمسة عشر يوماً عند الحنفية والمالكية والشافعية، وثلاثة عشر يوماً عند الحنابلة، وعلى عدم اعتبار الدم النازل في مواعيد الحيض حبساً، إلا إذا مضى عليه ثلاثة أيام بلياليها عند الحنفية، ويوم وليلة عند الشافعية والحنابلة⁽²⁾، ودليل ذلك:

1- ما جاء في روايات حديث عائشة رضي الله عنها- السابق، قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: «يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: «لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي»⁽³⁾. فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل الدم النازل حبساً، إلا ما كان في ميعاده.

2- ما جاء في حديث حمنة بنت جحش. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما هي ركضة من الشيطان، فتحيضي ستة أيام أو سبعة في علم الله ثم اغتسلي، فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت، فصلي أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها، وصومي وصلي، فإن ذلك يجزيك، وكذلك فافعلي كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن...»⁽⁴⁾.

3- أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان دم

(1) ينظر: الأمراض النسائية (ص 81-83)، الموسوعة الطبية الكاملة (1/386، 385).

(2) ينظر: المبسوط (3/147، 148)، بداية المجتهد (1/50)، روضة الطالبين (1/134)، المبدع (1/269، 271).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (1/55)، واللفظ له، كتاب الحيض، باب غسل الدم، حديث رقم (228). ومسلم في صحيحه (1/262)، كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، حديث (333).

(4) سبق تخريجه.

الحيضة، فإنه أسود يعرف، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي، فإنما هو عرق»⁽¹⁾، ففاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها- امرأة مستحاضة ولها عادة معروفة، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن لا تترك الصلاة إلا بوجود دم الحيض بصفاته مجتمعة في الدم النازل، من كونه الأحمر القاتم المعروف برائحته وثخائنه وسيلانه ووقته الممكن إلى غير ذلك. حيث لم يعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الدم النازل حيضاً إلا في ستة أيام أو سبعة. وما عداه فهو استحاضة.

4- أن دم الاستحاضة لا وقت له، بخلاف دم الحيض ينزل في وقت معين. وهذا باتفاق الفقهاء، وجاء الطب الحديث يؤكد ما اتفق عليه الفقهاء⁽²⁾. ودليل هذه الصفة: ما روته أم سلمة رضي الله عنها- أن امرأة كانت تُهراق الدم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: « لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر، فإذا بلغت ذلك فلتغتسل ثم لتستفر بثوب ثم تصلي»⁽³⁾.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

وقد توصلت في هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

1- الأمراض النسائية أحد الأسباب المؤثرة في الحيض، ومن هذه الأمراض ما يزيد في أيام الدم، ومنها ما ينقصها، دون إخلال بنظام الدورة الشهرية، ومنها ما يزيد في أيام الدم أو ينقصها مع الإخلال بنظامها.

2- إذا أصبحت المرأة المعتادة مريضة بأحد الأمراض التي تزيد في أيام الدم، فعليها الجلوس عن الصلاة في أيام عادتها من الدم الأسود وحده.

(1) سبق تخريجه.

(2) ينظر: المبسوط (151/3)، بدائع الصنائع (39/1). وينظر للأطباء: الأمراض النسائية (ص55).

(3) سبق تخريجه.

3- الدم الذي يسبق نزول دم العادة، وكذلك الدم الذي يعقبها هو دم استحاضة، حتى وإن كان في أيام العادة.

4- إذا أصبحت المرأة المعتادة مريضة بمرض ينقص عاداتها، فلم ينزل عليها الدم الأسود الذي تعرفه، وإنما نزل غيره، فإنها لا تجلسه، لأنه دم استحاضة.

5- المرأة غير المعتادة هي المصابة بخلل في نظام الدورة الشهرية، إما بسبب مرض غير عضوي (هرموني)، كانهخفاض نسبة هرمون الأستروجين، أو بسبب كونها مبتدأة لم تتضح المبايض عندها، أو كونها اقتربت من سن اليأس وضمور المبايض.

6- المبتدأة بالحيض، لا تجلس عن الصلاة إلا إذا نزل عليها دم الحيض الأسود، فتجلسه ما لم تجاوز أكثر الحيض المعتاد، أو ينزل عليها غيره.

7- الناسية لعاداتها، تفعل كما تفعل المبتدأة بالحيض.

8- إذا أصبحت المرأة غير المعتادة مريضة بما ينقص الدم الأسود، فلم ينزل عليها، وإنما نزل غيره من ألوان الدم الأخرى، فإنها لا تجلسه؛ لأنه دم استحاضة.

9- إذا نزل دم المرأة في غير وقت إمكان الحيض، فإنه دم استحاضة.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

فهرس المراجع والمصادر

1. أساس البلاغة، لأبي القاسم الزمخشري (ت: 538هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م
2. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب (ت: 422هـ) الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى 1420هـ-1999م
3. الأمراض النسائية للطبيبين: سليمان العودة وعاطف نصار، إدارة المطبوعات بالدمام - السعودية، الطبعة الأولى 1413هـ.

4. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، الناشر: دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 1413هـ.
5. بحر المذهب، للرويانى(ت503هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2009م.
6. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، (ت: 595هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة العاشرة 1408هـ.
7. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني(ت587هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1402هـ.
8. تحفة الفقهاء للسمرقندي، (ت539هـ)، الناشر: مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1419هـ.
9. التفرغ لابن جلاب البصري (ت: 378هـ) الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى/ 1408هـ.
10. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي المالكي، (ت1230هـ)، الناشر: دار الفكر بيروت
11. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، شرح نور الإيضاح، للطحطاوي الحنفي (ت1231هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ.
12. الحاوي الكبير في فقه الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، للماوردي (ت: 450هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ.
13. الذخيرة للقرافي (ت: 684هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1994م.
14. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) الناشر: دار إحياء التراث العربي.
15. الروض المربع المطبوع مع حاشية ابن قاسم، والروض للبهوتي (ت: 1051هـ)، طباعة: ورثة ابن قاسم، الطبعة العاشر 1425هـ.
16. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (ت: 676هـ) الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالث 1412هـ.
17. رؤية إسلامية لبعض القضايا الطبية، للطبيب أ. د. عبدالله باسلامة، جدة - السعودية.
- الزاهر الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد الأتباري (ت: 328هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992.
18. سنن ابن ماجه، لابن ماجه القزويني (ت275هـ) الناشر: دار الحديث، القاهرة.

19. سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني الأزدي (ت: 275هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
20. سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، (ت: 297هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
21. سنن الدارمي، للدارمي (ت: 255هـ)، الناشر: دار المغني، بالسعودية، الطبعة الأولى 1412هـ.
22. السنن الكبرى للبيهقي (ت: 458هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 1424هـ.
23. سنن النسائي الصغرى، للنسائي (ت: 911هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية 1412هـ.
24. سنن النسائي الكبرى، للنسائي (ت: 911هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ.
25. شرح التلقين، للمازري المالكي (ت: 536هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 2008م.
26. شرح الزركشي على مختصر الخرقى، للزركشي (ت: 772هـ).
27. شرح منتهى الإرادات، للبهوتي (1051هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت.
28. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، الناشر: دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية، الطبعة الأولى 1422هـ.
29. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، نشر وتوزيع: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية، طبعة 1400هـ.
30. فقه العبادات على المذهب المالكي، للحاجّة كوكب عبيد، الناشر: مطبعة الإنشاء، دمشق، الطبعة الأولى 1406هـ.
31. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، لابن غنيم (ت: 1126هـ)، الناشر: دار الفكر، تاريخ النشر: 1415هـ.
32. الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (ت: 463هـ)، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، 1400هـ.
33. كشف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي (ت: 1052هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت.
34. لسان العرب، لابن منظور الأفرقي المصري، الناشر: دار الفكر، ودار صادر - بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ.
35. المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح (ت: 884هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، تاريخ الطبعة 1980م.
36. المبسوط، للسرخسي (ت: 483هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ.

37. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لولماد أفندي (ت: 1078هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ
38. المجموع شرح المهذب، للنووي (ت: 676هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت.
39. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب ابن قاسم وابنه محمد، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية، بالسعودية، طباعة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1416هـ.
40. المحلى، لابن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة بدون طبعة، وبدون تاريخ.
41. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لابن مازة البخاري الحنفي (ت: 616هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1424هـ.
42. مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، للشرنبلالي (ت: 1069هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
43. المسند، للإمام أحمد تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ.
44. معالم السنن، شرح سنن أبي داود، للخطابي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
45. المعونة على مذهب مالك، للفاضي عبد الوهاب (ت: 422هـ)، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تاريخ النشر: 1415هـ.
46. المغني، للموفق ابن قدامة (ت: 620هـ)، الناشر: دار عالم الكتب، والموزع وزارة الشؤون الإسلامية في السعودية، الطبعة الثالثة 1417هـ.
47. المقدمات الممهدة، لابن رشد الجدّ، (ت: 520هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1408هـ.
48. المقنع والشرح الكبير مع الإصناف، لموفق الدين ابن قدامة وشمس الدين ابن قدامة المقدسي، والمرداوي (على الترتيب) الناشر: هجر، الجزيرة، مصر، الطبعة الأولى 1414هـ.
49. منتهى الإرادات، لابن النجار الفتوحى، (ت: 972هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ.
50. المهذب، للشيرازي، الناشر: دار الفكر، بيروت.

51. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لابن الخطّاب، (ت: 954هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثالثة 1412هـ.
52. الموسوعة الطبية الكاملة للأسرة، تأليف سيغمند ستيفن لمر، نقلها إلى العربية أنس الرفاعي، الناشر: دار الثقافة.
53. موطأ مالك، برواية محمد بن الحسن الشيباني، للإمام مالك (ت: 179هـ)، الناشر: المكتبة العلمية.
54. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري (ت: 606هـ)، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت.
55. الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني (ت: 593هـ)، الناشر: المكتبة الإسلامية.

المنازعات الناشئة عن انتخابات المجالس البلدية في المملكة العربية السعودية

د. أحمد محمد صبحي اغرير

استاذ القانون العام المساعد بجامعة دارالعلوم-الرياض

aghrir@dau.edu.sa

الملخص

6

تعد الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية كشأن أي عملية انتخابية من حيث ارتكاب المخالفات من قبل الناخبين أو من المرشحين ، فضلاً عن القرارات التي تصدر عن اللجان الانتخابية، سواءً بما يتعلق بقيد الناخبين أو تسجيل المرشحين أو عملية الاقتراع والتي قد تمس أحياناً بحقوق الناخبين أو المرشحين. وهذا في مجمله يثير العديد من المنازعات الانتخابية. وقد كفلت الانظمة واللوائح حق الاعتراض والطعن أمام اللجان والمحاكم المختصة في هذه المخالفات والقرارات.

وتتمثل الجهات المختصة بنظر تلك المنازعات باللجان المحلية التي تلعب دوراً هاماً بالنظر في الاعتراضات على القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية. وتتمثل كذلك هذه الجهات بلجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية، والتي يمكن الطعن في قراراتها أمام المحاكم الإدارية بديوان المظالم حيث يمكن استئناف الأحكام الصادرة عن هذه المحاكم أمام محاكم الاستئناف الإدارية.

Abstract:

The municipal elections in Saudi Arabia on any electoral process in terms of committing irregularities by the voters or candidates, as well as the resolutions issued by the electoral commissions, both in relation to the enrollment of voters or candidates' registration or voting process, which can sometimes affect the rights of voters or candidates . This raises a whole number of electoral disputes. Rules and regulations have ensured the right to object and appeal to the competent committees and courts in these irregularities and decisions.

The competent authorities of such disputes into local committees, which play an important role in view of the objections to the decisions and actions of the electoral commissions. The well these actors committees in Chapter irregularities and electoral appeals, which can appeal the decisions to the Administrative Board of Grievances, where the courts can be appealed to the judgments of these courts and administrative courts of appeal.

المقدمة:

تتيح انتخابات أعضاء المجالس البلدية في المملكة العربية السعودية للمواطنين فرصة المشاركة في صنع القرار، من خلال اختيار ذوي الكفاءة والخبرة لإدارة الشؤون المحلية والخدمات البلدية، ويقوم مفهوم الانتخابات بصفة عامة على إدلاء مجموعة من المواطنين بتوافر فيهم الشروط اللازمة لممارسة حق الانتخاب، بأصواتهم لصالح المرشحين الذين يحظون بتأييدهم، ضمن عملية منظمة وفق أنظمة الاقتراع المعتمدة. وكشأن أي عملية انتخابية فإن احتمالية ارتكاب المخالفات التي قد تقع من الناخبين أو من المرشحين وارد جداً، فضلاً عن القرارات التي تصدر عن اللجان الانتخابية سواءً بما يتعلق بقيد الناخبين أو تسجيل المرشحين أو عملية الاقتراع والتي قد تمس أحياناً حقوق الناخبين أو المرشحين. وهذا في مجمله يثير العديد من المنازعات الانتخابية، ولذلك كفلت الأنظمة واللوائح حق الاعتراض والطعن أمام اللجان والمحاكم المختصة رغبةً في إتاحة الفرصة لتصحيح المسار حال اعوجاجه عن طريق العدالة والحق.

مشكلة البحث:

إن المنازعات التي تثيرها الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية كثيرة ومتنوعة، نظراً لتعدد وتنوع المخالفات والقرارات التي يمكن الاعتراض عليها. وقد وردت هذه المنازعات في نظام المجالس البلدية واللوائح الانتخابية، والتي تناولت سبل حلها والمدد القانونية التي يجب التقيد بها في هذا الصدد. إلا أن الرجوع إلى نصوص هذه الأنظمة واللوائح قد يشتت الذهن في بعض الأحيان الأمر الذي يتطلب بيان المنازعات الانتخابية بشكل دقيق، وتسلسل خطوات حل هذه المنازعات، وما يقتضيه ذلك من تحليل هذه النصوص في بعض المواضيع، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى إنارة الطريق أمام كل شخص معني بهذا الشأن.

أهداف البحث:

يستهدف هذا البحث ما يلي:

1- بيان ماهية المخالفات الانتخابية التي قد تقع من الناخبين أو المرشحين وكيفية ضبط هذه المخالفات.

2- بيان ماهية القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية والتي يمكن أن تكون محلاً للاعتراض عليها أمام اللجان المختصة.

3- بيان دور اللجان المحلية في المنازعات الانتخابية.

4- التركيز على الدور التي تلعبه لجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية في المنازعات الانتخابية.

5- توضيح اختصاص ديوان المظالم بالنظر في القرارات الصادرة عن لجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية.

منهج الدراسة:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة اتباع المنهج الوصفي وذلك من خلال وصف النصوص المتعلقة بالمنازعات الانتخابية والواردة في نظام المجالس الانتخابية في المملكة . كما اتبعنا المنهج التحليلي الذي يقوم على بيان غاية المشرع من وراء بعض النصوص الانتخابية، فضلاً عن تعزيز البحث ببعض الأحكام القضائية الصادرة عن ديوان المظالم بشأن المنازعات الانتخابية.

خطة البحث:

المبحث الأول: المخالفات الانتخابية والاعتراضات المقدمة على قرارات اللجان الانتخابية.

المطلب الأول المخالفات الانتخابية

الفرع الأول : المخالفات الواقعة من الناخبين.

الفرع الثاني المخالفات الواقعة من المرشحين .

الفرع الثالث: ضبط المخالفات الانتخابية

المطلب الثاني : الاعتراضات المقدمة على قرارات اللجان الانتخابية.

المبحث الثاني: الجهات المختصة بنظر المنازعات الانتخابية .

المطلب الأول : اللجان المحلية .

المطلب الثاني: لجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية.

المطلب الثالث: ديوان المظالم.

المبحث الأول

المخالفات الانتخابية والاعتراضات المقدمة على قرارات اللجان الانتخابية

تعد النزاهة في الانتخابات عنصراً أساسياً من عناصر النظام الانتخابي، لذا فإن الانتخابات التي تخلو من النزاهة من شأنها تفويض أهداف الانتخابات الديمقراطية، ولا يمكن اعتبارها نزيهة وعادلة⁽¹⁾.

وتعتبر الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية كغيرها من الانتخابات التي قد يعترضها بعض المخالفات الانتخابية من الناخبين أو المرشحين، كما يمكن أن تتخذ اللجان الانتخابية قراراً أو إجراءً يكون محلاً للاعتراض عليه من قبل الناخبين أو المرشحين .

وعليه سنتناول في هذا المبحث المخالفات الانتخابية في مطلب الاول، والاعتراضات المقدمة على القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية في المطلب الثاني.

المطلب الأول

المخالفات الانتخابية

أوضح الدليل الاجرائي للاعتراضات والطعون والمخالفات الانتخابية بأن المخالفات الانتخابية تتمثل في المخالفات التي يرتكبها الناخبون أو المرشحون أو مساعديهم⁽²⁾ بعد بدء الفترة الانتخابية، والتي تبدأ - هذه الفترة - من تاريخ إعلان البرنامج الزمني للانتخابات قبل انتهاء دورة عمل المجلس بما لا يقل عن أربعة أشهر⁽³⁾.

وسنبين فيما يلي المخالفات المرتكبة من الناخبين، ومن ثم المرشحين، وفق ما نصت عليه أنظمة ولوائح الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية.

(1) د. عبد الله عبد المؤمن التميمي: استراتيجية الفوز في الانتخابات (رؤية اعلامية)، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع، ط 1، ص 45.
 (2) الدليل الاجرائي للاعتراضات والطعون والمخالفات الانتخابية، انتخابات أعضاء المجالس البلدية (الدورة الثالثة 1436/1437) ص 25.
 (3) م 8 من لائحة انتخابات المجالس البلدية .

الفرع الأول

المخالفات الواقعة من الناخبين

يعد الانتخاب حقاً سياسياً ينظمه القانون العام⁽¹⁾. ويلعب الناخب الدور الكبير في العملية الانتخابية، إذ أنه يعتبر الركيزة الأساسية للعملية الانتخابية والمقوم الأساسي للفوز في الانتخابات، ومن غير الناخبين لا يمكن للعملية الانتخابية أن تتم⁽²⁾.

وقد عرف النظام السعودي الناخب أنه كل مواطن - ذكراً أو أنثى - توافرت فيه الشروط المنصوص عليها في النظام للتمتع بحق الانتخاب وقيد اسمه في جدول الناخبين⁽³⁾.

ولا شك في أن المشاركة في انتخابات المجالس البلدية يعود بكثير من الفوائد على المهتمين بالعملية الانتخابية، ومن هذه الفوائد إيجاد فرصة لخدمة المجتمع، والاحتكاك المباشر مع المسؤولين، والحصول على خبرة في ميدان العمل السياسي، وتنمية القدرات الموجودة في شباب الأمة، وتطوير المجتمع من خلال هذه الطاقات المبدعة⁽⁴⁾.

فالناخب هو الشخص الذي يدلي بصوته مرشحاً غيره، شاهداً بكفائه وقدرته فيما رشح أو اختير له، وإذا كان هذا العمل توكيلاً لهذا المرشح، وشهادة له بصلاحيته لتبوء هذا المقعد، فلا بد للناخب من آداب وضوابط تضبط مشاركته، وتحافظ على نزاهة العملية الانتخابية⁽⁵⁾.

وفي الواقع لم تركز الأنظمة واللوائح في المملكة كثيراً على المخالفات التي يرتكبها الناخبون، كما هو الحال فيما يخص المخالفات الواقعة من المرشحين، حتى أن بعض هذه المخالفات عرضت في نصوص الأنظمة واللوائح على شكل التزامات وواجبات أكثر منها مخالفات.

ففي مرحلة ما قبل ابداء الناخب بصوته، لا بد من إعداد الجداول الانتخابية أو ما يسمى بتسجيل أو قيد الناخبين. والقيد في جدول الانتخاب ليس منشأً لحق المشاركة الانتخابية، فهذا الحق يثبت للشخص

(1) د. جورج شفيق ساري: النظام الانتخابي على ضوء قضاء المحكمة الدستورية العليا، دراسة تأصيلية تحليلية، دار النهضة العربية ط 2، القاهرة (2005)

(2) د. عبد الله عبد المؤمن التميمي: استراتيجية الفوز في الانتخابات (رؤية اعلامية)، مرجع سابق، ص 95

(3) م 1 من لائحة انتخاب اعضاء المجالس البلدية الصادرة بقرار وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 1436/9/11هـ.

(4) د. أكرم كساب: الانتخابات، أحكام وضوابط، (برلمانية- رئاسية - محليات)، دار السلام للطباعة والنشر ط 1، 1433هـ/2012م، ص 1434.

(5) المرجع السابق، ص 73.

بمجرد توافر الشروط الضرورية لاكتساب أهلية المشاركة الانتخابية⁽¹⁾. فالقيد في جدول الانتخاب مجرد قرينة على تمتع جميع الأشخاص المدرجين في هذه الجداول بحق المشاركة الانتخابية، ومن ثم فالقيد عمل إقراري لحق الانتخاب وليس عملاً انشائياً له⁽²⁾. فمثل هذا العمل يجب أن يكون منظماً، بحيث يشمل كل المواطنين المستوفين شروط التصويت، وأن يحول دون غش الانتخابات وإساءة استعمال الحق الانتخابي⁽³⁾.

وقد أوجب المنظم السعودي على الناخب الذي يرغب قيد اسمه في جداول قيد الناخبين أن يحضر بنفسه إلى المركز المخصص لذلك. أما إذا كان غير قادر على الحضور لمرضه أو إعاقته بديناً، أي لوجود مانع مادي لديه، فيجوز له أن يفوض مواطناً يختاره للقيام عنه بذلك، بموجب تفويض خاص تصادق عليه لجنة الانتخاب مبني على شهادة رسمية تثبت مرضه أو إعاقته، ولا يحق لأي مواطن أن يكون مفوضاً عن أكثر من ناخب في هذا الصدد⁽⁴⁾.

أما إذا كان عدم تمكن الناخب من الحضور بسبب مانع نظامي⁽⁵⁾، فيجوز قبول قيده ناخباً بناءً على توكيل شرعي لمواطن، ووثيقة مصدقة من الجهة الرسمية المخولة بذلك تثبت وجود هذا المانع، ولا يحق لأي مواطن أن يكون وكيلاً عن أكثر من ناخب في هذا الشأن⁽⁶⁾.

واستناداً لما سبق يجب على من يرغب بالإدلاء بصوته، أن يقيد اسمه بجدول الناخبين بنفسه أو بواسطة وكيل شرعي في حال وجود مانع مادي أو نظامي يمنعه من الحضور، وإلا فإنه يعد مرتكباً لمخالفة انتخابية.

(1) د. إبراهيم عبد العزيز شيحا: الدستور المصري (دستور 1971م)، جامعة الاسكندرية 1987م، ص 107.
(2) د. سليمان الغويل: الانتخاب واليمقراطية، دراسة قانونية مقارنة، منشورات أكاديمية الدراسات العليا ط1، طرابلس، ليبيا 2003، ص 96
(3) جاي س. جودين-جيل، ترجمة أحمد منيب -فايزة حكيم، الانتخابات الحرة والنزيهة، القانون الدولي والممارسة العملية، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ط1، مصر 2000، ص 85.
(4) م 18 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية
أشار دليل قيد الناخبين في انتخابات أعضاء المجالس البلدية (الدورة الثالثة 1437/1436 هـ) بأنه " يقصد بذوي الموانع النظامية هم (5) المواطنين
الذين يحول دون حضورهم لمركز الانتخاب حكم أو قرار مثل السجين أو الموقوف " ص 29.
(6) م 19 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية

كما يجب على الناخب أن يقيد اسمه في جداول الناخبين مرة واحدة فقط، وفي حال تعمد تكرار القيد فإنه يتعرض للعقاب بغرامة لا تتجاوز عشرة آلاف ريال⁽¹⁾، فضلا عن حرمانه من التصويت⁽²⁾.

ويجب على الناخب أن يقيد في الدائرة الانتخابية التي يقيم في نطاقها المكاني⁽³⁾، أي أن يكون له محل إقامة في هذه الدائرة. ويعتمد في إثبات إقامة الناخب على احدى من الوثائق: إما صك ملكية المنزل الذي يقيم فيه، أو عقد إيجار مصدق من العمدة ومختوم عليه من مركز الشرطة التي يتبع له الحي، أو صورة من أي من فواتير الخدمة العامة المسجلة باسمه تبين مقر السكن، أو وثيقة رسمية من جهة عمله تبين مقر عمله، أو صورة من سجل الأسرة أو مشهد مصدق من المحافظة أو المركز أو العمدة إذا كان الناخب يقيم مع غيره وعلى أن يرفق به وثائق إثبات مقر الشخص الذي يقيم معه⁽⁴⁾.

أما فيما يتعلق بالواجبات الملقاة على الناخب أثناء استخدام حقه في التصويت، فتنتمثل في التزام الناخب بأن يباشر حقه الانتخابي بنفسه أو عن طريق إنابة أحد المواطنين في دائرته الانتخابية وفقا للإجراء المتبع في التفويض، في حال كان مريضاً أو معاقاً بدنياً أو لسبب مانع نظامي⁽⁵⁾. كما تتمثل هذه الواجبات بالالتزام الناخب بالتصويت وعدم تكرار التصويت، فهو يملك صوتاً واحداً فقط⁽⁶⁾، وإلا فإنه يتعرض لعقوبة الغرامة بما لا يزيد عن عشرة آلاف ريال⁽⁷⁾، فضلاً عن حرمانه من التصويت⁽⁸⁾.

كما لا يجوز للناخب أن يصوت لغير المرشحين في دائرته الانتخابية، بمعنى أنه لا يجوز له أن يصوت لمرشح غير مدرج على قوائم المرشحين في دائرته الانتخابية⁽⁹⁾. كما لا يجوز للناخب أن يصوت في دائرة انتخابية لم يقيد اسمه في جداول قيد الناخبين فيها، وإلا واجه ذات العقوبة المذكورة آنفاً⁽¹⁰⁾ مع حرمانه من التصويت⁽¹¹⁾.

(1) م 22 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية. م 52 من نظام المجالس البلدية الصادر بالمرسوم الملكي رقم /61/ تاريخ 1435/10/4 هـ.

(2) م 54 من نظام المجالس البلدية.

(3) م 22 من لائحة انتخابات أعضاء المجالس البلدية.

(4) م 20 من لائحة انتخابات أعضاء المجالس البلدية.

(5) م 25 من لائحة انتخابات أعضاء المجالس البلدية.

(6) م 40 من لائحة انتخابات أعضاء المجالس البلدية.

(7) م 52 من نظام المجالس البلدية.

(8) م 54 من نظام المجالس البلدية.

(9) م 40 من لائحة انتخابات أعضاء المجالس البلدية.

(10) م 52 من نظام المجالس البلدية.

(11) م 54 من نظام المجالس البلدية.

بالإضافة إلى ذلك يعاقب الناخب بالسجن مدة لا تزيد عن سنة أو بغرامة لا تتجاوز خمسين ألف ريال أو بكلتا العقوبتين، في حال انتحاله شخصية الغير في التصويت⁽¹⁾، فضلاً عن حرمانه من ممارسة حقه في التصويت⁽²⁾.

من جهة أخرى فإنه نظراً لما لبطاقة التصويت من أهمية في ضمان سرية المشاركة الانتخابية، فإن أي إجراء أو تصرف من شأنه إهدار سرية هذه البطاقة يجعلها باطلة غير منتجة لأي أثر قانوني⁽³⁾، وتطبيقاً لذلك اعتبر المنظم السعودي أن ورقة الاقتراع التي يدلي فيها الناخب بصوته باطلة في الحالات الآتية:

1- أن تتضمن ورقة الاقتراع صوتاً معلقاً على شرط، كأن يختار الناخب مرشحاً شريطة أن يقوم بإنشاء حديقة في الحي.

2- أن تحمل ورقة الاقتراع أي علامة تشير إلى شخصية الناخب أو تدل عليه.

3- أن يدلي الناخب بصوته على غير الأوراق المخصصة للاقتراع⁽⁴⁾.

ويبدو من خلال النظر إلى جملة الواجبات التي فرضها المنظم السعودي تجاه الناخبين، أنه أراد أن يضمن للانتخابات البلدية حريتها ونزاهتها، سواء فيما يتعلق بالقيود في الجداول الانتخابية، أو التصويت للمرشحين.

الفرع الثاني

المخالفات الواقعة من المرشحين

عرفت المادة الأولى من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية المرشح، بأنه كل ناخب - ذكراً أو أنثى - توافرت فيه الشروط المقررة نظاماً لترشيح نفسه لعضوية المجلس وسجل اسمه في قائمة المرشحين. كما نصت اللائحة المذكورة على أنه لكل من توافرت فيه شروط العضوية المقررة نظاماً لترشيح نفسه

(1) م 51 من نظام المجالس البلدية.

(2) م 54 من نظام المجالس البلدية.

(3) د. سليمان الغويل: الانتخاب واليمقراطية، مرجع سابق، ص 218.

(4) م 47 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية، وقد عرفت المادة الأولى من اللائحة المذكورة ورقة الاقتراع بأنها ورقة يثبت فيها الناخب اسم

(4) من يختاره من المرشحين في دائرته الانتخابية.

في انتخابات المجلس خلال المدة المحددة لذلك، ويقدم الترشيح إلى لجنة الانتخاب في الدائرة التي يقيم فيها المرشح وفقاً للنموذج المعتمد لهذا الغرض⁽¹⁾.

ولتسجيل المرشحين أهمية كبيرة في العملية الانتخابية، كما أنه ضروري لتنظيم عملية الترشيح والحد من الترشيحات اللامسؤولة⁽²⁾.

ففي هذا الشأن منعت هذه اللائحة على بعض الأشخاص الترشح لانتخابات المجلس البلدي، فقد حظرت الترشح لكل متعهد لأعمال البلدية أو لوازمها يرتبط مع البلدية بعقد لا تقل مدته عن سنة يقوم بمقتضاه بتقديم خدمات للبلدية مثل الصيانة والتشغيل وتأمين المستلزمات⁽³⁾.

كما منعت الترشيح للمستثمر مع البلدية، واعتبرت بأنه يعد مستثمراً مع البلدية كل من استأجر عقاراً أو عقارات بلدية تزيد اجمالي أجرتها السنوية عن الآتي:

أ- ثلاثمائة ألف ريال في الأمانات

ب- مائتي ألف ريال في البلدية ذات الفئة (أ)

ج- مائة ألف ريال في البلدية ذات الفئة (ب) أو الفئة (ج)

د- خمسين ألف ريال في البلدية ذات الفئة (د) أو الفئة (هـ)⁽⁴⁾.

كما لم تجز الترشح لعضوية المجلس لكل مقاول مباشر لمشروع أو أكثر تشرف عليها البلدية يزيد مجموع قيمتها التعاقدية عن الآتي:

أ- خمسمائة ألف ريال في الأمانات

ب- ثلاثمائة ألف ريال في البلدية ذات الفئة (أ)

ج- مائتي ألف ريال في البلدية ذات الفئة (ب) أو الفئة (ج)

د- مائة ألف ريال في البلدية ذات الفئة (د) أو الفئة (هـ)⁽⁵⁾.

(1) م 26 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(2) علي عبد الله المزايدي: الانتخابات البلدية، المرحلة الأولى، منطقة الرياض 1426 هـ - 2005م، ط 1، 1426 هـ - 2005م، ص 111.

(3) م 27 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(4) م 28 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(5) م 29 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

ويعد في حكم المستثمر أو المتعهد أو المقاول، كل عضو في مجلس الإدارة أو مدير تنفيذي في شخص معنوي تنطبق عليه صفة المتعهد أو المستثمر أو المقاول المشار إليها آنفاً⁽¹⁾.

وفي هذا السياق أكدت المادة التاسعة عشرة من نظام المجالس البلدية على عدم جواز الترشح لكل من المستثمر أو المتعهد أو المقاول الذي تربطه مع البلدية علاقة استثمارية أو تعاقدية. كما أوضحت المادة المذكورة بأنه لا يجوز أن يكون عضواً في المجلس من كان من الفئات التالية:

1- موظفو وزارة الشؤون البلدية والقروية أو أي من الجهات التابعة لها.

2- القضاة وكتاب العدل.

3- محافظو المحافظات ورؤساء المراكز ومشايخ القبائل ونوابهم والمعرفون والعمد.

4- أعضاء مجلس الشورى وأعضاء وأمناء مجالس المناطق والمجالس المحلية وأعضاء مجالس هيئات التطوير التي تقدم خدمات بلدية.

5- أعضاء اللجان الانتخابية ولجان الفصل.

ويلاحظ من خلال هذا النص أن المنظم أراد إبعاد المراكز الوظيفية الحساسة عن عضوية المجالس البلدية، حتى لا تكون سبباً في التأثير على عمل المجلس ومحاباة أصحاب هذه المراكز الوظيفية.

وقد فرضت الأنظمة واللوائح في المملكة جملة من الواجبات على المرشحين، بحيث يترتب على عدم الالتزام بها اعتبار المرشح مرتكباً لمخالفة انتخابية، وقد تصل إلى حد اعتبارها جريمة جزائية.

فمن هذه الواجبات أنه لا يجوز لأي شخص أن يرشح نفسه في أكثر من دائرة انتخابية واحدة، كما لا يجوز له الترشح في غير الدائرة التي يقيم فيها⁽²⁾.

من جانب آخر يلجا المرشحون في سبيل التأثير على الناخبين وكسب أصواتهم إلى ما يسمى بالحملة الانتخابية، وقد عرف البعض هذه الحملة بأنها فترة تسبق الانتخابات يتم تحديدها قانوناً بوقت معين، يطرح خلالها المرشحون برامجهم الانتخابية على الناخبين بغية ضمان الحصول على أصواتهم يوم

(1) م 30 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(2) م 31 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

الاقتراع⁽¹⁾. ففي هذا الصدد أوجب المنظم على المرشح أن يتقيد في تنفيذ حملته الانتخابية بالأنظمة واللوائح واحترام النظام العام وقيم المجتمع السعودي وثوابته، والالتزام بروح المنافسة الشريفة، ومراعاة حقوق غيره من المرشحين، وعدم التعرض لهم بما يؤثر على حملاتهم الانتخابية⁽²⁾. كما نص نظام المجالس البلدية على استبعاد أي مرشح من الترشيح لعضوية المجلس في حال مخالفته الضوابط التي حددتها لائحة الحملات الانتخابية⁽³⁾، فضلاً عن عقوبته بالغرامة التي لا تتجاوز عشرة آلاف ريال⁽⁴⁾. وقد حددت لائحة الحملات هذه الضوابط بما يلي⁽⁵⁾:

- 1- الإخلال بالنظام العام، أو إثارة الفتنة أو أي نزاع طائفي أو قبلي أو إقليمي، أو الإساءة إلى أي من الناخبين أو المرشحين بصورة مباشرة أو غير مباشرة.
- 2- استخدام المساجد والمرافق العامة والمنشآت الحكومية ودور العلم والجمعيات الخيرية والأندية الرياضية والثقافية والهيئات العامة وجمعيات النفع العام وغيرها من الإدارات لأغراض الحملة الانتخابية.
- 3- القيام بأي نشاط دعائي لأغراض الحملة الانتخابية.
- 4- استخدام شعارات الدولة الرسمي أو علمها أو أحد الشعارات الحكومية، باستثناء شعار الانتخابات البلدية أو الاشارات والرموز الدينية أو التاريخية أو القبلية أو صور الشخصيات العامة في الحملة الانتخابية.
- 5- استخدام القنوات التلفزيونية الحكومية أو الخاصة داخل المملكة أو خارجها في الحملات الانتخابية.
- 6- التضامن مع أي مرشح آخر - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - أو تأييده لترشيحه أو الاشتراك معه في مادة إعلانية أو دعائية.
- 7- ممارسة أي نوع من أنواع الدعاية الانتخابية بعد انتهاء الحملة الانتخابية، أو في اليوم المحدد للاقتراع.

(1) عبد الله حنفي: الرقابة القضائية على تمويل الحملات الانتخابية، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة 2001، ص 15.

(2) م 23 من لائحة الحملات الانتخابية الصادرة بقرار وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 1436/9/11هـ.

(3) م 54 من نظام المجالس البلدية

(4) ف 8 من م 52 من نظام المجالس البلدية

(5) م 27 من لائحة الحملات الانتخابية

8- استخدام أي عبارات أو صور أو رموز مخلة بالدين أو الاخلاق في الوسائل الدعائية. ويجب على المرشح أن يراعي في حملته الانتخابية عدم التأثير على البيئة وعلى الطابع الجمالي للمدن والقرى⁽¹⁾. وبناءً على ذلك يلتزم المرشح بوقف حملته الانتخابية وإزالة المخلفات الناتجة عنها بنهاية المدة المحددة، وإذا أظهر تقرير مراقب الحملات عدم التزام المرشح بإزالة مخلفات حملته الانتخابية، فتنفذ الاجراءات اللازمة لضبط المخالفة، وتكلف اللجنة المحلية من يتولى إزالة المخالفة على حساب المخالف⁽²⁾. وفي الواقع هذا النص ما هو إلا تطبيق لحق الإدارة في التنفيذ المباشر، الذي يعني أن تقوم الإدارة نفسها بتنفيذ قراراتها في مواجهة الأفراد تنفيذاً جبرياً دون حاجة للالتجاء إلى القضاء إذا لم ينفذها الأفراد طوعاً أو اختياراً⁽³⁾.

ولا يجوز أن تتضمن الحملة الانتخابية للمرشح وعوداً أو برامج تخرج عن دور عضو المجلس ومهامه وصلاحياته⁽⁴⁾. كما لا يجوز للمرشح استخدام المقررات الانتخابية في تنظيم الحفلات والأمسيات الثقافية والمسابقات بمختلف أنواعها⁽⁵⁾، وإلا تعرض لعقوبة الغرامة والاستبعاد من الترشح⁽⁶⁾. ولا شك في أن مثل هذه الأمور تسيء بطريقة أو بأخرى للعملية الانتخابية، الأمر الذي دفع المنظم لحظر كل هذه المظاهر.

وفي ما يتعلق بتمويل الحملة الانتخابية فإن المال يلعب دوراً كبيراً في الحملات الانتخابية، الأمر الذي يعتبره الكثير من المرشحين من أهم عوامل نجاح المرشح⁽⁷⁾. فقد نص المنظم بأنه لا يجوز للمرشح تلقي أي تمويل من جهات خارجية⁽⁸⁾، كما لا يجوز له جمع تبرعات أو هبات لتمويل حملته الانتخابية خلافاً للضوابط التي تحددها اللائحة، وذلك تحت طائلة الاستبعاد وعقوبة الغرامة⁽⁹⁾. فضلاً عن ذلك يجب على المرشح الذي يرد اسمه ضمن الإعلان الأولي لنتائج الانتخابات أن يقدم بياناً بجميع مصادر

(1) م 24 من لائحة الحملات الانتخابية

(2) م 26 من لائحة الحملات الانتخابية

(3) د. سليمان الطماوي : الوجيز في القانون الإداري - دراسة مقارنة - دار الفكر العربي ، القاهرة 1996، ص 595.

(4) م 25 من لائحة الحملات الانتخابية.

(5) م 28 من لائحة الحملات الانتخابية.

(6) م 52 وم 54 من نظام المجالس البلدية .

(7) د. عبد الله عبد المؤمن التميمي: مرجع سابق، ص 135.

(8) م 51 من نظام المجالس البلدية .

(9) م 52 وم 54 من نظام المجالس البلدية .

التمويل التي حصل عليها للحملة الانتخابية إلى اللجنة المحلية، خلال مدة أقصاها عشرة أيام من تاريخ الإعلان⁽¹⁾، وفي حال عدم إفصاحه عن مصادر تمويل حملته الانتخابية وأوجه صرفه، فإنه يعرض نفسه لعقوبة السجن أو الغرامة أو كليهما فضلاً عن استبعاده لعضوية المجلس⁽²⁾.

ولا شك في أن تدخل المنظم السعودي لتنظيم النفقات المالية للدعاية الانتخابية، غايته ضمان نوع من المساواة بين المرشحين في حملات الدعاية الانتخابية، والحيلولة دون سيطرة أصحاب الأموال عليها، ولمعالجة ظاهرة الرشوة وشراء الأصوات، واستمالة المرشحين وإفساد ذمهم وتوجيه إرادتهم.

وبالإضافة إلى ما تم ذكره من المخالفات الانتخابية التي يرتكبها المرشح والتي عاقب عليها نظام المجالس البلدية بعقوبات جنائية، إلا أن هناك أفعال يمكن أن تقع من المرشحين ويكون لها في ذات الوقت وصف الجريمة، كاستخدام المرشح للقوة أو التهديد لإعاقة الإجراءات الانتخابية، أو تعمد الإضرار بمرافق العملية الانتخابية وأجهزتها الفنية والتشغيلية، أو تعمد الإضرار بمقرات ووسائل حملات الدعاية الانتخابية لمرشح آخر، أو تزوير النتيجة الانتخابية⁽³⁾.

وأخيراً يسأل المرشح ليس فقط عن المخالفات التي يرتكبها هو شخصياً، وإنما يكون مسئولاً عن أي مخالفة يرتكبها أي من مساعديه، ودون أن يخل ذلك من مسؤولية مرتكب المخالفة⁽⁴⁾. ولا شك أن مسؤولية المرشح عن أخطاء مساعديه ما هو إلا تطبيق لمسؤولية المتبوع عن أفعال تابعيه، أي المسؤولية المدنية بالتعويض عن أعمال الغير، حيث تتحقق المسؤولية هنا إذا قامت علاقة تبعية بين متبوع وتابع وارتكب التابع في حال تأدية وظيفته أو بسببها خطأ أحدث ضرراً⁽⁵⁾.

وجدير بالذكر أن قيام أي موظف عام - بصفته الرسمية - أو أي جهة حكومية أو هيئة أو مؤسسة عامة أو شركة تمتلك الحكومة جزءاً من أسهمها، بأي عمل من شأنه التأثير بشكل مباشر على الحملة

(1) م 34 من لائحة الحملات الانتخابية.

(2) م 51 و م 54 من نظام المجالس البلدية.

(3) م 51 من لائحة الحملات الانتخابية.

(4) م 22 من لائحة الحملات الانتخابية.

(5) د. عبد الرازق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، مصادر الالتزام، ص 859.

الانتخابية لأي مرشح، أو تقديم أي شكل من أشكال الدعم المادي أو المعنوي، أو تسهيلات أو موارد لأي مرشح، فإن ذلك يشكل مخالفة انتخابية تعطي الحق لأي مرشح أن يعترض عليها أمام اللجنة المحلية⁽¹⁾.

الفرع الثالث

ضبط المخالفات الانتخابية

حرصاً من المنظم على ضبط الحملات الانتخابية فقد نص على أن تعين اللجنة المحلية مراقباً أو أكثر للحملات الانتخابية من الرجال والنساء في نطاق كل مجلس، ويكون مقره مكتب الخدمات الانتخابية المساندة، ويرتبط هذا المراقب إدارياً باللجنة المحلية، وتكون مهمته متابعة تنفيذ المرشحين لحملاتهم الانتخابية، والتأكد من مدى التزامهم بالضوابط والأحكام المنظمة للحملات الانتخابية، وللجنة المحلية - عند الحاجة - أن توسع نطاق اختصاص مراقب الحملات الانتخابية ليشمل نطاق أكثر من مجلس⁽²⁾ ويقوم مراقب الحملات بزيارات وجولات يومية على مقرات الحملات الانتخابية بصورة غير مجدولة، ويعد تقارير يومية إلى اللجنة المحلية عن نتائج زيارته وجولاته، يضمنها ما يراه من ملحوظات⁽³⁾. فإذا ظهر لمراقب الحملات وجود مخالفة للنظام واللوائح، أو تم تقديم بلاغ أو شكوى من أحد الأشخاص ضد المرشحين المخالفين للائحة الحملات، سواء تم تقديم هذا البلاغ أو الشكوى إلى مكتب الخدمات الانتخابية المساندة أو إلى مراقب الحملات، فإن هذا الأخير يقوم بإحالتها إلى مأمور الضبط المختص⁽⁴⁾. حيث يعين وزير الشؤون البلدية والقروية في كل دائرة انتخابية مأمور ضبط أو أكثر يعمل تحت مسؤولية الوزارة وإشرافها⁽⁵⁾، تكون مهمته ضبط المخالفات الانتخابية، ويشترط في مأمور الضبط أن يكون من حملة الشهادة الجامعية في تخصص الشريعة أو الأنظمة، وللوزير الاستثناء من هذا الشرط⁽⁶⁾. ويكون مقر مأمور الضبط في مكتب الخدمات الانتخابية المساندة، ويرتبط إدارياً باللجنة المحلية، وللوزير أن يوسع من نطاق اختصاص مأمور الضبط ليشمل نطاق أكثر من مجلس⁽⁷⁾.

(1) م 15 وم 16 من لائحة الحملات الانتخابية.

(2) م 29 من لائحة الحملات الانتخابية.

(3) م 30 من لائحة الحملات الانتخابية.

(4) م 31 من لائحة الحملات الانتخابية.

(5) م 26 من نظام المجالس البلدية.

(6) م 15 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية الصادرة عن وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 1436/9/11هـ.

(7) م 33 من لائحة الحملات الانتخابية.

وبعد أن تحال البلاغات والشكاوى والتقارير التي تتضمن وجود مخالفة انتخابية أو الاشتباه في وجودها إلى مأمور الضبط في الدائرة الانتخابية ذات الصلة⁽¹⁾، ينتقل مأمور الضبط إلى موقع المخالفة، ويحرر محضر ضبط في شأنها يوقعه مرتكب المخالفة ومأمور الضبط، فإن رفض مرتكب المخالفة التوقيع، دون مأمور الضبط ذلك في المحضر ذاته⁽²⁾.

ويجب أن يشتمل محضر ضبط المخالفة على البيانات الآتية⁽³⁾:

- 1- اسم مأمور الضبط كاملاً والدائرة التي يتبع لها.
- 2- وصفا دقيقا للمخالفة والسند النظامي لذلك.
- 3- التاريخ والوقت الذي ضبطت فيه.
- 4- المكان الذي ضبطت فيه.
- 5- من ارتكب المخالفة لصالحه أو ضده.
- 6- ملخص أقوال المخالف وموقفه من المخالفة.
- 7- الأدلة والوثائق ذات الصلة (إن وجدت).

وبعد انتهاء مأمور الضبط من إتمام محضر ضبط المخالفة، يقوم بإحالة هذا الضبط إلى اللجنة المحلية المختصة والتي بدورها تحيل المخالفة إلى لجنة الفصل المختصة⁽⁴⁾.

ولا شك في أن قيام المنظم السعودي بالنص على تعيين مراقب للحملات الانتخابية ومأمور ضبط مهمته ضبط المخالفات الانتخابية، ما هو إلا تعزيز لثقة الناخبين في نزاهة العملية الانتخابية، ونزاهة هيئة إدارة الانتخابات، فضلاً عن المساعدة على الحيلولة دون حدوث أي أعمال عنف أو تهديد، أو تعرض العملية الانتخابية لأي غش أو تلاعب بالأصوات أو بنتائج الانتخابات، وتحقيق نوعاً من الشفافية في العملية الانتخابية وفي عدالة نتائج الانتخابات.

(1) م 16 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 17 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(3) م 18 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(4) م 33 من لائحة الحملات الانتخابية - م 19 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

المطلب الثاني

الاعتراضات المقدمة على قرارات اللجان الانتخابية

نصت لائحة المخالفات والطعون الانتخابية على أن لكل ناخب أو مرشح - في نطاق دائرته الانتخابية - الاعتراض أمام اللجنة المحلية للانتخابات على أي من القرارات أو الاجراءات المتعلقة بقيد الناخبين والتي تتمثل في الآتي⁽¹⁾:

1- رفض تصحيح خطأ مادي في قيد ناخب في جدول الناخبين.

2- قيد ناخب في دائرة انتخابية لا يقيم فيها.

3- شطب اسم ناخب من جدول قيد الناخبين.

4- تكرار قيد ناخب.

5- قيد ناخب بعد انتهاء المدة المحددة.

كما نصت اللائحة المذكورة على حق الناخبين والمرشحين بالاعتراض على أي قرار أو إجراء تتخذه اللجان الانتخابية فيما يخص تسجيل المرشحين في الأحوال التالية⁽²⁾:

1- رفض تصحيح خطأ مادي في تسجيل مرشح في قائمة المرشحين.

2- رفض تسجيل مرشح في قائمة المرشحين.

3- تسجيل من لا تنطبق عليه شروط الترشح في قائمة المرشحين في دائرته الانتخابية.

4- اسقاط اسم مرشح من قائمة المرشحين.

5- تكرار تسجيل مرشح في قائمة المرشحين.

6- تسجيل مرشح بعد انتهاء المدة المحددة للترشيح.

أيضاً من حق أي ناخب أو مرشح الاعتراض أمام اللجنة المحلية المختصة، على القرارات والإجراءات التي تتخذها اللجان الانتخابية أثناء عملية الاقتراع، والتي تتعلق بما يلي⁽³⁾:

1- السماح لغير الناخب المسجل في الدائرة الانتخابية التي ترشح لها الإدلاء بصوته فيها.

(1) م 10 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 10 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(3) م 10 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

2- السماح لناخب بالإدلاء بصوته بعد انتهاء فترة الاقتراع المحددة أو بعد انتهاء التمديد النظامي أو تكرار التصويت.

3- عدم تمكين ناخب من الإدلاء بصوته يوم الاقتراع.

4- عدم منح ناخب الحرية في اختيار مرشحه أو محاولة التأثير على قراره.

5- منع المرشح أو منع وكيله من حضور الاقتراع أو عملية العد أو الفرز أو إجراءات القرعة.

6- إجراء انتخابات فرعية في الدائرة الانتخابية.

بالمقابل نصت لائحة المخالفات والطعون الانتخابية على حق المرشح في الاعتراض - في نطاق دائرته الانتخابية - أمام اللجنة المحلية المختصة، خلال المدة المحددة نظاماً، على أي من القرارات والإجراءات المتعلقة بحملته الانتخابية أو الاعلانية أو الدعائية، وذلك في الحالات الآتية⁽¹⁾:

1- منع ناخب من حضور لقاء أو ندوة أو محاضرة يقيّمها في إطار الحملة الانتخابية.

2- إزالة مادة إعلانية أو دعائية تابعة له.

3- منع وسيلة إعلانية أو دعائية من نشر إعلانه أو مادته الدعائية.

4- عدم مساواته مع المرشحين في دائرته في الحملات الانتخابية.

5- منع المتحدث باسمه أو أي من مساعديه من تنفيذ حملته الانتخابية.

6- رفض منحه ترخيصاً لتنفيذ حملته الانتخابية.

7- اعتداء مرشح أو أي مساعديه على مقره الانتخابي أو أي من وسائله الاعلانية أو الدعائية.

وبعد أن ذكرت اللائحة المشار إليها هذه الأفعال التي تصدر عن اللجان الانتخابية على سبيل الحصر، والتي يمكن أن تكون محلاً للاعتراض أو الطعن، نصت على حق كل ناخب أو مرشح، في نطاق دائرته الانتخابية، الاعتراض أمام اللجنة المحلية المختصة على أي قرار أو إجراء يخالف النظام ولوائحه⁽²⁾. ولعل المنظم أراد بداية حصر المخالفات الشائعة والمعتادة التي يمكن أن تقع من اللجان الانتخابية وذلك بالنص عليها صراحة، ثم أورد نصاً عاماً يعطي الحق لكل مرشح أو ناخب بالاعتراض على أي قرار

(1) م 11 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 12 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

أو إجراء تتخذه اللجنة الانتخابية ويكون مخالفاً للأنظمة واللوائح. من جانب آخر يعطي هذا النص للجان المحلية اختصاصاً عاماً بالنظر في أي اعتراض حول مخالفة الأنظمة واللوائح في هذا الصدد.

بالمقابل نصت لائحة المخالفات والطعون الانتخابية على حق الناخب، الذي رفض قيده في جدول الناخبين، الطعن خلال ثلاثة أيام من تاريخ ابلاغه بذلك أمام لجنة الفصل في الطعون والمخالفات الانتخابية، مباشرة دون حاجة للاعتراض أمام اللجنة المحلية المختصة⁽¹⁾.

بالإضافة إلى ذلك فإنه يحق لكل ذي مصلحة سواء كان ناخباً أو مرشحاً أو أي شخص آخر، الطعن مباشرة أمام لجنة الفصل في نتائج الانتخابات في نطاق دائرته الانتخابية⁽²⁾.

وأخيراً نود الإشارة إلى أن لائحة الحملات الانتخابية حظرت على أعضاء اللجان الانتخابية زيارة مقرات المرشحين الانتخابية أو اظهار أي صورة من صور الدعم لأي مرشح⁽³⁾. ولا شك في أن مخالفة أعضاء اللجان الانتخابية لهذا الحظر، يعطي الحق لأي مرشح الاعتراض على هذا التصرف أمام اللجنة المحلية المختصة.

المبحث الثاني

الجهات المختصة بنظر المنازعات الانتخابية

يعد النظام الانتخابي وسيلةً وليس هدفاً أو غاية، فهو وسيلة لتحقيق الغاية الأكبر وهي الشفافية والنزاهة المؤديان إلى الديمقراطية الحقيقية، وهذه العملية لا تصل إلى مستواها المنشود إلا ضمن إطار هذه الممارسة ومن خلال عمل ينسم بالاستمرارية والتواصل عبر لجان أو جهات مستقلة ونزيهة غير خاضعة لضغوط القوى السياسية النافذة⁽⁴⁾.

ويتولى النظر في المنازعات الانتخابية، وفق ما ذهبت إليه الأنظمة واللوائح في المملكة، كل من اللجان المحلية المختصة ولجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية وديوان المظالم. وسنستعرض تلك الجهات الثلاث على التوالي.

(1) م 9 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية - م 18 من نظام المجالس البلدية.

(2) م 14 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية

(3) م 14 من لائحة الحملات الانتخابية.

(4) د. إياد البرغوثي و د. جميل مصعب وآخرون: النظم الانتخابية في العالم، مركز عمان لدراسات حقوق الانسان، عمان 2007، ص 11.

المطلب الأول

اللجان المحلية

تشكل في كل منطقة لجنة أو أكثر للإشراف على كافة الأعمال ذات الصلة بإجراء الانتخابات في نطاق اختصاصها المكاني، وترتبط باللجنة العامة التي تشرف على سير الانتخابات في المملكة⁽¹⁾.

ويكون الوزير اللجنة المحلية برئاسة الأمين (المسؤول الأول في البلدية من فئة الأمانة) وعضوية ثمانية أعضاء على الأقل من ذوي الخبرة، من بينهم ممثلين عن فروع من وزارتي الداخلية والتعليم ترشحهم جهاتهم، لا تقل مرتبة أي منهم عن الثانية عشرة أو ما يعادلها. وتعقد اجتماعات اللجنة المحلية بحضور ثلثي أعضائها، وتصدر قراراتها بأغلبية أصوات الحاضرين، وعند التساوي يرجح الجانب الذي صوت معه رئيس الاجتماع، ولرئيس اللجنة أن ينيب عنه في حال غيابه من يراه من الأعضاء⁽²⁾.

وتلعب اللجان المحلية دوراً مهماً في المنازعات الانتخابية، حيث تقوم بالنظر في الاعتراضات المقدمة على أي قرار أو إجراء يتعلق بقيد الناخبين أو تسجيل المرشحين أو الحملات الانتخابية، أو أي قرار أو إجراء آخر يصدر عن اللجان الانتخابية ويكون مخالفاً للأنظمة واللوائح على نحو ما أسلفنا سابقاً.

وفي اعتقادنا أن الاعتراض هنا أقرب إلى التظلم الوجداني المشار إليه في المادة الثامنة من نظام المرافعات أمام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم رقم (3/م) لعام 1435هـ. حيث يجب أن يسبق الطعن أمام لجنة الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية في أي قرار أو إجراء يصدر عن اللجان الانتخابية الاعتراض عليه أمام اللجنة المحلية المختصة⁽³⁾.

ويجب على كل ناخب أو مرشح يريد الاعتراض على القرارات والإجراءات المشار إليها، أن يتقدم باعتراضه خلال ثلاثة أيام من تاريخ التبليغ بالقرار أو الإجراء أو نشره⁽⁴⁾.

ويتم استقبال طلبات الاعتراض من قبل كل من مندوب اللجنة المحلية في مكتب الخدمات المساندة أو سكرتير اللجنة المحلية في مقر اللجنة المحلية، حيث يحضر مقدم الاعتراض شخصياً ومعه أصل هويته

(1) م 1 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(2) م 4 من لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية.

(3) م 20 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(4) م 28 من نظام المجالس البلدية.

الوطنية وإثبات قيده ناخباً أو مرشحاً حسب الحالة لمقدم الاعتراض، ثم يرسل مندوب اللجنة المحلية المشار إليه أصل الاعتراض ومرفقاته إلى اللجنة المحلية مباشرة بواسطة الفاكس، ومن ثم ارسال الاعتراض ومرفقاته مباشرة إلى اللجنة المحلية بواسطة مراسل مكتب الخدمات الانتخابية المساندة في البلدية⁽¹⁾. وإذا أوضح المعارض ما يفيد بأن اعتراضه على اللجنة الانتخابية بالمركز الانتخابي فيتم تزويد اللجنة الانتخابية المحددة بصورة عن الاعتراض ومرفقاته، لتقوم اللجنة الانتخابية المعنية بإعداد إجابة على الاعتراض، وترسل الإجابة إلى اللجنة المحلية المرتبطة بها مباشرة عن طريق الفاكس⁽²⁾.

ثم تدرس اللجنة المحلية الاعتراض وتبت فيه خلال ثلاثة أيام من تاريخ تقديمه، وتعد القرار المناسب وفق الأنظمة واللوائح والتعليمات الانتخابية⁽³⁾.

وجدير بالذكر أنه إذا لم يقتنع المعارض بقرار اللجنة المحلية، جاز له أن يتقدم بالطعن فيه أمام لجنة الفصل خلال ثلاثة أيام من تاريخ تبليغه بالقرار⁽⁴⁾.

من جانب آخر نجد أن المنظم لم يعط اللجان المحلية، فيما يتعلق بالمخالفات الانتخابية، الدور الذي تلعبه تلك اللجان في نطاق الاعتراض على القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية، حيث قصر دور اللجان المحلية على مجرد إحالة المخالفة من قبل اللجنة المحلية المختصة إلى لجنة الفصل المختصة، مرفقاً بها محضر ضبط للمخالفة⁽⁵⁾. وإن كنا نرى أنه كان أولى بالمنظم السعودي أن يعطي للجان المحلية دوراً أكبر بشأن المخالفات الانتخابية.

وإذا كانت المعاملة الخاصة بالمخالفة غير مكتملة، فعلى لجنة الفصل إعادتها في اليوم التالي إلى اللجنة المحلية لاستكمال المطلوب، وعلى اللجنة المحلية إكمال المطلوب خلال ثلاثة أيام من تاريخ الإعادة⁽⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه يشترط في المخالفة المحالة من اللجنة المحلية المختصة إلى لجنة الفصل أن لا تحتوي على جانب جنائي⁽⁷⁾، حيث أنه إذا تبين لمأمور الضبط أن المخالفة عبارة عن إحدى الجرائم

(1) الدليل الإجرائي للاعتراضات والطعون والمخالفات الانتخابية، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 10.

(3) م 8 من نظام المجالس البلدية.

(4) المادة السابقة - م 13 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(5) م 19 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(6) الدليل الإجرائي، ص 25.

(7) م 19 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

المنصوص عنها في المادة / 51/ من نظام المجالس البلدية، فإنه يعد محضر ضبط مستقل بهذا الفعل، ومن ثم يحيله إلى اللجنة المحلية المختصة⁽¹⁾، والتي تقوم بإحالة الضبط إلى هيئة التحقيق والإدعاء العام، والتي تتولى بدورها التحقيق والإدعاء في ارتكاب هذه الأفعال ورفعها إلى المحكمة المختصة⁽²⁾. وكذلك الأمر إذا ظهر للجنة الفصل أثناء نظر المخالفة وجود جانب جنائي، فعليها وقف نظر المخالفة وإعادة المعاملة إلى اللجنة المحلية لاستكمال الإجراءات النظامية، لإحالتها إلى الجهة المختصة⁽³⁾.

المطلب الثاني

لجان الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية

إدراكاً من المنظم السعودي بأهمية النزاهة والشفافية في العملية الانتخابية وإحفاً للحق، فقد عمد إلى إنشاء لجان إدارية ذات اختصاص قضائي، تختص بالنظر في المخالفات والطعون الانتخابية⁽⁴⁾. فقد نصت المادة /26/ من من نظام المجالس البلدية على أن (يكون الوزير في بداية كل فترة انتخابية - لجنة أو أكثر في كل منطقة تسمى " لجنة الفصل في الطعون والمخالفات الانتخابية" من ثلاثة أعضاء - على الأقل يكون أحدهم رئيساً لها - من ذوي الكفاية والخبرة في الشريعة أو الأنظمة).

وتشكل لجان الفصل بقرار وزاري قبل شهر على الأقل من بداية كل فترة انتخابية، ويراعى في تكوينها النطاق الجغرافي الذي يغطيه اختصاصها المكاني، وترتبط لجان الفصل بالوزير مباشرة⁽⁵⁾. يرى البعض أن المنظم السعودي قد أصاب عندما جعل في كل منطقة لجنة للطعون تمارس فيها جميع الاختصاصات المنوطة بها، ليسهل الوصول إليها والتظلم عندها⁽⁶⁾.

(1) م 18 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 57 من نظام المجالس البلدية.

(3) الدليل الإجرائي: ص 26.

منيب مفلح منيب السبيعي: ضمانات نزاهة انتخابات المجالس البلدية وحريتها - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الشريعة، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام 1434هـ، ص 150. (4) السياسة

(5) م 26 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(6) محمد بن صالح العامر: المخالفات في انتخابات أعضاء المجالس البلدية في النظام السعودي وعقوباتها - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لنيل

درجة الماجستير في السياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام 1434/1433هـ، ص 75.

ويكون لكل لجنة فصل جهاز إداري يتولى الأعمال الإدارية، يسمى بمكتب الخدمات الانتخابية في البلدية، حيث يتولى المكتب المذكور استقبال المعاملات والطلبات وتلقي البلاغات التي تدخل في اختصاص لجنة الفصل، وتبلغ قرار هذه اللجنة إلى ذوي العلاقة⁽¹⁾.

ويشترط في عضو لجنة الفصل ما يلي⁽²⁾:

1- أن يكون سعودياً حاصلاً على الشهادة الجامعية في تخصص الشريعة أو الأنظمة.

2- أن يكون غير محكوم عليه بجريمة مخلة بالشرف أو الأمانة.

3- أن يكون من غير منسوبي الوزارة أو الجهات المرتبطة بها إدارياً.

4- أن لا يكون قد أسقطت عضويته في مجلس بلدي.

ولا شك في أن هذه الشروط تدل على اتجاه المنظم إلى إنشاء لجان يتسم أعضائها بالنزاهة والحيادية والخبرة.

وتبدأ لجنة الفصل ممارسة اختصاصها اعتباراً من بداية قيد الناخبين، وتنتهي أعمالها بمباشرة جميع المجالس البلدية في نطاق اختصاصها⁽³⁾.

أما فيما يتعلق باختصاص هذه اللجان، فهي تختص بالنظر في الآتي⁽⁴⁾:

أولاً: النظر في المخالفات الانتخابية التي تحيلها اللجان المحلية ضد الناخبين أو المرشحين، حيث يشترط للنظر في هذه المخالفات ما يلي⁽⁵⁾:

(1) أن تحال المخالفة إلى لجنة الفصل المختصة من اللجنة المحلية المختصة على نحو ما أشرنا سابقاً.

(2) أن يعد في شأن المخالفة محضر ضبط وفقاً للإجراءات المنصوص عليها.

(3) أن لا تحتوي المخالفة على جانب جنائي كما أسلفنا سابقاً.

(1) م 3 من لائحة المخالفات والظعون الانتخابية.

(2) م 4 من لائحة المخالفات والظعون الانتخابية.

(3) م 5 من لائحة المخالفات والظعون الانتخابية.

(4) م 6 من لائحة المخالفات والظعون الانتخابية.

(5) م 19 من لائحة المخالفات والظعون الانتخابية.

ثانياً: الطعون التي تقدم ضد قرارات اللجان الانتخابية، ويشترط لقبول لجنة الفصل النظر في هذه الطعون الآتي⁽¹⁾:

- (1) تقديم الطعن إلى لجنة الفصل خلال ثلاثة أيام من تاريخ التبليغ بالقرار.
- (2) أن يسبق تقديم الطعن الاعتراض على القرار أو الإجراء المطعون فيه أمام اللجنة المحلية كما ذكرنا سابقاً. ولكن يستثنى من ذلك القرار الصادر برفض قيد ناخب في جدول الناخبين، حيث يحق لهذا الناخب الطعن مباشرة أمام لجنة الفصل، خلال ثلاثة أيام من تاريخ ابلاغه بذلك، دون حاجة للاعتراض على هذا القرار أمام اللجنة المحلية المختصة⁽²⁾.
- (3) إبراز بطاقة الهوية الوطنية - عند الطلب - لدى المكتب المختص أو سكرتارية اللجنة أو أي من مندوبيها.

(4) تعبئة النموذج المحدد لذلك مع بيان عنوان مقدم الطعن.

ثالثاً: الطعون التي تقدم ضد نتائج الانتخابات، حيث يكون لكل ذي مصلحة الطعن، خلال خمسة أيام من تاريخ نشر أسماء المرشحين أمام لجنة الفصل، في نتائج الانتخابات في نطاق دائرته الانتخابية في الحالات الآتية⁽³⁾:

- (1) فوز أي مرشح في دائرته الانتخابية.
- (2) إذا لم يرد اسم مرشح ضمن الفائزين لوجود خلل في إجراءات الاقتراع أو الفرز أو العد.
- (3) إذا كان يعتقد أن هناك خطأ في ترتيب مرشح ضمن الفائزين في الانتخابات، نتيجة لخلل في إجراءات الاقتراع أو الفرز أو العد.
- (4) إذا لم يراع في نتائج الانتخابات ما يسبق أن أصدرته لجنة الفصل من قرارات. وجدير بالذكر أن الطعن في نتائج الانتخابات لا يحتاج إلى الاعتراض عليه أمام اللجنة المحلية أولاً، وإنما يتم مباشرة أمام لجنة الفصل المختصة.

(1) م 20 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 9 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(3) م 14 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

ويقدم الطعن مكتوباً باسم رئيس لجنة الفصل المختصة، ويسلم للمكتب المختص أو المندوب الذي تعينه اللجنة أو إلى سكرتارية اللجنة، ويجب أن يتضمن الطعن تحديد القرار المطعون فيه والأسباب التي استند عليها من الناحية النظامية⁽¹⁾. وتتولى سكرتارية لجنة الفصل تسجيل المخالفات والطعون الانتخابية في سجل خاص مرتبة حسب تاريخ ورودها، وتعرض على اللجنة للنظر في مدى قبولها من حيث الشكل، وتحديد مواعيد جلسات النظر فيها موضوعاً⁽²⁾.

وتستطيع لجنة الفصل في سبيل ممارسة اختصاصها سماع أقوال الأطراف في المخالفات المحالة إليها والطعون المقدمة لها⁽³⁾. حيث تحدد لجنة الفصل مواعيد سماع أقوال الأطراف بعد استيفاء المعلومات التي تراها اللجنة من الجهات ذات العلاقة، ويجب أن يشعر من يطلب حضورهم لجلسة الاستماع قبل يومين على الأقل من موعد الجلسة⁽⁴⁾. فتستمع لأقوال المدعي والمدعى عليه، وسماع الشهادات والإطلاع على الأدلة والإثباتات، وتتحقق من الشكوى أو الطعن⁽⁵⁾. ولا يجوز لمن تطلب لجنة الفصل حضوره الامتناع أو التراخي عن الحضور، كما لا يجوز له التفويض إذا كان طلب الحضور بالصفة الشخصية⁽⁶⁾.

كما تستطيع اللجنة في سبيل البت في المخالفة أو الطعن مخاطبة الأجهزة المعنية، وطلب المعلومات والبيانات ذات الصلة⁽⁷⁾.

كما يحق للجنة الفصل أن تطلب من رئيس أو أي موظف ممن يعملون في اللجان الانتخابية، في حدود اختصاصها المكاني، للمثول أمامها بشأن أي من الطعون المقدمة لها أو المخالفات المحالة إليها، ويجوز للجنة الاكتفاء بالإفادة الخطية ممن يعينهم الأمر دون حضورهم، إذا رأت أن الإفادة الخطية تكفي⁽⁸⁾.

(1) م 21 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 22 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(3) م 8 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(4) م 26 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(5) بندر بن علي الكثيري: الانتخابات البلدية في النظام السعودي - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في قسم السياسة الشرعية،

المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام 1434، ص 88.

(6) م 27 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(7) م 8 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(8) المادة السابقة.

وواضح أن السلطات التي منحها المنظم السعودي للجنة الفصل في سبيل ممارسة اختصاصاتها، قريبة بالسلطات الممنوحة للمحاكم، بحيث يكون قرارها الصادر في الطعون والمخالفات الانتخابية، كالحكم القضائي الذي يجب أن يكون مبنياً على أساس العدالة والنزاهة.

وتتعدد جلسات لجنة الفصل بحضور جميع أعضائها⁽¹⁾، حيث تدرس اللجنة المخالفة أو الطعن، وتتخذ ما يلزم بشأنها وفقاً للنظام أو اللوائح الانتخابية، واتخاذ القرار اللازم.

وقد أوجب المنظم على اللجنة أن تفصل في موضوع الطعن أو المخالفة الانتخابية بقرار مسبب، خلال سبعة أيام من تاريخ قيدها، حيث تصدر اللجنة قراراتها بالأغلبية⁽²⁾.

وللجنة في حدود اختصاصاتها الموضوعية والمكانية، أن تفصل في موضوع المخالفة أو الطعن بأحد القرارات التالية⁽³⁾:

- 1- استبعاد أي ناخب من جداول قيد الناخبين .
- 2- استبعاد أي مرشح من قائمة المرشحين.
- 3- إلغاء فوز أي مرشح.
- 4- إيقاف عقوبة الغرامة المالية المنصوص عليها في النظام على أي ناخب أو مرشح، في حالة الإدانة بأي من المخالفات التي تختص بها.
- 5- إيقاف أي إجراء انتخابي بصفة مؤقتة أو إلغاؤه.
- 6- إلغاء أي قرار يصدر عن اللجان الانتخابية.
- 7- إعادة الاقتراع في الدائرة الانتخابية محل الطعن عند الاقتضاء.

وتكون هذه القرارات الصادرة عن لجان الفصل قابلة للطعن أمام المحاكم الإدارية في ديوان المظالم. وواضح أن المنظم السعودي أعطى للجنة الفصل اختصاصاً عاماً بالنظر في كل المنازعات الانتخابية.

(1) م 28 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

(2) م 27 من نظام المجالس البلدية.

(3) م 7 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

المطلب الثالث

ديوان المظالم

نظراً لتبعية لجان الفصل للسلطة التنفيذية المتمثلة بوزارة الشؤون البلدية والقروية، وإعمالاً لمبدأ الرقابة القضائية على أعمال جهة الإدارة، وحفظاً لحق التقاضي، وهو من الحقوق المنصوص عليها في النظام الأساسي للحكم في مادته /47/، فقد أتاح المنظم إمكانية اختصاص لجان الفصل أمام القضاء المختص. فقد نصت المادة /29/ من نظام المجالس البلدية على أنه (تكون قرارات لجان الفصل قابلة للطعن أمام المحاكم الإدارية في ديوان المظالم). وقد جاء هذا النص انسجاماً مع ما ورد النص عليه في المادة /13/ من نظام ديوان المظالم رقم (م/87) لعام 1428هـ والتي عقدت الاختصاص بنظر طلب إلغاء القرارات الإدارية النهائية بما في ذلك قرارات اللجان شبه القضائية للمحاكم الإدارية. ويبدو أن المنظم السعودي قد سار في هذا الشأن على نهج المشرعين الفرنسي والمصري. ففي فرنسا نص المشرع على اختصاص المحاكم الإدارية بفحص الطعون المتعلقة بالانتخابات البلدية، وكذلك بالنسبة لانتخابات المقاطعات⁽¹⁾. كما نص المشرع المصري على اختصاص مجلس الدولة بالنظر في الطعون الانتخابية، بما في ذلك تلك التي تتعلق بانتخابات المجالس البلدية⁽²⁾. ففي حكم له، ألغى ديوان المظالم قرار لجنة الفصل في طعون الانتخابات البلدية الثانية في منطقة الرياض، والذي أبعد المرشح الفائز، بناء على طعن منافسه المتمثل بأن شخصيات مشهورة زارت هذا المرشح، إلا أن ديوان المظالم ألغى قرار اللجنة وأعاد المرشح بدلاً من منافسه⁽³⁾. كما ألغت المحكمة الإدارية في جدة قرار لجنة الطعون والتظلمات في الانتخابات البلدية في جدة، القاضي بشطب نتيجة الاقتراع في الدائرة الانتخابية الثالثة⁽⁴⁾.

(1) Christophe Pichon Lq droit des elections , aspects juridiques ; pratiques. Les editione juris-service. 1994 , p 70.

(2) سعد مظلوم العبدلي: الانتخابات، ضمانات حريتها ونزاهتها، دراسة مقارنة، دار دجلة ، الاردن 2009، ط 1، ص 316.

(3) http://www.mohamoon-ksa.com/bog/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=137134&TreeTypeID=4&NodeID=132926&ullPath=13737,132915,132926

تم الدخول للموقع بتاريخ 2016/3/11 الساعة الواحد ظهراً

(4) http://www.aleqt.com/2011/10/26/article_593011.html

تم الدخول للموقع بتاريخ 2016/3/11 الساعة الرابعة.

وفي قضية أخرى رفض ديوان المظالم الدعوى المقدمة من أحد المرشحين، والذي طالب فيها بإلغاء قرار لجنة الطعون الانتخابية المتضمن استبعاده من قائمة المرشحين للانتخابات البلدية، بسبب وجود عقود للمدعي مع البلدية. وقد رأت المحكمة (أن حقيقة طلب المدعي هو مطالبته بإلغاء القرار حتى لا تستند اللجنة في المستقبل على النص الوارد في المادة /13/ من نظام البلديات وتطبقه على الآخرين، وأن هذه الدعوى تفنقر للمصلحة الشخصية المباشرة للمدعي، وإنما يهدف منها تحقق مصلحة عامة يدعيها، ومن ثم ينتفي شرط المصلحة في الدعوى ويرتب عدم قبولها (1).

من جهة أخرى فإن اختصاص ديوان المظالم في المنازعات الانتخابية لا يقتصر على إلغاء قرارات لجان الفصل، وإنما ينظر أيضاً في طلبات التعويض عن الأضرار الناجمة عن القرارات الانتخابية. واختصاصه في هذا الصدد مستمد أيضاً من الفقرة /ج/ من المادة /13/ من نظام ديوان المظالم والتي نصت على اختصاص المحاكم الإدارية بدعاوى التعويض التي يقدمها ذوو الشأن عن قرارات وأعمال الإدارة.

ففي أحد القضايا طالب المدعي بإلزام الجهة المدعى عليها تعويضه عن الأضرار التي لحقت، (مصاريف الحملة الانتخابية)، بسبب استبعاده من قائمة المرشحين للانتخابات المجالس البلدية، بحجة ارتباطه مع الأمانة بعقد استثماري لإحدى الأراضي التابعة لها. وقد أقرت المحكمة الإدارية اختصاصها بنظر الدعوى، إلا أنها رفضت طلب المدعي تعويضه عن الأضرار التي حصلت بسبب الحملة الانتخابية لعدم وجود الخطأ أساساً، الذي هو شرط لازم للتعويض، فضلاً عن أن دخول المدعي الانتخابات كان بإرادته ولم تلزمه المدعى عليها(2).

وجدير بالذكر أنه يجب الطعن في قرار لجنة الفصل أمام المحكمة الإدارية بديوان المظالم خلال خمسة أيام من تاريخ التبليغ بالقرار أو نشره، ويجب على الدائرة المختصة في المحكمة الإدارية أن تفصل في الطعن على قرار لجنة الفصل خلال عشرة أيام من تاريخ تقديمه إليها. على أن تسلم نسخة من إعلام

ديوان المظالم السعودي: الحكم رقم 5/1/د/15 لعام 1427 هـ، المؤيد بحكم هيئة التدقيق رقم 56/ت/6 لعام 1428 هـ في القضية رقم 1/545/ق (1) لعام 1426 هـ، مجموعة الأحكام الإدارية لعام 1428 هـ، ص 198.

ديوان المظالم السعودي: الحكم رقم 31/د/ف/16 لعام 1427 هـ، المؤيد بحكم هيئة التدقيق رقم 20/ت/6 لعام 1428 هـ في القضية رقم 205/ق/3 لعام 1426 هـ، مجموعة الأحكام الإدارية لعام 1428 هـ، ص 2060.

الحكم خلال عشرة أيام من تاريخ النطق به. بالمقابل يحق لمن صدر ضده الحكم أن يعترض عليه أمام محاكم الاستئناف الإدارية بديوان المظالم خلال خمسة أيام من التاريخ المحدد لتسلم نسخة إعلام الحكم، وعلى الدائرة المختصة في محكمة الاستئناف الفصل في الاعتراض خلال عشرة أيام من تاريخ تقديمه إليها، ويعد حكماً نهائياً⁽¹⁾.

ومن الواضح أن المواعيد التي نص عليها المنظم، والواجب اتباعها أمام ديوان المظالم بشأن الانتخابات البلدية، هي مواعيد قصيرة الأجل. ومن الواضح أيضاً أن الهدف من النص على المواعيد هو الإسراع في البت بالنزاعات الانتخابية، الأمر الذي لا يشكل عائقاً أمام سير العملية الانتخابية، وبالتالي تشكيل المجالس البلدية.

وأخيراً نود الإشارة إلى أن إجراءات العملية الانتخابية لا تتوقف لوجود مخالفة أو طعن يتم نظره لدى لجان الفصل أو المحكمة المختصة، ما لم تصدر اللجنة أو المحكمة أمراً بوقف ذلك الإجراء⁽²⁾. ويبدو أن الغرض من هذا النص أيضاً هو عدم تعطيل العملية الانتخابية، لأن إيقاف هذه العملية، في كل مرة يقدم فيها شكوى أو طعن أمام لجان الفصل أو ديوان المظالم، يفتح الباب واسعاً لتعطيل الانتخابات البلدية، إلا إذا كان هناك موجباً لذلك.

الخاتمة:

إن الانتخابات البلدية في المملكة العربية السعودية كغيرها من الانتخابات التي قد يشوبها منازعات انتخابية، بسبب المخالفات الواقعة من الناخبين أو المرشحين، كالمخالفات الواقعة في الحملات الانتخابية. أو بسبب القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية والتي قد تكون محل اعتراض من قبل هؤلاء الناخبين أو المرشحين، كالقرارات والإجراءات المتعلقة بقيد الناخبين أو تسجيل المرشحين أو عملية الاقتراع.

وقد دأبت الأنظمة واللوائح الانتخابية في المملكة، على الإحاطة بهذه المنازعات وسبل حلها أمام الجهات المختصة.

(1) م 29 من نظام المجالس البلدية.
(2) م 31 من لائحة المخالفات والطعون الانتخابية.

التوصيات:

(1) بينت الأنظمة واللوائح الانتخابية في المملكة المخالفات الانتخابية الواقعة من المرشحين بشكل واضح، في حين لم تركز كثيراً على المخالفات التي يرتكبها الناخبين، وإنما عرضتها على شكل التزامات وواجبات أكثر منها مخالفات. ونعتقد أن هذا النوع من المخالفات لا يقل أهمية عما يرتكبه المرشحين من مخالفات انتخابية.

(2) أوردت اللوائح الانتخابية مسؤولية المرشح عن أخطاء مساعديه، وهو باعتقادنا تطبيقاً للمسؤولية المدنية بالتعويض عن أعمال الغير، وبمعنى آخر مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع. وقد أحسن المنظم صنفاً بإيراد مثل هذا النص، وإن كان من الأولى أن ينص أولاً على المسؤولية المدنية للمرشح على غرار مسؤوليته الجزائية، وذلك في حال إلحاقه الضرر بأي ناخب أو مرشح أو أي جهة حكومية أو خاصة.

(3) أعطت الأنظمة واللوائح الانتخابية للجان المحلية دوراً مهماً في النظر بالاعتراضات على القرارات والإجراءات الصادرة عن اللجان الانتخابية، ولكن بالمقابل جعلت الأنظمة هذه الأنظمة واللوائح دور اللجان المحلية ثانوياً بخصوص المخالفات الانتخابية، حيث اقتصر دورها على مجرد إحالة المخالفة للجنة الفصل في المخالفات والطعون الانتخابية، وفي اعتقادنا أنه كان من الأفضل للمنظم أن يعطي للجان المحلية اختصاصاً أوسع في هذا الشأن.

(4) نص نظام المجالس البلدية بشكل صريح على اختصاص ديوان المظالم بالنظر في قرارات لجان الفصل، وقد جاء هذا النص انسجاماً مع ما ورد النص عليه في المادة 13/ من نظام ديوان المظالم، والتي عقدت الاختصاص للمحاكم الإدارية بنظر طلب إلغاء قرارات اللجان شبه القضائية، وإن كنا نأمل لو أن نظام ديوان المظالم قد جاء ببند مستقل، ضمن البنود المتعلقة باختصاصه، ينص فيه على اختصاص الديوان بنظر المنازعات الانتخابية أيّاً كان نوعها، وذلك بعد نظرها أمام لجان الفصل المختصة.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- 1- د. ابراهيم عبد العزيز شيحا: الدستور المصري (دستور 1971م)، جامعة الاسكندرية 1987م.
- 2- د. أكرم كساب: الانتخابات، أحكام وضوابط، (برلمانية- رئاسية - محليات)، دار السلام للطباعة والنشر ط 1، 1433هـ/2012م،
- 3- د. إياد البرغوثي و د. جميل مصعب وآخرون: النظم الانتخابية في العالم، مركز عمان لدراسات حقوق الانسان، عمان 2007
- 4- بندر بن علي الكثيري: الانتخابات البلدية في النظام السعودي - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لمرحلة الماجستير في قسم السياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام. 1434
- 5- د. جورجى شفيق ساري: النظام الانتخابي على ضوء قضاء المحكمة الدستورية العليا، دراسة تأصيلية تحليلية، دار النهضة العربية ط 2، القاهرة. 2005
- 6- عبد الله حنفي: الرقابة القضائية على تمويل الحملات الانتخابية، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة 2001،
- 7- د. عبد الله عبد المؤمن التميمي: استراتيجية الفوز في الانتخابات (رؤية اعلامية)، دار ورد الاردنية للنشر والتوزيع، ط 1.
- 8- د. عبد الرازق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، الجزء الأول، مصادر الالتزام
- 9- علي عبد الله المزايده: الانتخابات البلدية، المرحلة الأولى، منطقة الرياض 1426هـ - 2005م، ط 1، 1426هـ - 2005م
- 10- د. سليمان الطماوي : الوجيز في القانون الإداري - دراسة مقارنة - دار الفكر العربي ، القاهرة، 1996،
- 11- د. سليمان الغويل: الانتخاب واليمقراطية، دراسة قانونية مقارنة، منشورات أكاديمية الدراسات العليا ط 1، طرابلس، ليبيا. 2003.

12- سعد مظلوم العبدلي: الانتخابات، ضمانات حريتها ونزاهتها، دراسة مقارنة، دار دجلة ، الاردن 2009، ط

13- منيب مفلح منيب السبيعي: ضمانات نزاهة انتخابات المجالس البلدية وحريتها - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في السياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام 1434هـ،

14- محمد بن صالح العامر: المخالفات في انتخابات أعضاء المجالس البلدية في النظام السعودي وعقوباتها - دراسة مقارنة - بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في السياسة الشرعية، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام 1433/1434هـ.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- جاي س. جودين- جيل، ترجمة أحمد منيب - فائزة حكيم ، الانتخابات الحرة والنزيهة، القانون الدولي والممارسة العملية، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ط 1، مصر 2000
2- Christophe Pichon Lq droit des elections , aspects juridiques ; pratiques. Les 2- .editione juris-service. 1994

الأنظمة واللوائح:

- 1- نظام المجالس البلدية الصادر بالمرسوم الملكي رقم /61/ تاريخ 4/10/1435هـ.
- 2- لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية الصادرة بقرار وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 11/9/1436هـ
- 3- لائحة الحملات الانتخابية الصادرة بقرار وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 11/9/1436هـ
- 4- لائحة المخالفات والطعون الانتخابية الصادرة عن وزير الشؤون البلدية والقروية بتاريخ 11/9/1436هـ
- 5- الدليل الاجرائي للاعتراضات والطعون والمخالفات الانتخابية ، انتخابات أعضاء المجالس البلدية (الدورة الثالثة 1436/1437)
- 6- دليل قيد الناخبين في انتخابات أعضاء المجالس البلدية (الدورة الثالثة 1436/1437هـ).

أحكام ديوان المظالم:

1- ديوان المظالم السعودي: الحكم رقم 5/د/15 لعام 1427هـ، المؤيد بحكم هيئة التدقيق رقم 56/ت/6 لعام 1428هـ في القضية رقم 1/545/ق لعام 1426هـ، مجموعة الأحكام الإدارية لعام 1428هـ.

2- ديوان المظالم السعودي: الحكم رقم 16/د/ف/31 لعام 1427هـ، المؤيد بحكم هيئة التدقيق رقم 20/ت/6 لعام 1428هـ في القضية رقم 3/205/ق لعام 1426هـ، مجموعة الأحكام الإدارية لعام 1428هـ.

مواقع الانترنت:

[http://www.mohamoon-](http://www.mohamoon-ksa.com/bog/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=137134&TreeTypeID=4&NodeID=132926&FullPath=13737,132915,132926)

[ksa.com/bog/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=137134&TreeType](http://www.mohamoon-ksa.com/bog/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=137134&TreeTypeID=4&NodeID=132926&FullPath=13737,132915,132926)

[D=4&NodeID=132926&FullPath=13737,132915,132926](http://www.mohamoon-ksa.com/bog/default.aspx?action=PREVIEW_CONTENT&id=137134&TreeTypeID=4&NodeID=132926&FullPath=13737,132915,132926) تم الدخول للموقع بتاريخ

2016/3/11 الساعة الواحد ظهرا

http://www.aleqt.com/2011/10/26/article_593011.html

تم الدخول للموقع بتاريخ 2016/3/11 الساعة الرابعة.



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

إشكالية الهوية اليهودية المتخيلة للكيان الصهيوني وإمكانية الإفادة العربية منها دراسة في المقومات الفكرية والأيدولوجية

د . ناجي علي الصناعي

أستاذ الفكر الإسلامي المشارك - كلية التربية النادرة - جامعة إب

Alsanaainai2019gmail.com

الملخص

ناقشت هذه الدراسة موضوع الهوية اليهودية المتخيلة لدى الكيان الصهيوني والمطروحة عنواناً ومطلباً تفاوضياً يعيق مسار المفاوضات مع الفلسطينيين بدعوى الاعتراف الفلسطيني بيهودية دولته .

وتطرقت للإشكاليات والتناقضات التي تثيرها الهوية اليهودية على صعيد البناء الداخلية والخارجية للكيان الصهيوني ، وذلك من خلال الوقوف على المقومات والمفاهيم الفكرية والأيدولوجية الصهيونية للهوية اليهودية وبيان تناقضاتها مع واقع التكوينات العرقية والثقافية والأثنية للجماعات اليهودية في فلسطين ، وتقديمها كنقاط ضعف يمكن للعرب والفلسطينيين الاستفادة منها لتقويض المشروع الصهيوني في فلسطين والعالم العربي والإسلامي .

7

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسول الله الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد :

فإنه منذ القدم شغلت إشكالية الهوية عقول الكثير من الفلاسفة والحكماء والمفكرين والسياسيين ، ونشأت حولها مدارس واتجاهات ومناهج للنظر والتحليل ، وانخرطت الكثير من العلوم في دراسة مسألة الهوية وممارسة مهمات التأصيل النظري لهذه المسألة في الجامعات ، ولم تنتبه المكتبة العربية إلى أنها تكاد تكون خالية إلا من بعض التراجم المنتثرة والمؤلفات النادرة ، كمؤلف " الهويات القائلة " لأمين معلوف عام 1993م ، ودراسة عبد الغني عماد " سوسولوجيا الهوية : جدليات الوعي والتفكيك وإعادة البناء " 2017م ، وغيرها ، واكتفت في الغالب بالعرض دون التحليل والنقد ، بدافع الاختصاص والحاجة الأكاديمية ودون أي ربط لها بالبيئة الثقافية العربية التي كانت وما تزال في أمس الحاجة للبحث النظري والأكاديمي العقلاني في هذه المسألة بأبعادها المختلفة .

والأهم من ذلك ، أن أغلبية الدراسات التي تناولت الموضوع وقعت في أسر الفخ المنهجي للرؤية التي تغلب المقاربة التاريخية للهوية وتحاصر مباحثها ضمن ثنائية الأصالة والمعاصرة ، بل إن بعضها في الأغلب أضاف على تلك المقاربة جرعة قيمة من التسييس والايديولوجيا أسهمت في إنتاج وعي مزيف. وهكذا أصبحت مباحث الهوية مجرد فائض تكميلي هدفه التعبئة والتحريض وبين التمايز والخصوصية والاختلاف وليس التحليل والتفسير والنقد وإعادة تشكيل وبناء الذات في ظل صراع الهويات والتحديات التي تواجه الهوية العربية وفي مقدمتها الصراع العربي الصهيوني ، الذي يعد صراعاً وجودي وهوياتي ثقافي وحضاري يتنامى مع تنامي الهويات الاستعمارية الصهيونية التي أنتجت قوى الهيمنة الاستعمارية بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية ، ومنها الكيان الصهيوني المزروع في جسد الأمة العربية .

ومع دخول البشرية عصر العولمة تضاعف ذلك الصراع وانتشرت نزعات هوياتية جيوسياسية ثقافية وأثنية للأمم والشعوب ، تسببت في إعادة رسم خرائط هوياتية جديدة على مستوى العالم

صاغها الأقوياء المنتصرون على الضعفاء المنهزمين ، ولعل ما يجري في المنطقة العربية من حروب ونزاعات وصراعات هوياتية لا يخرج عن ذلك ، وفي مقدمة هذه الصراعات الصراع العربي الصهيوني ، الذي يحتل حيزاً كبيراً من الاهتمام في الساحة السياسية العربية والفضاء الدبلوماسي العربي والعالمي ، غير أن هذا الحيز يتضاءل كلما اقتربنا من حقل البحث العلمي الأكاديمي ، ويقل بدرجة كبيرة كلما ولجنا نحو الداخل الصهيوني ، على العكس تماماً مما هو عليه الحال لدى الكيان الصهيوني ، الذي يهتم بدراسة الخارج العربي أكثر من الداخل الصهيوني ، لتكوين رؤية واضحة في التعامل مع العالم العربي عامة والفلسطينيين خاصة ، تستند إلى المعطيات والحقائق والأرقام التي تقدمها تلك الدراسات الأكاديمية ، وتساعد القرار السياسي الصهيوني على رسم سياساته تجاه العرب ، وعلى الرغم من وجود دراسات عربية أكاديمية عن الصهيونية تتسم بالموسوعية الشاملة كموسوعة الصهيونية واليهودية للمرحوم الدكتور عبد الوهاب المسيري ، وغيرها من الدراسات العربية والأجنبية الأخرى ، إلا أنها تنمأى بعض الأحيان مع الدراسات الإسرائيلية التي يضعها بعض الباحثين الصهاينة ويقدمون خلالها السيناريوهات النظرية المؤدية لنهايتها على سبيل نقد الذات وتصحيح المسار الصهيوني ، دون الإشارة إلى الوسائل والأساليب والطرائق العملية اللازمة للاستفادة من تناقضات الداخل الصهيوني وتوظيفها لخدمة الفلسطينيين والعرب في مواجهة الكيان الصهيوني . وهو ما جعل تلك الدراسات يغلب عليها طابع التجميع السياسي وأفقدتها الطابع الإجمالي ، وهو ما تحاول هذه الدراسة تفاديه .

مشكلة الدراسة : وتتمحور مشكلة الدراسة في بعدين أساسيين ، أولهما : ماهية الهوية اليهودية المتخيلة ومقوماتها الفكرية والأيدلوجية والإشكاليات التي تطرحها على صعيد الداخل الصهيوني . وثانيهما : إمكانات الاستفادة العربية من هذه الإشكاليات والتناقضات الداخلية في تعزيز الموقف العربي في مواجهة المشروع الصهيوني العالمي في الوطن العربي والإسلامي .

أهمية الدراسة : وتتجلى أهمية هذه الدراسة في موضوعها الذي يتطرق للمقومات الفكرية والأيدلوجية الصهيونية من خلال دراسة الهوية اليهودية وإشكالاتها في مختلف جوانب الحياة الدينية والقومية والتاريخية للكيان الصهيوني ، ويمكن أن تشكل مفاتيح للباحثين الأكاديميين المختصين في

الشأن الصهيوني والصراع العربي الصهيوني سياسياً وفكرياً ، بما تقدمه من حقائق وما توصلت إليه من نتائج علمية حديثة تعزز آفاق الاستفادة من نتائج الأبحاث العلمية في تصويب القرار السياسي العربي ، وتبقي الباب أمام الدراسات العربية في هذا المجال .

أهداف الدراسة : وتهدف هذه الدراسة إلى بيان إشكالية الهوية اليهودية للكيان الصهيوني في فلسطين ، وانعكاساتها على بنيته الداخلية والخارجية ، وتبين الآليات الإجرائية لإمكانية الإفادة العربية من هذه الإشكاليات في دعم موقف العرب والفلسطينيون في الصراع العربي الصهيوني ، لكبح جماح المشروع الصهيوني في فلسطين والعالم العربي والإسلامي .

فرضية الدراسة : وتتعلق الدراسة من فرضية مفادها أن الهوية اليهودية غير المتجانسة يمكن أن تمدنا بالعديد من الإشكاليات التي تمثل مادة علمية يمكن الاستفادة منها في تقويض المشروع الصهيوني في العالم العربي والإسلامي ، على قاعدة المستقبل القريب الذي يتحدث فيه الصهاينة عن الاختراق العربي الإسلامي للداخل الصهيوني ، والمؤامرة العربية الإسلامية على الكيان الصهيوني ، كما يتحدث العرب عن اللوبي الصهيوني ، والمؤامرة الصهيونية على الأمة العربية الإسلامية .

منهجية الدراسة : وتدرج هذه الدراسة ضمن الدراسات الثقافية المستقبلية التي تجمع بين حقلي السياسة والثقافة والفكر ، خدمةً للقضايا المصيرية للأمة العربية والإسلامية ، ولا ترتبط بمنهجية محددة ، وإن كانت من حيث المبدأ تقترب من نظرية المعرفة السياسية بمنهجيتها الوصفية ، بغية ضبط موضوعها ومفاهيمها ونتائجها خدمةً لأهدافها .

واستناداً على هذه المنهجية قسمنا الدراسة إلى ثلاثة أقسام وخاتمة بالنتائج والتوصيات على النحو

الآتي:

القسم الأول : الإطار المفاهيمي لمصطلحات الدراسة ومحدداتها ويشمل

- 1- المحددات المفاهيمية العامة : الإشكالية ، الهوية ، التناقض ، البنية الداخلية
- 2- المحددات المفاهيمية اليهودية : عبراني ، إسرائيلي ، يهودي ، الدين اليهودي
- 3- المحددات المفاهيمية الصهيونية : صهيوني الحركة الصهيونية العالمية ، الصهيونية المسيحية ، الصهيونية المعاصرة ، الكيان الصهيوني

القسم الثاني : إشكالية الهوية اليهودية

- 1- الإشكالية التاريخية ، الخط بين السيرة التاريخية والدينية ، أسطورة التاريخ اليهودي الواحد ، الأساطير الصهيونية والدراسات التاريخية المعاصرة
- 2- الإشكالية العرقية ، اليهودية بين العرق والدين ، أسطورة النقاء العرقي الدم اليهودي الخالص ، التركيبة العرقية للكيان الصهيوني
- 3- الإشكالية الدينية والأثنية ، بين الديني والقومي ، صراع الأجيال حول من هو اليهودي؟ ، الطبيعة الدينية للكيان الصهيوني

القسم الثالث : الانعكاسات المباشرة لإشكالية الهوية على الداخل الصهيوني

- 1- الإشكالية الاقتصادية ، تفاوت المصادر ، تفاوت الأجور ، التسلح غير المبرر
 - 2- البنية السياسية ، الصراع بين العلمانيين والمتدينين ، الانتماء المزدوج ، التطرف الديني
 - 3- البنية الجغرافية والديمغرافية ، الجغرافيا السياسية ومعادلة الصراع العربي الصهيوني ، مجتمع الحارات ، مآلات الهوية اليهودية وسيناريوهات النهاية المحتملة للكيان الصهيوني
- النتائج والتوصيات

القسم الأول : الإطار المفاهيمي لمصطلحات الدراسة ومحدداتها

ويشمل

1/1- المحددات المفاهيمية العامة:

1/1/1 : الإشكالية (Problematism): في اللغة من أشكل وهي الالتباس والاختلاف⁽¹⁾ ، وأشكل الكتاب : أعجمه⁽²⁾ وهي كذلك موقف غامض مبهم غير واضح Vague . وفي علم الاجتماع هي ظاهرة تتكون من عدة أحداث أو وقائع متشابكة ، وممتزجة بعضها البعض لفترة من الوقت ويكتنفها الغموض واللبس ، تواجه الفرد والجماعة ويصعب حلها ومعرفة أسبابها والظروف المحيطة بها⁽³⁾.

¹ - العين (5 / 296).

² - القاموس المحيط (ص: 1019)

³ - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، 1999م ، القاهرة ، 105/1.

1/1/2: الهوية (Identity): في اللغة ، اسم مفعول من المصدر الصناعي هوية المأخوذ من كلمة هو وتعني مجموعة الصفات الجوهرية الثابتة في الأشياء والأحياء (1) قال ابن منظور : هويةً تَصْغِيرُ هُوءَ ، وَقِيلَ: الْهُويَّةُ بِنُزْءٍ بَعِيدَةٍ الْهُوَاءُ وَهُوَ أَبْطَنُ الْبُوطَانِ (2) ولفظ الهوية يُطلق على معانٍ ثَلَاثَةٌ : التَّشْخِصَ وَالشَّخْصَ نَفْسَهُ وَالْوُجُودَ الْخَارِجِي . قَالَ بَعْضُهُمْ : مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ يُسَمَّى حَقِيقَةً وَذَاتًا، وَبِاعْتِبَارِ تَشْخِصِهِ يُسَمَّى هُويَةً ، وَإِذَا أُخِذَ أَعْمَ مِنْ هَذَا الْبَاعْتِبَارِ يُسَمَّى مَاهِيَّةً، وَقَدْ يُسَمَّى مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ مَاهِيَّةً إِذَا كَانَ كَلْبًا كَمَا هِيَ الْإِنْسَانُ، وَهُويَةً إِذَا كَانَ جَزْئِيًّا كحقيقة زيد، وَحَقِيقَةً إِذَا لَمْ يُعْتَبَرِ كَلْبِيَّةً وَجَزْئِيَّةً، فَالهُويَتَانِ مُتَلَازِمَتَانِ صَدَقَا، وَالمَاهِيَّةُ بِالْبَاعْتِبَارِ الثَّانِي أَخْصَ مِنَ الْأَوَّلِ ، وَالحَقِيقَةُ بِالْعَكْسِ . وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْأَمْرُ الْمُتَعَلِّقُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَقُولٌ فِي جَوَابِ (مَا هُوَ) يُسَمَّى مَاهِيَّةً، وَمَنْ حَيْثُ ثُبُوتُهُ فِي الْخَارِجِ يُسَمَّى حَقِيقَةً، وَمَنْ حَيْثُ حَمْلُ اللُّوْازِمِ عَلَيْهِ يُسَمَّى ذَاتًا. ثُمَّ الْأَحَقُّ بِاسْمِ الْهُويَةِ مِنْ كَانَ وَجُودَ ذَاتِهِ مِنْ نَفْسِهَا وَهُوَ الْمُسَمَّى بِوَأَجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْقَدَمِ وَالْبَقَاءِ. [وَأَعْلَمُ أَنَّ الْهُويَةَ جَزْئِيَّةٌ مَكْفُوفَةٌ بِالْعَوْرَاضِ فَاعِلَةٌ لِلصِّفَاتِ الْخَارِجِيَّةِ. وَالصُّورَةُ كَلْبِيَّةٌ مُجَرَّدَةٌ لَا يَلْحَقُهَا الْأَحْكَامُ وَلَا تَتَرْتَبُ عَلَيْهَا الْأَثَارُ . وَهَذَا لَا يُنَافِي مَسَاوَاتِهَا بِالْهُويَةِ بِمَعْنَى أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ إِذَا وَجَدَتْ فِي الْخَارِجِ كَانَتْ إِيَّاهَا(3) ، الْهُويَةُ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ أَوْ الشَّخْصِ الَّتِي تَمِيزُهُ عَنِ غَيْرِهِ وَبِطَاقَةٍ يَثْبُتُ فِيهَا اسْمُ الشَّخْصِ وَجَنْسِيَّتُهُ وَمَوْلَدُهُ وَعَمَلُهُ وَتَسْمَى الْبِطَاقَةُ الشَّخْصِيَّةُ (4) وَالهوية : الحَقِيقَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُشْتَمَلَةُ عَلَى الْحَقَائِقِ اشْتِمَالِ النُّوَاةِ عَلَى الشَّجَرَةِ فِي الْغَيْبِ الْمُطْلَقِ. الْهُويَةُ السَّارِيَّةُ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ : مَا إِذَا أُخِذَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ لَا بِشَرَطِ شَيْءٍ وَلَا بِشَرَطِ لَاشَيْءٍ (5) وَقَدْ كَانَتْ مِنْذُ الْقَدَمِ مَبْحَثًا مِنْ مَبَاحِثِ الْفَلَسَفَةِ إِلَى جَوَارِ الْمَعْرِفَةِ وَالْقِيمِ .

والهوية على المستوى الفردي هي مجموعة السمات والخصائص التي تميز فرد عن فرد آخر وتجعله لا يماثل أو يشابه أي شخص ، وأنه لا يوجد من بين ملايين البشر من يشبهه ، وترادف

1 - المصدر نفسه ، 154/2 .

2 - لسان العرب (15 / 374)

3 - الكليات : ص 961

4 - المعجم الوسيط (2 / 998)

5 - التعريفات (ص: 257)

بطاقة الهوية أو الشفرة الجينية التي تحدد الوجود العميق للإنسان على المستوى الفردي والجماعي⁽¹⁾ وتتألف الهوية من جملة من العناصر المجتمعة أهمها : مجموعة الصفات الشخصية ، والجنسية (العرقية) ، والدين ، واللغة ، والتاريخ المشترك ، والمحيط الاجتماعي ، والجماعات المهنية ، والجماعات السياسية ، والإقليم الجغرافي (الأرض) الذي يجمع أشخاص يتقاسمون العناصر كلها مجتمعة ، بما يجعلها تمثل " جينات الروح " ⁽²⁾ وهذه العناصر حينما تتجانس وتستقر وتثبت عند الجماعة الصغرى أو الجماعة الكبرى (الشعب) ينتج عنها الهوية المتوائمة ، والمتقبلة لذاتها ، وعندما تفقد ارتباطها بالأرض تتعدد ويسود فيها اللاتجانس Anti-Homogenizing تكون هوية أو شخصية منشطرة ⁽³⁾ .

1/1/3: البنية الداخلية Structure Enter: هي شبكة العلاقات الموجودة في الواقع والتي يجردها الإنسان بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكة ⁽⁴⁾ ، والبنية الداخلية المقصودة هنا هي شبكة العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية للكيان الصهيوني في فلسطين .

1/2- المحددات المفاهيمية اليهودية : لعل أول إشكالية تواجه الباحث في دراسة الهوية اليهودية هي إشكالية تعدد المصطلحات التي يفترض أنها تعبر عن الهوية اليهودية ، وتناقضها مع الدلالات المعبرة عنها مثل : عبري ، وإسرائيلي ، ويهودي ، والدين اليهودي ، وغيرها من المصطلحات والألفاظ التي لم تعد تجد لها دلالات على صعيد الواقع تمثل إشكاليات قائمة هي موضوع دراستنا ، وسنستعرض تلك المصطلحات على النحو الآتي :

1/2/1 : مصطلح عبري (Hebrew): يختلف الباحثون حول دلالة مصطلح عبري وعبراني ، فقد أورد رشاد الشامي ستة احتمالات لمعنى عبري ⁽⁵⁾ ، ويرجح أن معنى عبري تشير إلى من عبروا

¹ - ينظر : رشاد الشامي ، إشكالية اليهودية في إسرائيل ، عالم المعرفة ، العدد(224) ، الكويت ، 1997م ، ص5.

² - ينظر : أمين معلوف ، الهويات الفاتلة ، ترجمة نهلة بيضون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1993م ، ص12.

³ - ينظر : المسيري ، الموسوعة ، 170/5.

⁴ - المسيري ، الموسوعة ، 169/1.

⁵ - الأول : نسبة إلى عابر بن شالغ بن أرفكشاد بن سام ، والثاني : مشتق من الفعل عبر بمعنى العبور من مكان إلى آخر ، والثالث : نسبة إلى قبيلة خابروا وهي معاصرة للعبريين ، والرابع : نسبة إلى العُبر من الناس وهم الغلف غير المختونين ، والخامس : أن عبر وعرب أصل لكلمة واحدة تعرضت للإبدال ، والسادس : الدلالة الاجتماعية والطبقية للفظ عبري . ينظر : رشاد الشامي ، إشكالية اليهودية في إسرائيل ، ص47-48.

خليج العقبة مهاجرين من أرض كنعان لما أصابها الجذب إلى أرض مصر ، ولم تكن تسمية عبري مقصورة على من عُرفوا فيما بعد بني إسرائيل ، وكانت تشمل شعوباً أخرى مثل : مديان وعمون ومؤاب وأدوم وغيرها ، وتحدثوا اللغة العبرية لغة كنعان التي كان لها صفة جغرافية وليست قومية (1) فضلاً عن أن اللفظ ما كان لينطبق على بني إسرائيل كما يدعي الصهاينة، وقد ظهر المصطلح لأول مرة في سفر الخروج ؛ ليميز بين المصريين ، وبين العبريين المهاجرين بما يظهرهم ما دون المصريين يقول " القابلات العبريات " اشتريت عبداً عبرياً " سفر الخروج 21: 2. وقد استخدمت كلمة عبري في القرن التاسع عشر لتدل على المستقبل المأمول لليهود الشتات الذين لم يعد يربطهم بالعبريين الذين تحدثت عنهم التوراة أي رابط (2) .

1/2/2: مصطلح بني إسرائيل (Banu Israel) : إسرائيل : لفظ يتألف من كلمتين ساميتين (إسر) بمعنى غلب أو قهر ، و(إيل) بمعنى إله أو الله ؛ أي قاهر الرب (3) ، وبحسب التوراة هو لقب يَعْقُوب بن إِسْحَاق بن إِبْرَاهِيم عليه السلام ، الذي منحه إياه الرب " وقال الله له : اسمك يعقوب فيما بعد يكون اسمك إسرائيل " سفر التكوين 35: 11. وقد خاطبهم القرآن الكريم (يا بني إسرائيل) دون (يا بني يَعْقُوب) لِيُذَكَّرُوا بدين أسلافهم موعظة لهُم وتنبها من غفلتهم (4) وبنو إسرائيل الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم هم نسل الأنبياء من بني إسرائيل الذين خصهم الله بالنبوة ، والذين دخلوا مصر ثم خرجوا منها مع موسى عليه السلام سنة (1213 ق.م) وكان ذلك العهد هو الفاصل بين عهد النقاء ، وعهد الاختلاط (5) ، وهم الأسباط الاثنا عشر أبناء يعقوب من زوجاته الأربع : ليئة : ومنها روبين ، وشمعون ، ولاوي (من نسله موسى) ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون . وراحيل : ومنها يوسف ، وبن يامين . وبلهة : ومنها دان ، ونفتالي . وزلقة : ومنها جاد ، وأشير ، وأحفاد

1 - المرجع نفسه ، ص49-50.

2 - المرجع نفسه ، ص55.

3 - غازي السعدي : الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود ، مؤسسة الأهرام للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1998م ، ص28.

4 - الكليات (ص: 115) .

5 - المسيري ، الموسوعة ، 173/6.

هؤلاء هم السبعون الذين دخلوا مصر بعد طلب يوسف عليه السلام لهم⁽¹⁾ وقد استخدم بعض الباحثين هذا المصطلح ليدل على مملكة إسرائيل القديمة الممتدة بين (1010 – 721 ق.م) التي بلغ سكانها ما يقرب من (800) ألف نسمة ، وعند سقوط المملكة على يد سيرجون الأشوري⁽²⁾ لم يتبق منهم سوى (150) ألف نسمة⁽³⁾ حيث رحلت قيادات الأسباط إلى آشور وامتزجوا وانصهروا في المجتمع الأشوري ؛ واختفوا تماماً من الوجود وأما الذين مكثوا في فلسطين وهم الأوروبيون ، فقد امتزجوا مع المستعمرين الأجانب الذين أصبحوا فيما بعد يعرفون باسم السامريين نسبة إلى سامري موسى⁽⁴⁾ ويطلق مصطلح بني إسرائيل كاسم لمجموعة من يهود الهند القاطنين حول بمباي ، وهم لا يعرفون التلمود ، ولونهم أميل إلى البياض خلاف السمرة الهندية ، وقد استوطنوا القدس ، وبعضهم عاد إلى الهند ، بعد صدور قرار الحاخامية بالتحقق من أصول يهود الهند هل هم وأبناؤهم إسرائيليون شرعيون وأمهاتهم يهوديات ، أم أنهم (مامزير Mamzer) ؛ أي أبناء غير شرعيين كما ينعتون في الوسط الصهيوني⁽⁵⁾ ويشير مصطلح إسرائيل اليوم إلى الكيان الصهيوني الغاصب لفلسطين كاسم لدولتهم بدلاً من اسم " دولة اليهود " الذي اختاره مؤسسو الصهيونية⁽⁶⁾ فانقلبت صفة إسرائيل من الشعب إلى الدولة ، وهو الانتقال الذي أدى إلى انطباق هذه الصفة على كل من يقيم داخل إسرائيل من العرب والمسلمين ، وأرغمت السلطات الإسرائيلية على اعتماد هؤلاء العرب في عداد الإسرائيليين الذين يحملون الجنسية الإسرائيلية ، ويمزجونه بمصطلح أرض إسرائيل ليجمعوا بين الدلالة السياسية والدلالة الجغرافية ، فـ"دولة إسرائيل" اصطلاح سياسي محدد ، بالحدود الحالية للكيان الصهيوني . بينما " أرض إسرائيل " اصطلاح جغرافي مفتوح وغير محدد يمكنه أن ينطبق —

1 — ينظر : صلاح الخالدي : الشخصية اليهودية ، دار القلم ، دمشق ، 1998م ، ص 20.

2 — ينظر : فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين في العصر الإسلامي الوسيط ، دار الشروق ، عمان ، 1999م ، ص 283.

3 — ينظر : محمد يونس هاشم ، الدين والسياسة والنبوة بين الأساطير الصهيونية والشرائع السماوية ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، 2010م ، ص 149.

4 — السعدي ، الأعياد اليهودية ، ص 22.

5 — ينظر : المسيري ، الموسوعة ، 172/6. وينظر: السعدي ، الأعياد والطقوس اليهودية ، ص 29-31.

6 — رشاد الشامي ، إشكالية اليهودية ، ص 96.

وفق المشروع الصهيوني – على مقولة من النيل إلى الفرات (1) والإسرائيلية طرحت كإطار لهوية المستوطنين بعد قيام الكيان الصهيوني تحت مصطلح أو تسمية إسرائيل التي يكتنفها الغموض والتناقض – بحسب بعض الكتاب الإسرائيليين – للأسباب الآتية :

- 1- الخلط بين كلية المواطنة التي ينطوي عليها المصطلح ، وبين كلية الهوية التي ينطوي عليها المصطلح أيضاً ، بهدف التمييز بين الكيان المدني وبين الهوية القومية .
- 2- وضع هوية جديدة لأولئك نفر من المستوطنين في فلسطين تميزهم عن الشتات اليهودي ، بغية الفصل بين القومية والدين (2) .

ومن هنا يتضح أن مصطلح بني إسرائيل لم يدل على جنس أو قوم بعينهم اكتسبوا الاستمرارية العرقية والقومية كما سيتبين .

1/2/3 : مصطلح يهود / يهودي Jew / Jews: يختلف اللغويون في معنى (يهود) هل هو أعجمي أم مشتق ، وإن كان مشتقاً فما هي مادته ؟ فقال بعضهم أنها كلمة عربية مشتقة من هود ، الهودُ : التوبةُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ ، هَادَ يَهُودُ هَوْدًا وَتَهَوَّدَ: تَابَ وَرَجَعَ إِلَى الْحَقِّ، فَهُوَ هَانِدٌ ؛ وَالتَّهَوَّدُ: التَّوْبَةُ. وَيَهُودُ: اسْمٌ لِقَبِيلَةٍ ؛ وَقِيلَ: إِنَّمَا اسْمُ هَذِهِ الْقَبِيلَةِ يَهُودٌ فَعَرَبٌ بِقَلْبِ الدَّالِ ذَالًا؛ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ) ؛ مَعْنَاهُ دَخَلُوا فِي الْيَهُودِيَّةِ . وَجَمَعَ الْيَهُودِيُّ يَهُودًا. وَهُوَ الرَّجُلُ : حَوَّلَهُ إِلَى مِلَّةِ يَهُودَ. وَهَادَ وَتَهَوَّدَ إِذَا صَارَ يَهُودِيًّا (3) . واليهودي تشير إلى الشخص الذي يعتنق الديانة اليهودية بصرف النظر عن انتمائه العرقي (4) . و(اليهود) قوم من أصل سامي قيل إنهم سموا كذلك باسم يهوذا أحد أبناء يَعْقُوب (5) . وقد تسمى اليهود أولاً ببني إسرائيل ثم سموا يهود ، ولم تتخذ اليهودية ديانة لبني إسرائيل إلا مع مجيء موسى بالتوراة بين (1260-1234 ق.م) (6)

1 – المرجع نفسه ، ص97.

2 – المرجع نفسه ، ص117-118.

3 – لسان العرب (3 / 439) .

4 – السعدي : الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود ، ص96.

5 – المعجم الوسيط (2 / 998-999) .

6 – الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ص330. www. Alkashf.net.

واليهود هم الذين اتخذوا اليهودية ديناً لهم ومصدراً لاجتماعهم وصاروا يشكلون جماعات دينية مختلفة الأنساب والأعراق (Races)⁽¹⁾ .

ويرى ابن خلدون أن اليهود لم يكونوا أمة واحدة ، بل بقوا منقسمين إلى إثني عشر سبطاً مستقلين عن بعضهم ، وقد حاول داوود أن يوحدهم ببناء الهيكل دون جدوى ، حيث انقسمت مملكته بعد وفاته إلى مملكة يهوذا ومركزها القدس ومملكة إسرائيل ومركزها السامرة ، ويرى كذلك أن تاريخ اليهود القديم قد اعتمد على الأساطير اليونانية والرومانية وأنه كُتب في أواسط القرن العاشر الميلادي في إيطاليا (2) ويتضح مما سبق أن اليهودية كدين لم يكن مجمّعا عليها عند بني إسرائيل كلهم وذلك لسببين اثنين هما : الأول : انقسام الإطار السياسي الذي مثل اليهود قديما على قسمين وإلهين مختلفين مملكة إسرائيل وعاصمتها شكيم وتعد الإله (بعل) ، ومملكة يهوذا وعاصمتها أورشليم وتعد الإله (يهوه) . والثاني : تناقض التصور الديني التوحيدي لدى الفرق اليهودية التي ظهرت في فترة متأخرة جداً من موسى عليه السلام ما بين (200ق.م – 1000م)، بحيث لا تجد لديها إجماعاً دينياً حول قضايا الاعتقاد الديني ، وكأن كل فرقة تمثل ديناً لوحدها ، فالفريسيون (Pharisees) يمثلون الندين الشعبي يؤمنون بالتوراة والتلمود واليوم الآخر والبعث ، والصدوقيون (Sadducees) يمثلون الطبقة الغنية الحاخامات والأخيار لا يؤمنون بما يؤمن به الفريسيون ، والقراء ون (karaites) يلتزمون بحرفية التوراة وينكرون التلمود (مجمّوعة التعاليم والتقاليد اليهودية المنقولة شفها عن رجال الدين) (3) ، والكتبة والنساخ (Essenes) يعيشون حياة الزهد والرهبة (4) ، والسامريون (Samarites) الذين اعتنقوا اليهودية من غير بني إسرائيل ، وكان لهم لغة غير لغة بني اليهود العبرانية ، وهذا يجعل اليهودية محصورة دينياً في بني إسرائيل ما قبل

¹ - ينظر : عبد الغني راجح ، اليهودية بين ظنية الدليل ومادية التأصيل ، دار الأهرام ، القاهرة ، 1990م ، ص152 .

² - ابن خلدون ، المقدمة ، دار صادر ، بيروت ، 200م ، ص112 .

³ - المعجم الوسيط (1 / 87) .

⁴ - محسن صالح ، فلسطين دراسات منهجية في القضية الفلسطينية ، مركز الإعلام العربي ، القاهرة ، 2003م ، ص156-157 .

مجيء المسيح عليه السلام ، وينفي عنها صفة القومية (1) فلا تجد ثباتاً عرقياً أو دينياً أو لغوياً يربطهم بموطن محدد أو أصل عرقي واحد مثل بقية الأمم .

1/2/4: اليهودية (Judaism) : لا يستخدم مصطلح اليهودية للدلالة على الطقوس الإعتقادية مثل المسيحية والإسلام ، ولكن يستخدم للإشارة إلى الجوانب التاريخية المتعثرة في حياة الجماعات اليهودية ، والى تفاعل اليهودية مع الحضارات الأخرى ، ويختلفون حول إطلاق مصطلح اليهودية على المرحلة التي تسبق تدوين العهد القديم لأن اليهود لم يكونوا قد وجدوا (2) .

واليهودية المعاصرة كديانة لها حملتها تنقسم في الواقع المعاصر إلى ثلاثة أقسام هي :

1- اليهودية الارثوذكسية Orthodox Judaism – لفظ أئوذوكس يوناني يعني العقيدة القوية – (اليهودية الحاخامية التلمودية Rabbinical Talmudic Judaism) وهي الصيغة اليهودية التي سادت بين الجماعات اليهودية في العصور الوسطى وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، وهي الصيغة الرسمية المعتمدة في الكيان الصهيوني في فلسطين .

2- اليهودية الاصلاحية Reform Judaism وبالعبيرية (Haskalah) وهم ورثة حركة التنوير في القرن التاسع عشر ، وتشكل تحدياً لليهودية الحاخامية ، وتحاول أن تفصل بين ما هو ديني فتحترمه وتلتزم به ، وبين ما هو قومي فترفضه ، ولذلك كانت ترفض فكرة العودة إلى فلسطين ، وفكرة المسيح المنتظر ، وفكرة الشعب اليهودي ، وتدعوا إلى اندماج اليهود في البلاد التي يعيشون فيها .

3- اليهودية المحافظة Conservative Judaism وتجمع بين اليهوديتين السالفتين ، ولها موقفاً إيجابياً من قيام الكيان الصهيوني ، وترفض عقيدة البعث ويوم القيامة (3) .

1/3: المحددات المفاهيمية الصهيونية

1/3/1: مصطلح صهيون (Zion) :

¹ – الموسوعة الميسرة ، ص332.

² – المسير ، الموسوعة ، 5/2.

³ – محسن صالح ، فلسطين ، ص158.

لفظ صهيون في اللغة ، نسبة إلى حصن حصين من أعمال سواحل بحر الشام ، غير أنه لا يقع على الساحل (1) ، وقيل هو اسم جبل صهيون في بيت المقدس (2) . وتشير كلمة صهيون في التراث اليهودي إلى جبل صهيون والقدس (3) ويرى محمود شاكر أن كلمة صهيون كنعانية وليست عبرية ، وقد استخدمتها اليهودية العالمية لإثارة الشعور الديني العنصري لدى يهود العالم لاكتساب تأييد العناصر المسيحية الغربية وعطفها على اليهود (4) . إذا فهي في اللغة لا تتعدى اسم مكان . وعلى أية حال ، فإن كلمة صهيونية قد تحولت إلى مصطلح سياسي لأول مرة على يد الكاتب النمساوي ناثن برنباوم N.Brinbaum (1864-1937م) عندما نشر كتابه بالألمانية سنة 1893م تحت عنوان " الإحياء القومي للشعب اليهودي في وطنه كوسيلة لحل المشكلة اليهودية " والذي وصف به تحول النزعات والتطلعات الدينية التقليدية اليهودية التي أخذت في الظهور منذ القرن السادس عشر وتحول إلى برنامج سياسي ، يطالب بتجميع اليهود وتوطينهم في فلسطين (5) . ويرجع آخرون هذا المصطلح إلى برنباوم نفسه عندما استخدم اللفظ لأول مرة في مقالة في مقال كتبه سنة 1886م بعنوان التحرر الذاتي (Sublets - Emancipation) (6) أما على صعيد الاصطلاح فيرى عبد الوهاب المسيري ، أن كلمة الصهيونية يصعب تعريفها بشكل مباشر لأسباب عدة منها تعدد التعريفات الشائعة للصهيونية في المعاجم الغربية واختلاطها ، بحيث لا يستطيع المرء أن يفرق بين تعريف وآخر ، بالإضافة إلى أن المصطلح يشير إلى نزعات وحركات ومنظمات سياسية غير متجانسة ، بل ومتناقضة أحياناً ، في أهدافها ومصالحها ورؤيتها للتاريخ ؛ أوفي أصولها الإثنية أو الدينية أو الطبقيّة أو العرقية (7) .

1 - ينظر : ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، 1995م ، ص346.

2 - المسيري ، الموسوعة ، 283/6.

3 - المسير ، الموسوعة ، 14/6.

4 - محمود شاكر ، موسوعة تاريخ اليهود ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، 2002م ، ص283.

5 - عبد الوهاب المسيري ، الأيدولوجيا الصهيونية ، عالم المعرفة ، العدد(65) ، الكويت ، 1982م ، 153/1-154.

6 - محسن صالح ، فلسطين .. ، ص175.

7 - المسيري ، الموسوعة ، 14-13/6.

وهذه الصعوبة عكست نفسها على تعدد التعريفات التي أوردها بعض الباحثين للصهيونية ، بل وعلى صعيب الباحث الواحد في العمل الواحد ، ونورد بعضها على سبيل المثال وليس الحصر ، ونبدأها بتعريف عبد الوهاب المسيري باعتباره أكثر الباحثين كتابةً عنها ، وله موسوعة (اليهود واليهودية والصهيونية) مؤلفة من سبعة أجزاء .

1- التعريف الأول : الصهيونية أيولوجية سياسية وضعها اليهود من أجل المطالبة بتوطين اليهود في فلسطين كحل للمسألة اليهودية (1).

2- الصهيونية تيار سياسي في الحضارة الغربية مثله مثل النازية يؤمنان نتفوق الجنس الآري رغم ساميتهم (2) .

3- الصهيونية حركة البعث اليهودي التي وحدت بين الدين والقومية ، بهدف إنهاء المنفى والشتات وعودة اليهود إلى أرض الأسلاف لاستئناف تاريخهم " حركة تحرير الشعب اليهودي ذات الشعار العنصري أرض بلا شعب لشعب بلا أرض " (3).

4- الصهيونية حركة عنصرية قومية استعمارية تأسست في مؤتمر بازل بسويسرا عام 1897م على يد اليهودي المجري ثيودور هرتزل Benjamin Ziv (Theodor) Hertzil (1860-1904م) (4) . الذي نشأت عنه المنظمة الصهيونية العالمية (World Zionist

¹ - مصطلح يدل على حال اليهود ككتلة بشرية داخل المجتمعات الأوروبية وقد ظهر هذا المصطلح في أواخر القرن التاسع عشر لما شكل اليهود قوة ضغط على الحكومات الأوروبية للتخلص منهم بتهجيرهم إلى فلسطين ليقبضون فيها دولتهم ، وقد قرنت بعد الحرب العالمية الأولى بما يسمى المسألة الشرقية وهي إيجاد حل لتركاة الرجل المريض تركيا العثمانية واقتسام أراضيها بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى . ينظر : المسيري ، الأيدولوجيا الصهيونية ، 152/1.

² - عبد الوهاب المسيري ، الأيدولوجيا الصهيونية ، عالم المعرفة ، العدد (61) ، الكويت ، 1983م ، 29/2.

³ - المسيري ، مدخل إلى دراسة الصراع العرب الإسرائيلي ، ص67.

⁴ - ثيودور هرتزل (1860-1904م) مؤسس الحركة الصهيونية وُلد عام 1860 م في المجر وحمل ثلاثة أسماء اسمه الألماني تيودور ، واسمه العبري بنيامين زئيف ، واسمه المجري تيفا دارا ، التحق بالكلية الإنجيلية 1876 وعمره 15 سنة وأنهى دراسته عام 1878. وكانت أسرة هرتزل مجرية النسب ، نزحت الأسرة إلى فيينا عام 1878. التحق هرتزل بجامعة فيينا وحصل على دكتوراه في القانون الروماني عام 1884 وعمل بالمحاماة ، ولكنه فضل أن يكرس حياته للأدب والتأليف نشر ابتداءً من عام 1885 مجموعة من المقالات، وفي عام 1889، تزوج هرتزل من جولي نتشاور وكانت من أسرة ثرية كان يأمل هرتزل أن يحل من خلالها بعض مشاكله المالية. ولكن الزواج لم يكن موفقاً بسبب مشاكل هرتزل الجنسية ، إذ يبدو أنه أصيب بمرض سري تنقل في عدة مصحات

(Organization) وتتكون من المؤتمر الصهيوني وهو أعلى هيئة وينعقد كل أربعة أعوم ، والمجلس العام واللجنة التنفيذية (1) .

5- تعريف تهامي سلطان " الصهيونية حركة ودعوة دينية عنصرية استيطانية تطالب بتوطين اليهود في دولة خاصة بهم على أرض فلسطين ، كحل للمشكلة اليهودية التي اصطنعتها الدول الأوروبية للتخلص من اليهود " (2) .

6- تعريف ريجينا الشريف ، الصهيونية مجموعة المعتقدات التي تهدف إلى تحقيق برنامج بازل الذي وضع عام 1897م (3) ونص على :

1- تشجيع استيطان اليهود الأوروبيين في فلسطين بشراء الأرض من ملاكها وتأجيرها للمستوطنين الجدد بشكل دائم وبأجور ثابتة .

2- تنظيم وربط جميع اليهود عن طريق المؤسسات المحلية والدولية وطبقاً لقانون كل دولة توجيه الرأسمال اليهودي لإقامة مصانع ذات طبيعة قومية ، وتوجيه تلك المصانع لخدمة الأهداف العسكرية

3- تعزيز الإحساس والشعور القومي اليهودي .

4- اتخاذ الخطوات التمهيدية للحصول على موافقة حكومية للوصول إلى الأهداف ويكون ذلك ضرورياً لتحقيق هدف الصهيونية (4) .

للاستشفاء من هذا المرض. وفي عام 1891، التحق هرتزل بصحيفة نوبا فرايا براسا أوسع الصحف النمساوية انتشاراً، وأرسل إلى باريس للعمل مراسلاً للصحيفة هناك (حتى عام 1895) حينما عُيِّن رئيساً لتحرير القسم الأدبي في الصحيفة وبقى في عمله حتى وفاته. ينظر: المسيري ، الموسوعة ، 6/175 . المسيري ، الموسوعة ، 1/283.

¹ - محسن صالح ، فلسطين ، ص178-179.

² - أحمد تهامي سلطان ، الخديعة الكبرى مؤامرات الصهيونية ، دار ابن سينا ، القاهرة ، 1991م ، ص13.

³ - ريجينا الشريف ، الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي ، ترجمة أحمد عبد الله عبد العزيز ، عالم المعرفة ، العدد (43) ، الكويت ، ديسمبر ، 1985م ، ص9.

⁴ - أمين عبد الله محمود ، مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، عالم المعرفة ، العدد (74) ، الكويت ، فبراير ، 1984م ، ص114.

وعلى هذا الأساس يكون كل من أمن ببرنامج بازل فهو صهيوني سواءً كان يهودياً أم لم يكن يهودي ، وإن كانت الأولوية لليهود ، فالصهاينة هم أولئك الطائفة الذين يؤمنون أن اليهود شعباً قومياً مستقلاً ، وينبغي إعادة توطينه في فلسطين لكي يقيم هناك دولة قومية خاصة باليهود وحدهم⁽¹⁾.

7- تعريف محسن محمد صالح " الصهيونية هي حركة سياسية تسعى لحل المشكلة اليهودية عن طريق ما يسمى إعادة توطين اليهود في فلسطين، وإنشاء الدولة اليهودية فيها"⁽²⁾.

1/3/2: الصهيونية المسيحية Christism Zionism: الصهيونية لا تقتصر على اليهود دون غيرهم ، فقد سبقت فكرة الصهيونية المسيحية ، الصهيونية اليهودية المنبثقة في القرن التاسع عشر ، بثلاثمائة سنة ، وهي قائمة في مجموعة الأساطير الصهيونية التي تسربت إلى حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر على يد مارتن لوتر (1483-1546م) ، كأسطورة الأرض المقدسة Holy Land ، وأرض الميعاد The Promised Land ، والميثاق Covenant ، والمسيح المخلص Readmits Messiah والشعب المختار Chosen People ، وهي الأساطير التي كونت الصهيونية المسيحية ، وشكلت الأرضية الأولى لنشؤ الصهيونية اليهودية or Judaizing of Christianity Christianization Of Judaism⁽³⁾ وقد لعبت الصهيونية المسيحية دوراً بارزاً في بلورة فكرة الوطن القومي لليهود Jewish National Home وحولتها إلى مشروع واقعي عملي يربط بين الدين والقومية ويسخر الاعتقاد الديني المسيحي لتحقيق أهداف ومكاسب يهودية ، عن طريق إعادة صياغة مفهوم الخلاص المسيحي وعودة المسيح والإشارات الدالة عليه ، والمتمثلة بقيام إسرائيل ، واحتلال مدينة القدس ، وإعادة بناء هيكل سليمان⁽⁴⁾.

ولتحقيق ذلك وضعت أربع خطوات لذلك تمثلت بشراء الأراضي الفلسطينية وجعلها ذات قيمة للمستأجرين اليهود بشكل دائم وبأسعار ثابتة وإنشاء المصانع والتجمعات اليهودية عليها ، وصولاً إلى

¹ - رجينا الشريف. الصهيونية غير اليهودي ، ص9-10.

² - محسن صالح ، فلسطين .. ، ص174.

³ - المرجع نفسه ، ص19-20.

⁴ - محمد المساح ، الصهيونية المسيحية ، دار النفائس ، بيروت ، 2004م ، ص34.

وعد بلفور المشؤوم في 1917/11/2م الذي تم بأيادي صهيونية غير يهودية كانت على رأس الحكومة البريطانية حينها (1) .

1/3/3: الصهيونية المعاصرة **Capability Zionism** : تتكون من عدة اتجاهات ومدارس أهمها :

1- الصهيونية السياسية **Political Zionism** هي التي أرسى دعائمها تيودور هرتزل في كتابه " الدولة اليهودية " 1896م الذي عرف خلاله اليهود أنهم شعب لا يمكنهم الاندماج في الشعوب الأخرى ، والعلاج الوحيد لمشكلتهم هو إقامة دولة يهودية لهم في فلسطين ، تحميها المعاهدات الدولية ومساندة الدول الكبرى ، وهي التي تمخض عنها الكيان الصهيوني في فلسطين عام 1948م ، وتغلب الجانب القومي على الجانب الديني ، ويمثلها حالياً تحالف الليكود ،. من ممثليها بيغن ، وشامير ، وشارون وبنيتياهو (2) .

2- الصهيونية الدينية **Religion Zionism** وهي تغلب الجانب الديني على القومي ، وتعتبر عن معتقد الإسرائيليين الروحانيين وكانت مرتبطة بأمل اليهود في الخلاص عند مجيء المسيح المخلص في نهاية الزمان (3) وأسسها يهوذا قلعي **Y. Alkai (1798-1878م)** وشعارها التوراة والعمل الموحد ، ويمثلها حالياً حركة مزراحي أو حزب العامل المزراحي ، وحزب المفدال (الحزب القومي الديني) ، وحزب تامي (قائمة تقاليد إسرائيل) ، وحزب موراشا (الذات) وحزب ميماد (الوسط الديني أو اليهودية العقلانية)(4).

1 - نذكر منهم لورانس اوليفنت (1829-1888م) عضو البرلمان ووزير الخارجية البريطاني ، وليام هشر (1845-1931م)، جوزيف تشامبرلين (1836-1914م) . اللورد لويد جورج رئيس وزرا بريطانيا ، ووليم بلفور وزير الخارجية . ينظر روجينا الشريف ، الصهيونية غير اليهودية ، ص98-115.

2 - المرجع نفسه ، ص201.

3 - روجيه جارودي ، إسرائيل بين اليهودية والصهيونية ، ترجمة حسين حيدر ، دار التضامن ، بيروت ، 1990م ، ص11.

4 - المزراح أو المزراحم لفظ عبري يعني الغريب ، وقد استخدم للدلالة على يهود البلاد العربية ، واستخدمته الصهيونية من باب محو الوجود لليهود العرب في فلسطين وسلبهم المركز الروحي لليهود لأن الكلمة هي اختصار لكلمة المركز الروحي في العبرية . ينظر : رشاد الشامي ، القوى الدينية في إسرائيل ، عالم المعرفة ، العدد (186) ، الكويت ، ص74-80.

3- الصهيونية العمالية الاشتراكية Soacialestism Zionisim ويمثلها حزب العمل بزعامة أيهود باراك ، وعلى أكتاف هذا التيار نشأت البنية الاقتصادية والسياسية الفعلية للكيان الصهيوني .

4- الصهيونية الثقافية Cultural Zionism وهي مزيج صهيوني من جميع التيارات ، وترى بأن الخطر الذي يتهدد اليهود هو عدم وحدتهم وترابطهم ، ومما يميزها عن الصهيونية الدينية أن الصهيونية الدينية ترى بأن القيم مصدرها الله ، بينما ترى الصهيونية الثقافية أن القيم مصدرها الشعب اليهودي والتراث والتاريخ اليهودي والمنجزات اليهودية (1) .

وخلاصة القول ، أنه مهما تعددت المصطلحات واختلفت التسميات فأنها لا تخرج عن كون الصهيونية :

1- شكل من أشكال التمييز العنصري الذي ترفضه الأسرة الدولية يشهد به العالم كله ، ويؤيده قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (3379) ، في دورتها الثلاثين لسنة 1975م .

2- حركة سياسية استعمارية امبريالية استيطانية منظمة بين اليهود وغيرهم ، تمزج بين الدين والقومية ، للحصول على دعم وتأييد اليهود وغيرهم في العالم لإقامة دولتهم القومية في فلسطين ، وتميرير المشاريع الاستيطانية الاستعمارية الإحلالية في فلسطين ، وتستند على ثلاثة مرتكزات مهمة هي :

أ- الرؤية الأيديولوجية الصهيونية ، التي ورثت اليهودية ولست منها ، لتحقيق هدفها الاستعماري .

ب- المال كعامل مساعد على للانتقال وتحويل الأساطير الصهيونية إلى واقع عملي .

ج- السلطة القانونية الدولية ، وهي المرتكزات التي حولت الأساطير الصهيونية إلى واقع يلمس .

3- يعكس هذا التنوع والتعدد اختلاف وتناقض البناء الدينية والعرقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية للكيان الصهيوني وهذا الأمر يشكل مادة يمكن الاستفادة منها .

1/3/4: الكيان الصهيوني: نشأ الكيان الصهيوني في 14 مايو 1948م عقب إعلان بريطانيا إنهاء انتدابها على فلسطين ، بعد أن قسمها قرار الأمم المتحدة رقم (181) لسنة 1947م إلى دولتين

1 - محسن صالح ، فلسطين ، ص 204-205 .

يهودية وعربية تكون الدولة العربية على مساحة (42,88) من الأراضي الفلسطينية ويسكنها (750) ألف عربي و (10) ألف يهودي ، وتكون الدولة اليهودية على مساحة (56,74) من الأراضي الفلسطينية يسكنها (498) ألف يهودي و(479) ألف عربي ، ويوضع للقديس نظام خاص يخضع للأمم المتحدة مباشرة ويسكنها (150) ألف عربي و (100) ألف يهودي (1) .

ويعد الكيان الصهيوني أحد حلقات المشروع الصهيوني العالمي الذي ساهمت قوى الاستعمار العالمي في زرعه في الوطن العربي والإسلامي عن طريق تشجيع ودعم هجرة اليهود إلى فلسطين ليصل تعدادهم عام 2010م إلى (5,8) مليون يهودي ، بينهم (892) ألف مهاجر روسي يشكلون نسبة 12% من مجموع السكان اليهود ، ثم عرب 1948م ويبلغ تعدادهم (156) ألف عربي يشكلون نسبة 19-20% من مجموع السكان (2) .

ويعتبر الغرب والصهاينة الكيان الصهيوني دولة علمانية ديمقراطية مع أنها دولة دينية ، غلب عليها الطابع الديني اليهودي المتمتت من خلال تمثيل أحزابها السياسية في آخر انتخابات للكنيست الإسرائيلي في 17 مارس 2015م حيث ضمت الحكومة الحالية خمسة أحزاب دينية يمينية متطرفة هي : تكتل اليكود 30 مقعداً ، حزب كلنا إسرائيل 10 مقاعد ، حزب البيت اليهودي 8 مقاعد ، حزب شاس 7 مقاعد ، حزب يهوداة هتوراة 6 مقاعد ، شكلت برنامج الحكومة الذي نص على حق اليهود في دولة سيادية على أرض فلسطين ، دعم الهجرة اليهودية إلى إسرائيل من دول العالم ، وتشجيع العائلات التي لديها أولاد كثر في الطفولة المبكرة ، والحفاظ على الطابع اليهودي للدولة ، وتوطيد الأمن القومي وتحسينه ، وخفض كلفة المعيشة في مجال السكن والطاقة والغذاء وتحقيق المساواة وفرص العمل ، والدفع بعملية السلام مع الفلسطينيين (3).

والكيان الصهيوني كأى نظام سياسي يعاني من إشكالات عدة أهمها إشكالية الهوية اليهودية وما يترتب عليها من إشكالات سياسية واقتصادية على صعيد البنية الاجتماعية السياسية والديمغرافية

1 - محسن صالح ، فلسطين ، ص214.

2 - حاييم مالكا ، الديمغرافيا السياسية في إسرائيل ومستقبل الشراكة الإسرائيلية الأمريكية ، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية ، العدد (80) ، المجلد الثاني ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، 2014م ، ص116-118.

3 - أنطوان شلحت ، المشهد السياسي الإسرائيلي الحزبي الداخلي ، تقرير المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار) السنوي لعام 2016م ، ص70-73.

السكانية ، ويحتل مرتبة متقدمة بين دول العالم الأكثر فساداً ، إذ يحتل المرتبة (37) من بين (175) دولة في العالم تشتهر بالفساد السياسي⁽¹⁾ لأنه نبتة غير شرعية في جسد الأمة العربية والإسلامية . =

القسم الثاني : إشكالية الهوية اليهودية

كانت إشكالية الهوية عند اليهود من المشكلات التي أرقّت وجودهم ووضعهم على مفترق طرق في تحديد هويتهم وتحديد من هو اليهودي ؟ وهل اليهودية عرق أم دين ؟ وما العلاقة بين اليهودي وغير اليهودي ؟ لأكثر من قرنين من الزمان إلى أن ظهرت حركة التنوير (الهاكسلايه) في بداية القرن التاسع عشر ، ووضعت مبدأ كن يهودي في بيتك وإنساناً خارج بيتك وانفتحت على الفكرة القومية الأوروبية الناشئة آنذاك كحركة تبحث عن هوية⁽²⁾ .

وخلافاً لأي حركة بعث للأمة تستند في تحدد هويتها وتحديد الأنا والآخر ، ومن يقع داخل الهوية ومن يقع خارجها ، على عاملي الأرض (الامتداد الإنساني في المكان) والإنسان : اللذان يمثلان جدل الوجود والوجدان في مسمى الهوية القومية التي اكتسبتها مختلف الشعوب ، أفنقدها اليهود وأتباعهم منذ زمن بعيد ، فاليهودي إنسان أستوطن مختلف الأقاليم ليكتسب منها هويته ويحفظ عنها ديانته ، سعت الحركة التنوير اليهودية إلى اقتباس فكرة الدولة الأمة Nation State ذات البعد الإقليمي العاطفي المتمثل في الوطن Patris أو الوطن patria ، والتي ظهرت في القرن الثالث عشر في أوروبا ، القائمة على أساس العرق واللغة ، والتي ترى أن الدولة هي التي تنشئ الأمة ، والهوية القومية والوعي القومي المنبثق عن وحدة العرق واللغة المستمدة من الفكر الغربي⁽³⁾ لتكوين الهوية اليهودية دون النظر لملائمة هذه الفكرة لحال وواقع الجماعات اليهودية في العالم⁽⁴⁾ .

فالهوية كمعطى وجودي تسندها الاستمرارية التاريخية الثابتة المستندة إلى ثبوت الإقليم الجغرافي (الأرض) ، واللغة المشتركة ، والدين ، والتاريخ المستمر غير المنقطع ، والرؤية

¹ - المرجع نفسه ، ص229.

² - ينظر : رشاد الشامي ، إشكالية اليهودية ، ص12.

³ - ينظر : حسام الدين علي مجيد ، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر ، المستقبل العربي ، العدد(378) ، أغسطس 2010 ، ص24-25.

⁴ - ينظر المسيري ، الموسوعة ، 3/6.

المستقبلية للأمة " والوعي الحضاري بالذات الجمعية " (1) ، وهذه الأمور ليست قائمة في حالة الكيان الصهيوني ، حتى أن أوائل المؤسسين للصهيونية حددوا أسسها الدينية والثقافية والاجتماعية والعرقية ، ولم ينظروا للأساس الجغرافي لأنه يندم في حياتهم (2) فاستعاضت عنه بجملة من الأساطير التي أوقعت الصهيونية في جملة من الإشكاليات سنبينها ونفدها في ما هو قادم من إشكاليات.

2/1: الإشكالية التاريخية :

2/1/1 : أسطورة (3) التاريخ اليهودي الواحد :تروج الصهيونية لمصطلح التاريخ اليهودي الواحد لليهود جميعاً ، وهو مصطلح بحسب تعريف عبد الوهاب المسيري : يفترض وجود تاريخ يهودي مستقل عن تاريخ الأمم والشعوب كافة ، وهو مفهوم محوري متنوع عن مفاهيم الاستقلال اليهودي الذي يجد جذوره في التاريخ الغربي القديم الذي يختلط فيه النسبي والمطلق ، والأزلي والزمني ، والمقدس والتاريخي ، فالإنسان الغربي يعتبر اليهود ورثة العبرانيين القدماء ، وأنهم لا يزالون في عزلتهم وفي مسيرتهم نحو كنعان التاريخ ، انطلاقاً من الدور الوظيفي الانعزالي للجماعات اليهودية في التاريخ الأوروبي يقول المسيري " إن استقلالية أي بناء تاريخي تعني استقلالية أبنيته الاقتصادية والاجتماعية والحضارية والرمزية المرتبطة بهذا البناء ، ولكن الثابت تاريخياً أن الجماعات اليهودية المنتشرة في العالم كانت تتسم بعدم التجانس وعدم الترابط وبأن أعضائها كانوا يوجدون في مجتمعات مختلفة تسودها أنماط إنتاجية وأبنية حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان ، فإذا افترضنا وجود تاريخ مستقل لليهود فما هي أحداثه ؟ " (4).

¹ - ينظر: عبد الإله بلقزيز ، العروبة كمعطى حضاري ، المستقبل العربي ، العدد(379) ، .، سبتمبر 2010م ، ص77.

² - ينظر : المسيري ، الموسوعة ، 195/6.

³ - " الأسطورة هي القصة الشعرية المنظومة زجلاً أو شعراً بحيث تحوي موضوعاً دينياً يتعلق بالقوى العلوية الخفية ، وتعتبر عن معارف الإنسان الأولى وأخلاق ومستويات علومه وتأملاته وهي موضوعه في قالب وفي إيقاع شعري موسيقي يتضمن الحدث المراد تاريخه ، لأجل يتلى ويتداول شفويًا ويقوى دوره في تنقيف العقول وتحريك المشاعر " . الأسطورة توثيق حضاري ، تأليف قسم الدراسات والبحوث ، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ، مملكة البحرين ، دار كيوان للطباعة والنشر ، دمشق ، 2009م ، ص26.

⁴ - المسيري ، الموسوعة ، 4/2.

لا يقدم الصهاينة أحداثاً للتاريخ اليهودي المزعوم سوى ما ورد في العهد القديم عن اختيار الرب لإسرائيل ووعده بأرض فلسطين وغيرها من الأساطير ممزوجة بمصطلحات معاصرة من قبيل (العداء للسامية ، والمحرقه اليهودية)⁽¹⁾ وعلى عكس جميع الأمم كتب تاريخ اليهود المزعوم قبل أن يكتشف ، أو تدل عليه التنقيبات الأثرية لإثبات الوقائع والأحداث التي يطرحها ، فالتوراة تربط بين التعاليم الدينية والمسيرة التاريخية لبني إسرائيل ، ودونت في مرحلة متأخرة عن الأحداث والوقائع التي عالجتها ، ناهيك عن تميز أسفارها المتعددة بالطول الكبير الذي يكسبها البعد التاريخي ، أكثر مما يكسبها البعد الديني الإرشادي الأخلاقي ، فما بين الأحداث التي وصفتها التوراة في سفر التكوين والخروج ، وميلاد موسى ، وعيسى عليهما السلام ما يزيد عن اثني عشر قرناً ، فهل كانت العناية الإلهية تدممهم طوال هذا الوقت بالتعاليم الدينية التي تنظم حياتهم وفق شريعة موسى ، وترعى هجراتهم وانتقالهم من مكان إلى آخر ؟! والحال ذاته ، ينطبق على التلمود الذي ظل اليهود يدنون فصوله من سنة 400م في بابل إلى البندقية في إيطاليا سنة 1528م ؛ أي ما يقرب من اثني عشر قرناً أخرى⁽²⁾ وتجدر الإشارة إلى أن تاريخ بني إسرائيل شيء ، وتاريخ اليهود شيء آخر تماماً ، كما أن التاريخ الصهيوني لا يمت إلى تاريخ اليهود القديم بصلة ، وأنه لا يوجد تاريخ يهودي مستمر وقائم بذاته ، وإنما تاريخ للتشكيلات الحضارية التي وجد اليهود أنفسهم في أحضانها⁽³⁾ . مما ينفي عن هذا التاريخ وبالتالي الهوية التاريخية الناتجة عنه صفة الثبات والدوام والاستمرار ، الذي ينتج عنه " الذات الواحدة الحقة " كما يسميها استيوارت هول ، والمختبئة في أعماق كثير من الأفراد والتي تدفعهم للعيش في نطاق جغرافي محدد تنتج عنه الهوية التاريخية ، فالهويات تنتبثق من أماكن

¹ - معاداة السامية من المفاهيم الصهيونية الحديثة التي سنها مفكرو الصهيونية ليربطوا بينها وبين بدء هجرة اليهود إلى فلسطين نهاية القرن التاسع عشر وتحديداً 1881م الذي تزامن مع شراء أول مستعمرة يهودية وهي ضيعة قرب يافا ومن ثم تشجيع هجرة يهود أوروبا إليها بمباركة الدول الأوروبية . أما المحرقه فهو مصطلح يسكه الصهاينة للدلالة على المجازر النازية بحق اليهود ، والتي ارتكبتها هتلر إبان الحرب العالمية الثانية نتيجة لوقوف اليهود إلى جوار دول الحلفاء ضد ألمانيا . ينظر : المسيري : الموسوعة ، 4/4 .

² - التلمود هو شروح الحاخامات اليهود لأسفار التوراة الستة والثلاثين ، وينقسم إلى قسمين تلمود بابل وتلمود أورشليم ، وينقسم التلمود إلى جزائين ، المشناة (المتن) ، والجمارا (شرح المشناة) . ينظر : ظفر الإسلام خان ، التلمود تاريخه وتعاليمه ، دار النفائس ، بيروت ، 2002م ، ص11-27 .

³ - المسيري ، الموسوعة ، 8/5 .

لها تاريخ ومحبوسة بشكل أبدي في الماضي الماهوي (1) كما أن للهجرات الدائمة في حياة اليهود أن حرمتهم من الاستقرار الدائم في أرض محددة يتكون خالها تاريخهم المشترك باستثناء فترة ملكهم طالوت (شاؤول) ومملكة داوود وسليمان بشقيها الشمالي والجنوبي اللتان دمرتا على يد الأشوريين والبابليين بين (722ق.م) ، (532ق.م) وأخذوا إلى بابل (2) . وبعد هذا التاريخ دمرت مملكتهم على يد تيطس الروماني ليقضي على ما تبقى منهم في فلسطين ويخرجون إلى باقي أصقاع العالم ، لينتهي وجودهم في فلسطين عام 132م (3) ، ومن ثم أتمت حياتهم بالهجرات الدائمة فقد هاجروا إلى الأندلس واستقروا بها ، وحينما طردوا منها بعد خروج المسلمين منها هاجروا إلى إيطاليا وهولندا وألمانيا وبولندا والقاهرة وشمال أفريقيا ، ولم يحدث أن هاجروا جماعات إلى وطنهم المزعوم فلسطين (4) .

2/1/2 : الخاط بين السيرة التاريخية والدينية : لقد نسجت الأساطير التاريخية الصهيونية في ظل غياب المراجعة التاريخية والانفصال عن التاريخ الأول لأدم وامتزجت بالوثنية والخرافة فافتقد هذا التاريخ معالمه الأولى فصاعت خيوط الاتصال الأولى بآدم ، الأمر الذي مكن الأساطير الصهيونية من مد نفوذها بين أوساط اليهود للأسباب الآتية :

- 1- أولية الديانة اليهودية كديانة سماوية .
- 2- امتزاج الأسطوري بالتاريخي وطغيان النظرية الدينية على النظرية التاريخية بالاعتقاد بمركزية الكتاب المقدس ، والاعتقاد بأن الأحداث كلها تدور حوله ، وكأن التاريخ ابتداءً بالتوراة ، فالتوراة التي بين أيدينا ليست كلها نصاً سماوياً ، فهي ليست توراة موسى وإن تضمنت شيئاً من شريعته ، فما هو ثابت اليوم إن التوراة وضعها جماعة من الكهنة في حوالي القرن الثالث قبل الميلاد ، في حين أن

1 - ينظر : عبد الغني عماد ، سيولوجيا الهوية : جدليات الوعي والتفكيك وإعادة البناء ، المستقبل العربي ، العدد (457) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مارس 2017م ، ص42.

2 - محمد يونس هاشم ، الدين والنبوة والسياسة بين الأساطير الصهيونية والشرائع السماوية ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، 2020م ، ص251.

3 - فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين في العصر الإسلامي الوسيط ، ص347.

4 - عبد الوهاب المسيري ، التجانس اليهودي والشخصية اليهودية ، منتدى الوحدة العربية ، القاهرة ، 2003م ، ص10.

الأساطير ترجع (تدويناً فقط لا شفاهةً) في أقل تقدير إلى الـ 3000 سنة قبل الميلاد ، ونصوص التوراة تقتبس كثيراً منها من التراث العربي الشفوي الذي تعبر الأساطير عن بعض منه – لأن كتبها من كهنة بني إسرائيل هم أبناء المنطقة العربية عاشوا فيها وتداولوا أساطيرها وحكمها (1) تعلمها بنو إسرائيل من أسلافهم السومريين والبابليين ، فالتوراة لا تخرج عن كونها كتاب تاريخ يشمل سائر أخبار المنطقة العربية ويجمع تراثها وحكمها وعلومها ، وقصص أنبيائها فلم يأتي ناقلاً للحقيقة بأن شرائع التوراة ترجع إلى أصل قديم ، ليس لليهود فيه دور ، بل إنها سومرية وأكادية وبابلية وكلدانية وأشورية ومصرية وكنعانية ، وليس لليهود فيها أي أدب مبتكر إبداعي ، أو ثقافة خاصة وإن كل ما لديهم هو مقتبس من قبلهم من المدونات العربية القديمة ، حيث أخذوا كل ما ارتأوه جيدراً بأن يحويه تاريخ يؤسس للجنس اليهودي ، وحذفوا بلا هوادة كل ما لم يلق استحسانهم (2) وبالمقابل ، ذهب الصهيونية إلى إقناع اليهود بوجود هوية تاريخية للجماعات اليهودية ، مع صعوبة الحديث عن تاريخ اليهود ماضياً وحاضراً للأسباب الآتية :

1- أنه لا توجد لغة واحدة دون بها هذا التاريخ ، فالتوراة ذاتها لا تشير أنها قد دونت باللغة العبرية القديمة التي تحدثها اليهود في بادئ أمرهم ، ولم تكن لغة لهم وإنما كانت لغة للشعوب العبرانية التي سكنت فلسطين قبل قدوم إبراهيم عليه السلام وبعده ، ثم تكلموا الكلدانية في فترة السبي البابلي ، وفي عهد المسيح عليه السلام تحدثوا الآرامية ، وفي الإسكندرية تكلموا اليونانية ، وفي أسبانيا تكلموا لغة " اللادينو " وهي مزيج من العبرية والإسبانية ، وفي شرق أوروبا (روسيا وبولندا والمجر) تحدثوا اليديشية وهي مزيج من العبرية والسلافية وألمانية العصور الوسطى ؛ وتكتب بالحروف العبرية (3) .

2- تدخل الشعوب الأخرى في تدوين التاريخ اليهودي القديم ، مما جعله يمثلئ بالأساطير الرومانية واليونانية المبالغ فيها (4) .

¹ - الأسطورة توثيق حضاري ، ص 31.

² - المرجع نفسه ص 32.

³ - أرثر كستلر ، القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم ، ترجمة أحمد نجيب هاشم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1991م ، ص 170-176.

⁴ - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 196.

2/1/3 : الأساطير الصهيونية والدراسات الحديثة: تبرز أهمية إشكالية التاريخ اليهودي بالنسبة للعرب والمسلمين في أنها من ناحية ، تكشف لهم الأرضية التاريخية والحضارية العربية المستمرة التي يقف عليها العرب ، ومن ناحية أخرى ، تدمم بالحقائق التاريخية عن اليهود ، بما يجنبهم الوقوع في شرك التفسيرات التوراتية التاريخية المعاصرة ، التي تنمأها مع المشروع الصهيوني المبني على أساطير أرض الميعاد ، وأرض إسرائيل الموعودة من النيل إلى الفرات ، فيقع بعض المؤرخين العرب تحت تأثير تلك المزاعم والأطروحات الصهيونية الرامية إلى البحث عن أرض عربية أخرى لتحقيق الحلم الصهيوني بإسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات ، فينشقون بدون شعور إلى القول بأن أحداث التوراة وقصص بني إسرائيل واليهود لم تكن في أرض فلسطين ومصر ، كما تصرح بذلك أسفار التوراة جميعها ؛ وإنما كانت في أرض اليمن ، كما يذهب المؤرخ العراقي فاضل الربيعي ، بالقول " أن بني إسرائيل كانوا شعباً يمينياً من شعوب العرب البائدة ، وأن التوراة كانت تسجيلاً لهذا الشعب ، وأما مملكة داوود المزعومة فإنها مملكة جهلها التاريخ المكتوب ، ولا تذكرها النقوش المصرية والأشورية ، وأن التوراة كتاباً دينياً إخبارياً من كتب يهود اليمن ، يتضمن التقاليد الكتابية والأدبية ذاتها التي عرفها يهود العرب القدامى ، وينتمي إلى الطفولة الدينية واللغوية للعرب اليمنيين ، وأن التوراة كانت تصدر عن معرفة جغرافية واحدة هي جنوب الجزيرة العربية ، حيث ولدت اليهودية الأولى كدين عربي قديم وليس في فلسطين ..أما موسى فكان شخصية يمنية عربية لا أحد يعلم مبلغ الصدق فيها فيما وصلنا من القصص الكثيرة حولها ، كما أن تلميذه يوشع بن نون الذي وهب الأسباط أرض استقرارهم — ولم يحددها — كان عربياً يمينياً كذلك ، وحتى اليوم لا يزال اسمه في أنساب اليمنيين وأساطيرهم عن الآباء الأوائل "⁽¹⁾ تصديق أمر هذه الدراسات أو تكذيبه يتعلق بالمؤرخين ، والدلائل الأثرية التاريخية التي يتوصل إليها الباحث (الربيعي) والتي نراها هنا لا تستند إلى أي كشف أثري ، وإنما قامت على منهجية المماثلة بين أسماء بعض المناطق اليمنية

¹ — فاضل الربيعي ، فلسطين المتخيلة أرض التوراة في اليمن القديم ، دار الفكر ، دمشق ، 2008م ، 320/2. نقلًا عن : ماهر الشريف ، تاريخ فلسطين القديم في الكتابات العربية قراءة في الإشكاليات ، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد (99) ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ، صيف ، 2014م ، ص77-78.

وأسماء بعض القبائل العربية التي سكنت فلسطين ، وهو أمر قد يبدو منطقياً إذا ما توفر الدليل الأثري والنقوش الكثيرة – إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القبائل العربية اليمنية كانت أول من سكن فلسطين ، وربما كانت أول من أطلق تسمية فلسطين على تلك الأرض ، لكن ما لا يبدو منطقياً هو محاولة تأكيد الربيعي فيما ذهب إليه من آراء استناداً إلى المماثلة بين اسم اليبوسيين كقبيلة عربية سكنت فلسطين قبل الميلاد ، واسم منطقة " بيت بوس " التي ذهب الربيعي أنها منطقة في " سرو حمير " إلى الشمال الشرقي من صنعاء ⁽¹⁾ .

وهي في الأصل جنوب صنعاء ، وتعد الآن ضمن مدينة صنعاء أمانة العاصمة ، وإن كانت لا تزال من الناحية الإدارية تتبع مديرية بني مطر، لسنا نشك في أن فلسطين أرض عربية ، وليست أرض يهودية أو صهيونية ، غير أنه ليس من المنطقي أن نقر ذلك ثم نذهب كما يرى الربيعي إلى البحث عن أرض أخرى تحتضن الروايات التوراتية ، غير الأرض التي صرحت التوراة ذاتها أن أحداثها حدثت فيها ، فالتوراة ذاتها تعترف أن فلسطين ليست أرض لليهود ولا لبني إسرائيل ، وإنما هي أرض عربية ، تقول التوراة لإبراهيم عليه السلام اذهب إلى " أبيمالك ملك الفلسطينيين " (سفر التكوين 26 : 10) ، وجاء في سفر التكوين ما يلي " اشترى إبراهيم مقبرة المكفيلة – التي قبر فيها هو وابنه يعقوب – من عفرون الحثي " (التكوين 49 : 33) ، وتقول التوراة ليعقوب " ويسكن يعقوب أرض غربة أبيه في أرض كنعان " (التكوين 27 : 2) وتقول التوراة كذلك لموسى " متى أدخلك الله أرض الكنعانيين والحثيين واليبوسيين والحوبيين والاموريين .." (سفر الخروج 13 : 6) ، ولم نخبرنا التوراة أن أحداثها دارت في جنوب شبه الجزيرة العربية (أرض اليمن) ، وإن مثل هكذا أطروحات فيها ما يتماها مع المشروع الصهيوني ، وقد يفهم منها الترويج للمشروع الصهيوني حول أرض إسرائيل المزعومة من النيل على الفرات ، وفي ذلك ما لا يخدم وحدة الصف العربي في مواجهة المشروع الصهيوني للأسباب الآتية :

¹ – المرجع نفسه ، ص 88-89.

1- أن مثل هذه الأطروحات ستصبح مع مرور الأيام والسنين مستندات تاريخية ينطلق منها الصهاينة في المستقبل لإثبات دعوهم بأرض إسرائيل ما بين النيل والفرات - على قاعدة وشهد شاهد من أهلهم - وستتبناهم وتساندهم القوى الاستعمارية الدولية التي ساعدتهم على قيام كيانهم الصهيوني في الأمم ، والعرب في غفلة كما كانوا في غفلة عن فلسطين قبل مائة عام ، لا سيما وقد أمن الكيان الصهيوني حدوده المفترضة في فلسطين ، ولم يتبق معه سوى تحقيق إسرائيل الكبرى ، خصوصاً والعرب فيما هم فيه من فتن الاقتتال الأهلي .

2- إن مثل هذه الأطروحات تكذب التوراة كما تكذب القرآن الكريم فيما عرضه من قصة موسى عليه السلام ، وفي حال التماهي مع تلك الأطروحات يكون العرب أول المشككين في القرآن الكريم ، بإحلالهم المصادر التاريخية الافتراضية ، محل المصدر الإلهي اليقيني القرآن الكريم ، وهو ما تبحث عنه الصهيونية العالمية.

3- هذه الأطروحات جعلتنا بدلاً من أن نبحث عن إشكالية التاريخ اليهودي المزيف ، لدعم رؤيتنا التاريخية وموقفنا كأصحاب حق تاريخي في فلسطين ، نصبح كمن يدافع عن نفسه أمام الصهيونية ، فنضعف موقفنا بأيدينا .

2/2: الإشكالية العرقية للهوية اليهودية:

2/2/1 : اليهودية بين العرق والدين:

لقد كان للاعتقاد بأن اليهود شعب الله المختار دوراً بارزاً في تحويل الدين اليهودي إلى قومية ، فالاختيار الإلهي مشروطاً بالإيمان ، لكن الذي حدث أن الاختيار الإلهي لبني إسرائيل انتهى إلى نتيجة غير طبيعية هي الدخول مع الإله في علاقة خاصة يصبح فيها الإله إلهاً خاصاً لشعب إسرائيل ، ويصبح الشعب الإسرائيلي عبداً للإله الإسرائيلي ، فالإسرائيليون لهم إلههم وللشعوب الأخرى إله ، وأصبحت الرابطة بين الإله والشعب رابطة دموية لا يسمح لغير الإسرائيلي باتخاذ الإله الإسرائيلي

إليها له ، ووضعت شروطاً عرقية للتحويل إلى اليهودية ، وهذا وضعها في أولى الإشكالات ، هل اليهودية دين أم عرق ؟ (1) .

العرق Race : مصطلح يشير إلى " جملة السمات البيولوجية الخارجية مثل حجم الجمجمة ولون الجلد والعيون والشعر ، التي يفترض وجودها في جماعة بشرية تميزها بشكل بيولوجي عن غيرها من الجماعات ، وترادف كلمة عرق أحياناً كلمة سلالة أو جنس (2)) ويسمى ابن خلدون رابطة الدم والنسب (العصبة) وسواس المجد بها تتعزز الأمة ، وتذهب بذهابها يقول " وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ، ويختلطون بالقمار ، ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم .. وأكثر ما رسخ ذلك الوسواس في بني إسرائيل ، فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولاً ، لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالعصبية ثانياً ، وما أتاهم الله من الملك الذي وعدهم به ، ثم انسلخوا بعد ذلك وضربت عليهم الذلة والمسكنة ، وكتب عليهم الجلاء في الأرض ، وانفردوا بالاستعباد والكفر آلاف السنين . وما زال هذا الوسواس مصاحباً لهم فتجدهم يقولون هذا هاروني ، وهذا من نسل يوشع ، وهذا سبط يهوذا ، وهذا من نسل داوود ، من ذهاب العصبية ورسوخ الذل من أحقاب متطاولة " (3) وتبرز الإشكالية هنا في تحويل اليهودية كدين ينتمي إليه أناس من مختلف الأعراق والأجناس ، إلى عرق بشري يمثل هوية عرقية Racism Identity ، بفرض الرؤية الصهيونية التي تمزج بين الدين والعرق "صهينة اليهودية Zionization Judaism" على اليهود ، يقول ماكس نورود M.Norwood " إن اليهودية ليست مسألة دين ، وإنما هي مسألة عرق " (4) . وأول من سعى إلى القول أن ثمة عرقاً يهودياً مستقلاً ، هو أساس الهوية اليهودية والشخصية اليهودية والانتماء العرقي ، هو اليهودي الألماني موسى هس Moses Hess (1812-1875م)

1 - ينظر : محمد هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص92-93.

2 - المسيري ، الموسوعة ، 5/2.

3 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص106.

4 - محمد يونس هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص129.

، متأثراً بالفكر القومي الإيطالي ، بعد هجرته من ألمانيا ، وذلك في كتابه " روما والقدس " Rome and Jerusalem and الذي نشره سنة 1862م ، حيث عرض فيه لأول مره اليهود على أساس بيولوجي عنصري حيث ذكر أن الجنس اليهودي من الأجناس الرئيسية للجنس البشري ، وإن اليهودية مسألة عرق وليست مسألة دين (1) ، وتبعه هرتزل في كتابه "دولة اليهود" الذي نشره عام 1896م وتحدث عن الجنس اليهودي والنهوض بالجنس اليهودية (2) ، وأصبح الكتاب بالنسبة للصهاينة يوازي أهميته أهمية التوراة وصاروا يعرفون أنفسهم تعريفاً قومياً يحل محل التعريف الديني التقليدي لليهودية كدين (Religion of Judaism (Creeds,Beliefs,and Articles of Faith) (3) تستند القومية إلى العرق الواحد ، واللغة الواحدة ، والبعد الحضاري ، فالعرق الواحد تبين استحالة القول به بالنسبة للجماعات اليهودية ، وكذلك الحال في ما يتعلق باللغة بل أن لغة غالبية اليهود اليوم هي الانجليزية التي لا تمت إلى عرقهم بأية صلة لا من قريب ولا من بعيد ، ولم يتيق إلا الدين اليهودي (اليهودية) فهل بمقدورها أن تعطي النقاء الحضاري والإثني لليهود ؟ Cultural Purity of the Jews (Ethnic) فيخصهم دون غيرهم من الأمم ، ولا تمتزج بغيرها من أمم العالم وثقافته (4) يرى توينبي A.Twinpy أن صعود وهبوط الحضارات يتوقف على مقدرتها على التفاعل في الإطار العالمي مع الثقافات الأخرى ، مثلها مثل المجتمعات يقول " هناك مجتمعات توقفت وتوقعت ولم تستطيع أن تلتحق غيرها فتؤثر وتتأثر ، فتوقفت عن النمو وتوقعت وتبخرت ، ولم تعد قادرة على إنتاج حضارة بالمعنى الصحيح ، وحضارة اليهود القديمة ضمن هذا النوع من المجتمعات ، فلم تكن في أحسن أحوالها إلا جزءاً يسيراً من الحضارة السريانية التي عمت الشرق الأوسط ، إنها حضارة مانت وانقرضت منذ عدة آلاف من السنين ، وإن ممثليها قد أمتصتهم الحضارات والأجناس الأخرى ، وهذا ينطبق على القبائل اليهودية العشر .. وإن اليهودية ليست ديانة

1 - المسيري ، الموسوعة ، 7/2.

2 - محمد هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص127.

3 - المسيري ، الايدولوجيا الصهيونية ، 167/1.

4 - المسيري ، الموسوعة ، 61/2.

عالمية ، لأنها لم تتمخض عنها حضارة (1) ، بل تمخض عنها أسطورة التفوق العرقي التي حولت الديانة اليهودية إلى جماعة عرقية أكسبتها العنصرية وحرمها من أبعادها الإنسانية فغدت مثل النازية. تتوافق الصهيونية مع النازية ، في أن كليهما يقومان على فكرة النقاء العرقي العنصرية ، فالصهيونية تقول بنقاء الجنس اليهودي ، والنازية تقول بنقاء الجنس الآري ، بالإضافة إلى أن كليهما تياراً سياسياً نشأ في باطن الحضارة الأوروبية ، ويستخدمان الوسائل الإرهابية ذاتها ، فمعسكرات الاعتقال النازية في ألمانيا لا تختلف عن معسكرات الاعتقال في فلسطين المحتلة ، زد على ذلك التعاون بينهما ، فرؤية الصهيونية تهدف إلى الهجرة ، ورؤية النازية تهدف إلى الهجرة ، وكلاهما ترى أنه لا مكان لليهود في الحضارة الأرضية ، ولغتهما واحدة فللغة المؤتمرات الصهيونية اليديشية وهي ألمانية العصور الوسطى ، ويجمعهما فكرة الفولك (الشعب) القائم على رابطة الدم والنسب ذو الكيان العضوي المتكامل الذي تحكمه الحتمية التاريخية لانتصار الأعراق النقية بحسب ما يزعمون (2). يقول شابيروا Shapero " ليس اليهود أسرة ولا قبيلة ، ولا أمة بالمعنى الصارم للكلمة نتيجة للاختلاف الواضح في الصفات الجسمانية للسكان اليهود ، وتنوع الجينات الموروثة في فئات دمهم ، تجعل إدراجهم تحت أي تصنيف عرقي موحد هو التناقض بعينه ، فالحقيقة الانترولوجية تؤكد أن اليهود مخطو الأعراق ولا أساس للإدعاء بوجود عرق يهودي نقي (3).

ومن الناحية العرقية فقد طرأت على الدم اليهودي — باعتباره العرقي والقومي — تغيرات جوهرية ، حيث لم يستطع الدم اليهودي أن يحافظ على نقائه فأصبح خليط من الأجناس والسلالات — منذ دخولهم فلسطين — ذات طبائع دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية مختلفة وتتغير الطبائع حسب الظروف ، وعلى هذا الأساس فإن اليهود المعاصرين هم معتقو ديانة خاصة استوعبت عناصر كثيرة من الديانات الأخرى والعقائد والحضارات الأخرى عبر التاريخ ، وليس دينهم دين اليهود

1 — فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين ، ص347.

2 — ينظر : المسيري ، الايدولوجيا الصهيونية ، 2 / 32.

3 — أنور محمد زبنتي ، يهود البلاد العربية ، المستقبل العربي ، العدد (433) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، مارس ،

القدماء الذين عاشوا في منطقة الشرق (1) ومن ناحية أخرى فإن الصهيونية والنازية كانتا نتاجاً لنزعة المركزية الأوروبية Euro centrism والتمركز حول الذات التي ظهرت في الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ، على يد مجموعة من علماء التاريخ الطبيعي الكونت دي جوبينو في كتابه " دراسة عن تفاوت الأجناس الإنسانية " حيث توصل إلى نتيجة أن الأجناس تفسد حين تتهجن " وإن الجنس الأصلي للإنسانية هو الجنس الأبيض الذي يفسد كلما ابتعد عن المنطقة المعتدلة ، وإن قطب هذا الجنس أو العرق ومثله الأعلى هي أوروبا ، وإن غير الأوروبيين هم البدو المتخلفين عن مسار الإنسانية مسار التقدم الغربي ، ومن هنا يصبح مسار الإنسانية وفقاً وهذه الرؤية هو المسار الغربي الأوروبي ، فأى شعب هو أكثر تقدماً أو تخلفاً بمقدار اقترابه أو ابتعاده من هذا المثل (2) وساعداً في ذلك التفاخر بالمنجز ، حيث يروج الصهاينة لما يسمونه العبقرية اليهودية مستندين في ذلك إلى إنجازات مجموعة من العلماء والمفكرين أمثال اسبنوزا ، وماركس ، وانجلز ، وترو تسكي ، وفرو يد ، وأينشتاين ، إلى الدرجة التي طلب فيها الصهاينة من أينشتاين أن يترأس المنظمة الصهيونية العالمية ، لكنه رفض ذلك (3) ، فما تفوق أولئك الرهط من العلماء والمفكرين – لو صدقت أصولهم الواحدة – لا لأنهم يرجعون إلى أصل عرقي واحد هو اليهودية – كما تدعي الصهيونية – ولكن لأنهم حصلوا على بيئة تربوية وتعليمية مكنتهم من التفوق .

2/2/2 : أسطورة الدم اليهودي الخالص النقاء العرقي والاثني ويهود اليوم:

تقوم فكرة النقاء العرقي لليهود على أساسين هما :

1- الأساس الديني التوراتي Torah ، سنفترض أن فكرة النقاء العرقي لليهود Racial purity of the Jews تستند إلى النص التوراتي ، فإن اتسق هذا النص مع ذاته ، سلمنا بفكرة نقاء العرق اليهودي وسلمنا بها ، جاء في سفر التثنية " ولا تصاهروهم ولا تزوجوا بناتهم من أبنائكم ولا

¹ – الزيناتي ، يهود البلاد العربية ، ص177 .

² – المرجع نفسه ، ص133 .

³ – المرجع نفسه ، ص154 .

تزوجوا بناتكم ولا أبناءكم من بناتهم " التنثية : 70. وجاء في سفر نحيم " إياكم أن تزوجوا بناتكم من بنيمهم ، ولا تأخذوا بناتهم لأبنائكم ولا لكم " نحيم 13 : 26.

تصرح هذه النصوص بعدم التزاوج بين اليهود وغيرهم من الأمم ، فهل يستمر السياق التوراتي بهذا التحريم أم أن الحال يتغير حسب تغير الظروف والأحوال ؟. مع نصوص التحريم تلك ، تصرح التوراة بأن هناك تجاوز واختلاط في حالات كثيرة تزوج بنو إسرائيل من أجنبيات " فأبناء يعقوب صهر الأرامي لأبان " التكوين 31 : 2 . و " يهوذا تزوج كنعانية " التكوين 38 : 1-5. و " أفرايم ومنسي أبناء يعقوب أمهما مصرية " التكوين 41 : 45. و " موسى أخذ امرأة كوشية " العدد 12 : 1. و " سليمان داوود أمه حثية " صموئيل الثاني 11 : 21. و حزقيال أمه حثية " فخرجك وولدك من أرض كنعان أبوك أموري وأمك حثية " حزقيال 16 : 3,45. بمقتضى هذه النصوص التي تصرح بزواج هؤلاء الأنبياء من غير بني إسرائيل وإنجابهم للأبناء ، فهل يجوز لليهود القول بعد ذلك بالنقاء العرقي لهم ؟ وهل تعد هذه الأمم من أنسال منسي وإفرايم من بني إسرائيل بحكم قانون الجنسية اليهودية الذي يمنح لليهودية بناء على ضرورة كون الأم يهودية ؟. علماً بأن أمهما لم تك لتمت إلى بني إسرائيل بصله ، قيل أن يتزوجها يوسف ، فإن كانت الإجابة بنعم كما تصرح التوراة بذلك ، فالمصريون إذاً شركاء لليهود بالعهد الإلهية بتملك الأرض المقدسة ، التي وهبها لهم الرب ، والخلاص في آخر الزمان ، وإن كانت الإجابة بلا حسب القانون اليهودي بأنه لا يعدو يهودياً إلا من كانت أمه يهودية ، فإن على اليهود أن يتبعوا ذرية يوسف إن استطاعوا ويخرجوهم من إسرائيل فهم ليسوا من شعب الله المختار ولا يستحقون العهد الإلهية ، كذلك عليهم أن يفعلوا الشيء ذاته مع ذرية موسى فينتبعون ذريته من ابنة كاهن مدين صفوره ، التي تزوجها وأنجب منها ولداً اسمه جرمشوم (الغريب) كذلك عليهم أن يتبعوا ذرية سليمان من ابنة فرعون مصر التي تزوجها واحضرها إلى مدينة داوود " سفر الملوك الأول : 30 . وان يتبعوا ذرية ملك مصر شيشنق الأول الذي تزوج من

ابنة سليمان (1) ومن هنا يتبين تناقض الأساس الديني التوراتي على مستوى النصوص التي يستند إليها الصهاينة في دعوى النقاء العرقي لليهود ، على المستوى النظري ، والعملية كما سيتبين . وإن كان ذلك يخص العهد القديم ، فإن العصر الحديث لا يخلو من الزيجات المختلطة بين يهود الشتات Diaspora ، ففي ألمانيا بين عام 1921-1925م كان هنالك من بين مائة زواج يهودي 42 زواج مختلط : أي بنسبة 45% وزادت إلى 60% عام 1926م ، وفي كوبنهاجن وصلت الزيجات المختلطة إلى نسبة 86% بين عام 1880م وعام 1905م ، وفي أمستردام وصلت النسبة إلى 70 % عام 1930م ، وفي أمريكا لاحظت مجلة التايم في مارس 1975م ميل اليهود إلى الزواج من خارج طائفتهم ، فكانت ثلثي الزيجات مختلطة (2) .

2_ الأساس الثاني : الأطروحات الصهيونية : كان من أشد المروجين للصهاينة لفكر النقاء العرقي لليهود Racial Purity Of The Jews ، اغناز زولتشان A .Zwletshan (1877-1944م) حيث وصف اليهود بأنهم " أمة من الدم الخالص لا تشوبها أمراض التطرف والانحلال الخلقي الناجم عن عدم النقاء" (3) . وانطلاقاً من هذا الزعم أقنعت الصهيونية اليهود المحدثين بأنهم ورثة العبرانيين القدامى ، وأن الكيان الصهيوني وريث مملكة داوود ، وفرضت عليهم حالة من العزلة (المنفى الطوعي) Tefuzot وعدم الاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها ، وحرمت عليهم الزواج بغيرهم من الأمم الأخرى الأغيار (الغوييم) Goyyim , Gentiles ، محاولين إثبات نسبهم إلى سام بن نوح (4) يهاجم توينبي المفاهيم التي أسست لفكرة النقاء العرقي لليهود ، كمصطلح شعب الله المختار ، والتفوق العنصري قائلاً " إن اعتقاد المرء أن قبيلته هم شعب الله المختار ، ليس خطأً عنصرياً فحسب ، بل إنه خطأً فكرياً وأخلاقياً ، وإن فكرة التفوق العنصري ، همجية وخطرة ، وليس لها ما يبررها أو يثبتها عملياً ، وإن جميع الأجناس متساوية في نسبة

1 - هاشم : الأساطير الصهيونية ، ص146-148.

2 - المرجع نفسه ، ص149.

3 - المسيري ، الموسوعة ، 56/2.

4 - هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص100-104.

العباقرية والبلهاء والمجرمين والقديسين " (1) ولم يكن توينبي وحده من هاجم فكرة النقاء الإثني الثقافي لليهود Cultural Ethnic purity of the Jews ، بل أن من اليهود من فعل الشيء ذاته أمثال موسى فاتوخين M.Fatukin في كتابه (انهيار اليهود) قائلاً " أن شعوب العالم اليوم تشعر بالاشمزاز من عبارات الأرض الموعودة ، والشعب المختار ، والجنس المتفوق ، كل تلك الإدعاءات أصبحت اليوم مستهلكة ، إن الفكرة المحدودة لدى الصهيونية هي أكبر عدو لإسرائيل يقودها إلى الهزيمة مثل كل الإمبراطوريات التي أسست على هذه الأيدولوجية العنصرية من نابليون إلى هتلر " (2) ليرى الصهاينة ما يروه وفقاً والأسس السابقة ولنحتكم إلى حقائق العلم ، يقول روفائيل ثيبي R.Thebay : " لقد ثبت في كشوف الأنتربولوجيا الفيزيائية أنه لا يوجد جنس يهودي خلافاً لفكرة الشائعة ، وإن البحوث التي أجريت على الفصائل الدموية للجماعات اليهودية تحمل في دماها اختلافات فيما بينها ، وتشابهاً كبيراً مع غير اليهود في نفس البلد ، فمؤشرات الدم بين يهودي ألماني ، وألماني غير يهودي ، أظهرت فرق طفيف بين دم الاثنيين 2,73 % للأول ، و 2,74 % للثاني . ويهودي تركي 97 % ، وتركي غير يهودي 99 % ، بمعامل الاختلاف (4,2 %) بين اليهود ومواطنيهم في بلدهم الخاص ، على أنه يختلف بين اليهود في بلدان مختلفة ، ويصل إلى 300 % نسبة الاختلاف بين يهود تركيا ويهود الفلاشا (3) ، فأين النقاء العرقي إذاً ؟ .

تفسر هذه النتائج المعملية بين يهودي تركي / ألماني ومواطنه غير اليهودي ، ذلك التقارب يرجع إلى عرق واحد هو العرق الخزري ، كما أثبتت دراسة اليهودي المجري آرثر كستلر THE Thirteen Tribe ; Khazar A.KOSTELER القبيلة الثالثة عشرة إمبراطورية الخزر Empire يقول " إن يهود اليوم ليسوا من نسل بني إسرائيل القداماء ، وإن معظمهم من نسل يهود الخزر ، وهم قبائل تترية سكنت منطقة القوقاز وأسست لها إمبراطورية الخزر بين القرن السابع والقرن العاشر الميلاديين ، واعتنقت الديانة اليهودية وجعلتها الدين الرسمي للإمبراطورية ، وبعد

1 - المرجع نفسه ، ص 348.

2 - محمد هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص 99.

3 - هاشم ، الأساطير الصهيونية ، ص 202.

سقوط الإمبراطورية أوائل القرن الحادي عشر هاجر اليهود إلى روسيا وبولندا والمجر وألمانيا وشرق أوروبا وأماكن متفرقة ، ويؤكد القراءون الناطقون بالتركية من أبناء القرم وبولندا وأماكن أخرى ، وجود علاقة بينهم وبين الخزر يعززها الدليل المنبثق من الفلكلور واللغة (1) ، والمتمثل في رقصات اليهود وأهازيجهم المتطابقة تماماً مع فلكلور وتراث الخزر ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، كانت القبائل السامية الرابضة على شواطئ نهر الأردن ، يفصلها بطبيعة الحال عن القبائل التركية النازلة على شواطئ الفولجا آلاف الأميال بحيث يتعذر القول بالعرق اليهودي الواحد ، فالخزر يرجع أصلهم العرقي إلى يافث بن نوح ، وليس إلى سام (2) ، وهذا ما يفسر تركيز اليهود في شرق أوروبا من حيث الكم والثقافة ، وينفي عنهم أسطورة النقاء العرقي ، فضلاً عن انعدام الجنس اليهودي .

فاليهود عبر تاريخهم عاشوا حالة من الخروج والشتات والترحال الدائم الذي اكسبهم الاختلاط والامتزاج مع الأمم الأخرى ، والتوراة ذاتها تقول دخل من بني إسرائيل إلى مصر سبعين رجلاً ، وخرج منها مع موسى ستمائة ألف ، وإن كان هذا العدد مبالغاً فيه كما يقول ابن خلدون إلا أنه يدلنا على اختلاط اليهود مع المصريين ، الأمر الذي يصبح التفكير في عرق يهودي واحد نقي أمراً مستحيلًا ، وإن ظاهرة الترابط والاستمرارية التي تغلبت على حياة اليهود ليست بفعل النقاء العرقي أو وادعية الأصل ولكنها ناتجة عن طبيعة ونمط وأسلوب حياة اليهود عبر التاريخ ، وهي أسباب مادية لا دينية ولا عرقية يقول كارل ماركس K.MaRks (1818-1883م) في كتابه المسألة اليهودية " لا تبحث عن سر اليهودي في دينه ، بل ابحث عن سر الدين في اليهودي الواقعي .. لأنه ليست هنالك أية معجزة لاستمرار اليهودية فلم تستمر رغم التاريخ بل سارت معه (3) وهذا يعني أنه ليس الدين ولا العرق هو سر اجتماع اليهود ، وإنما هو نمط الحياة والدور الاجتماعي والاقتصادي

1 - آرثر كستلر ، القبيلة الثالثة عشرة ، ص22-24.

2 - المرجع نفسه ، ص140.

3 - رشاد الشامي ، الشخصية اليهودية والروح العدوانية ، عالم المعرفة ، العدد(102) ، الكويت ، 1986م ، ص21.

للإسرائيلي في الحياة أو الدور الوظيفي للجماعة اليهودية كما يسميها المسيري Productivization of the Jews (1) .

وأهم هذه الأدوار هو اشتغال اليهود بأمور التجارة والمال والصيرفة والجهذة التي اشتهر بها اليهود عبر الزمن ، فكان كبار صيارفة الشام وخراسان أيام الدولة العباسية يهوداً ، ومنذ مطلع القرن العاشر الميلادي برع اليهود في الصيرفة التي مكنتهم من لعب أدواراً سياسية في الدولة الإسلامية في المشرق العربي آنذاك (2) .

ويرى كستلر إن ما يمكن أن يكون من تشابهاً بين اليهود ليس العرق ولا الدين ، بل هو أنهم عاشوا على طريق التجارة فمكنتهم ذلك من أن يكونوا شعوباً من التجار أو مندوبين متجولين أو مغامرين عالميين بدون جذور ، والميل إلى الانطواء على أنفسهم والعزلة عن غيرهم .. حيث سيطر اليهود الذين هاجروا من مملكة الخزر إلى بولندا وبلغاريا والمجر على التجارة واشتغلوا في سك النقود وإدارة الدخل الملكي ومراقبة للاحتكار المسلح وجباية الضرائب ومرابين أو مصرفيين ، ويوحى هذا التماثل إلى أن منشأهم واحد هو طبيعة المهنة وليس الأصل العرقي ولا الديني (3) .

ويؤكد الأديب الصهيوني يوسف حايم Y.Hayym (1881-1921م) على دور التجارة في وحدة اليهود قائلاً : لقد كان للأمور التجارية في حياة أجدادنا دور أكبر من الدين ، وعندما كان هذان الأمران يتضاربان لم يكن النصر حليف الدين ، أنه من الخطأ الكبير أن يصف تاريخ شعبنا بأنه حرب طويلة من أجل الدين .. (4) ومن هنا نخلص إلى تهافت الرؤية الصهيونية حول الجنس اليهودي النقي الذي أبرز عنصرية مفرطة أورتت في واقع الحال انقساماً عرقياً حاداً داخل الكيان الصهيوني بين يهود غربيين ويهود شرقيين ، اشكنازيم وسفارديم Sephardim and Ashkenazim ، انطلاقاً من أسطورة النقاء العرقي لليهود الذي ورثه اليهود من التراث الأوربي

1 - المسيري ، مدخل لدراسة الصراع العربي الصهيوني ، ص 47-48.

2 - فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين ، ص 328

3 - كستلر ، القبيلة الثالثة عشر ، ص 155.

4 - الشامي ، الشخصية اليهودية ، ص 21-22.

الذي ينتمون إليه عرقياً ، إذ يمارس الاشكنازيم على مواطنيهم السفارديم شتاء صنوف الاضطهاد والإذلال Humiliation ، والحرمان الجائر Unfair Disadvantage فيهود الشرق في نظر يهود أوروبا مواطنون من الدرجة الثانية .

2/2/3 : المشكلة العرقية والكيان الصهيوني : تنتهي خارطة العرقية داخل الكيان الصهيوني إلى الأجناس الآتية :

1- الأشكناز (اليهود الأوروبيون) ويشكلون الأغلبية اليهودية في العالم ، ويبلغ تعدادهم بحسب إحصائيات الجهاز المركزي الصهيوني لعام 2000م حوالي (11) مليوناً ، وبنسبة (83,33%) ويحتلون المراكز القيادية السياسية والاقتصادية داخل الكيان الصهيوني ، ويمثلون الطبقة الأرقى من الناحية الثقافية والاجتماعية .

2- السفارديم (اليهود الشرقيون معظمهم منشددون) كانوا في سبعينيات القرن الماضي يشكلون 35 % من سكان الكيان وهم اليوم يشكلون نصف السكان اليهود ، وهم مكروهون من قبل 50 % من الاشكنازيم .

3- اليهود الروس يصل تعدادهم إلى مليون شخص تشكك الحاخامية اليهودية بيهوديتهم وتصفهم بالمازيرات (الأبناء غير الشرعيين) ، قدم معظمهم إلى إسرائيل في مطلع التسعينات من القرن الماضي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشرقي ، ويقطنون في مناطق أقل تطوراً ويشكلون مجتمعات مستقلة اللغة والعادات والتقاليد .

4- اليهود الأثيوبيون (يهود الفلاشاه) يبلغ عدد أبناء هذه الطائفة 135,5 ألف بحسب إحصائيات عام 2013م ، من بينهم 496 ولدوا في فلسطين المحتلة ، والباقي من مواليد أثيوبيا ويتحدثون الأمهرية ، وقد رفضت مدينة إيلات الصهيونية تزويدهم بالكهرباء ، وترفض مدن أخرى توطينهم (1) ، وفي صفد تظاهر الصهاينة ضد إعطاء يهود الفلاشاه أو كما يسمونهم داخل الكيان الصهيوني فلاشاه مورا ، أي أغيار الغرباء ، ضد إعطائهم بيوتاً يسكنون بها (2) .

¹ - المسيري ، التجانس اليهودي ، ص54.

² - المرجع نفسه ، ص60-63.

5- يهود العالم الإسلامي والشرق ويقدر عددهم بـ(1,500,000) ؛ وبنسبة (11,36%) من اليهود (1) ومنهم : أ - يهود الهند(يهود كوشن) ويقطنون النقب ، وعسقلان ، وبئر السبع ، وبيسان ، وغور الأردن ، ويعانون التفرقة والتمييز العنصري ، والمؤسسة الحاخامية الأرثوذكسية لا تعترف بيهوديتهم ، ولا بهم يهوداً لأنهم كما ترى فقدوا صلتهم باليهودية ، ودخلت عليهم عبادات وشعائر هندوكية . ب- اليهود القراءون ، وهم فرقة يهودية تأسست في العراق في القرن الثامن الميلادي ، يهاجمون التلمود ويرون أنه من وضع البشر ، ولا يؤمنون بالعودة إلى فلسطين ، وهم موجودون داخل الكيان الصهيوني ضمن اليهود الآسيويين (2) .

6- العبرانيون السود ، وهم فريق من اليهود السود في الولايات المتحدة الأمريكية ، دخلوا الكيان الصهيوني بتأشيرات زيارة سياحية ثم استقروا ، ولم يمنحوا بطاقات هوية ويعاملون معاملة اشد من معاملة الفلاشاه ، وترفض كثير من المدن توطينهم ، ويصل تعداد أفراد تلك الأسر بين 10-20 فرد (3) .

7- العمال الوافدون ، ويبلغ عددهم (300) ألف يقيمون في الداخل التجمع الصهيوني ويهددون أمنه الاجتماعي ، ويرفض الصهاينة تزويجهم من الإسرائيليات ، مع أن كثيراً منهم أعلن استعدادهم للتهود والحصول على الجنسية الصهيونية (4) .

8- اليهود العرب (المزراحيين) ، يعيش اليهود العرب أوضاعاً سيئة ، وأساء وضع عاشه ويعيشه يهود اليمن منذ 1949-1952م ، حيث اختفى من أطفالهم (1033) طفلاً يهودياً يمينياً من مخيمات الاستيطان دون أن تعلم أسرهم عنهم شيئاً ، وادعت السلطات أنهم قد توفوا ولم تصدر لأي منهم شهادة وفاة لأسرهم ، ولم تقدم السلطات لذويهم أسباباً للوفاة ، وقد أثّرت قضيتهم عام 1967م وأفادت التحقيقات أنهم خطفوا ، وفي عام 1988م شكلت لجنة أخرى للتحقيق ولم تصل إلى شيء ،

1 - محسن صالح ، فلسطين ، ص240.

2 - المسيري ، الشخصية اليهودية والتجانس اليهودي ، ص53.

3 - المرجع نفسه ، ص55.

4 - المرجع نفسه ، ص57.

وفي عام 1994م شكلت لجنة ثالثة ، وانتهت إلى نفس النتيجة بأنهم خطفوا ، . وفي العام 1995م شكلت لجنة رابعة للتحقيق دام نشاطها ست سنوات انتهت عام 2001م إلى نتيجة مفادها ، أن 1972 طفلاً توفوا ، وأن خمسة فقط لا يزالون أحياء ، وأن مصير 56 طفلاً لا يزال مجهولاً حتى اللحظة ، وادعت اللجنة أن بعض العاملين في مجال الرعاية الاجتماعية ظنوا أن عائلات هؤلاء الأطفال قد تخلت عنهم ، ولذلك عرضهم للتبني على مجموعة من الأسر الاشكنازية المحرومة من الإنجاب (1) .

9- والعرب فلسطينيو 1948م ويشكلون 16% من مجموع السكان .

2/3 : الإشكالية الدينية والإثنية للهوية اليهودية:

2/3/1 : بين الديني والقومي: عوداً على بدء ، تقوم الديانة اليهودية كما حددها الحاخام موسى بن ميمون M.Maimanodes (1135-1204م) على ثلاثة عشر أصلاً عقائدياً من أمن بها صار يهودياً (2) ، فكانت دينا كغيرها من الأديان التوحيدية السماوية ، ولم تخالفها إلا في القرن السادس عشر عندما حولها حملتها إلى قومية تحت تأثير عاملين حاسمين هما :

العامل الأول : الموقف الاعتقادي اليهودي من ظهور المسيح عليه السلام ، وصورته في التلمود ، يقول المؤرخ اليهودي جوزيف باركلي G.Barkly ، معتمداً على التلمود " إن العالم سيبقى ألف سنة في الارتباك والبلبلة ، وألف سنة في سيادة القانون (التوراة) ، وألفي سنة بعد مجيء المسيح ، وقد جاء في التلمود إن الموعد المحدد لمجيء المسيح قد انتهى The time for the coming of Messiah is expired " ويقول الحاخام راو Raw " إن الأيام المقررة لمجيء المسيح قد مرت منذ وقت طويل The appointed time are long since past " (3) ، ومعنى ذلك أن اليهود لم يكونوا يربطون عودة المسيح بالعودة إلى فلسطين ، ولم تكن فلسطين بالنسبة لهم قبل القرن

¹ - المرجع نفسه ، ص69-70.

² - هي توحيد الله ، والعبادة له ، والعقاب لمخالفه ، واليوم الآخر ، والبعث الجسماني ، والإيمان بوصايا الأنبياء ، والوعد الإلهي ، والمشيحانية ، والميثاق ، والسبت ، والطعام الشرعي ، والأعياد وليس الطاليت(النشال والقلنسوة) . ينظر : السعدي ، الأعياد والطقوس اليهودية ، ص61-77.

³ - ظفر الإسلام خان ، التلمود وتاريخه ، ص58-59.

السلاس عشر ، أكثر من مركز روجي مثلها مثل مكة عند المسلمين ⁽¹⁾ ولم يكن المسيح في اعتبارهم .

فضلاً عن كيل التلمود لجملة من الشتائم والسبابات والأوصاف السيئة للمسيح عليه السلام ، مما حذاه بالكنيسة الكاثوليكية إلى حضر التلمود في أوروبا لفترة زمنية طويلة ، وإحراق (12000) نسخة منه عام 1569م ، بالإضافة إلى كتب عبرية أخرى ، إلى أن صدرت الطبعة المعدلة التي تخلوا من شتم المسيح عليه السلام في بازل بسويسرا بين عامي 1578-1581م ⁽²⁾ .

والعامل الثاني : موقف الكنيسة الكاثوليكية من المعتقدات اليهودية واليهود ، حتى القرن السادس عشر كانت الكنيسة الكاثوليكية تنظر إلى اليهود بعدائية بسبب رفضهم دعوة المسيح وكفرهم به ، ونعتهم له بأسوا الأوصاف ، حيث وصفهم في أكثر من مرة بخراف بني إسرائيل الضالة ، التي انتهت وجودها بظهوره عليه السلام ، ولم يكن هناك قبل هذا التاريخ ما يشبه الصلة بين الاعتقادات المسيحية القائلة بالعودة الثانية للمسيح المنتظر ، وفكرة بعث الجماعات اليهودية للعودة بها إلى فلسطين ، لتصبح مقدمة لعودة المسيح المنتظر الذي كان اليهود يعتقدون أنه قد انتهى ولا حاجة لعودته ⁽³⁾ . فحدث ما يشبه اللقاء والمصالحة بين الجماعات اليهودية والكنيسة الكاثوليكية ، تخلت بموجبها الجماعات اليهودية عن رفضها للمسيحية وكفها عن سب المسيح عليه السلام ، وتبنت الكنيسة الأساطير المتعلقة بالعودة والاختيار وأكسبتها طابعاً عملياً ، أولى خطواته تحويل اليهودية من ديانة إلى قومية بإعادة النظر في جملة من المفاهيم العقائدية اليهودية ، وإعادة قراءتها قراءة أيديولوجية تقترن بالمنفعة المادية وتضفي صفة القداسة على دعاها ، فعند تفسخ المسيحية عمدت كل دولة قومية أوروبية إلى إضفاء القداسة على مشروعها القومي ودولتها ابتداءً من روسيا إلى إنجلترا إلى فرنسا وألمانيا ، فليس غريباً أن تتقاسم الصهيونية مع سائر القوميات هذه النشوة ، لا سيما وأنها ترفض اليهودية كدين فقط ، وترى أن اليهودية أمة وقومية ، فالذي يعتقد أن اليهودية ليست قومية لا

¹ - المرجع نفسه ، ص 61.

² - المرجع نفسه ، ص 69-70.

³ - ينظر : يوسف العاص الطويل ، الصليبيون الجدد ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1997م ، ص 22-23.

يمكن أن يكون صهيونياً⁽¹⁾ لعبت الصهيونية دوراً بارزاً في تحويل اليهودية إلى قومية ، ومن أجل الوصول إلى القومية الكاملة ، كان على الصهيونية أن تطور نظاماً قومياً كاملاً ، رغم ظروف ارتباط اليهود بالسكان المحيطين بهم ، وكان من الضروري حدوث انفصال مطلق عن الإطار اليهودي القديم إقليمياً وثقافياً ولغوياً ونفسياً أيضاً⁽²⁾ تحول معه الإحساس الديني بالانتماء إلى جماعة دينية واحدة ، إلى شعور قومي وبرنامج سياسي ، عرفته الصهيونية بأنه " إحساس لدى بعض الجماعات اليهودية بانتمائها إلى دين وعرق واحد ، استناداً إلى مقولة الشعب اليهودي الواحد " بالرغم من عدم وجود تجانس بين المركز (الأرض) والأطراف الجماعات اليهودية ، فالمركز اختفاء منذ زمن بعيد ، فالعبرانيون القدامى باعتبارهم جماعة عرقية أو إثنية (قوم) ، وكذلك السنهريديون الصدوقيون والفريسيون باعتبارهم جماعة دينية (شعب بالمعنى الديني) اختفوا منذ زمن بعيداً ، الأمر الذي سمح بتطور الأطراف على نحو مستقل عن المركز ، وأصبح للأطراف شرعية لا تقبل بشرعية المركز في اليهودية ، لأن معظم الصهاينة لم يقبلوا الدين وحده كأساس للقومية ، فهو رابطة أخلاقية وليست زمنية لا يصلح معياراً للهوية⁽³⁾ كما أن المعيار الإثني هو الآخر يقسم الهوية اليهودية إلى ثلاثة أقسام هي ، يهود فلسطين المتأخرين ويهود الإسكندرية ، ويهود فلسطين الساميين يتحدثون الآرامية ، ويهود فلسطين المتهودون من أبناء الأيقوريين والأدوميين ، فبتحطيم تيطيس للهيكل قضى على الهوية اليهودية العبرانية فاخفت الهوية ذات التوجه القومي تماماً ، وشكل السامريون تجمعاً دينياً ، مقابل اليهود الذين كانوا ينقسمون إلى عدة فرق منها الصدوقيون ، والفريسيون والكتبة ، وغيرهم⁽⁴⁾ على الرغم مما دأبت عليه الصهيونية في إقناع اليهود بجدوى الربط بين الدين والقومية أو تحويل اليهودية إلى قومية ، تمهيداً لإقامة الدولة القومية على أساس العرق واللغة والدين ، إلا أنها فشلت في تقديم هوية واحدة جامعة ، حتى بعد قيام الكيان الصهيوني

1 - محمد هاشم الأساطير الصهيونية ، ص 39.

2 - المرجع نفسه ، ص 53.

3 - المسيري ، التجانس اليهودي ، ص 10-15.

4 - المسيري ، الموسوعة ، 161/2-162.

عام 1948م ، بحيث تردم هوة الخلاف بين القومي والديني ، نظراً لعدم ثبات الهوية اليهودية عبر مراحل التاريخ فاليهود في حالة من الشتات (Diaspora) دائمة، وبفعل اللاتجانس Anti Homogenizing العرقي والأثني لم تستطع الصهيونية الحد من التناقضات والإشكاليات التي ترتبت على تحويل اليهودية من دين إلى قومية ، بل أدخلت اليهود في إشكالات عدة أهمها : صراع الأجيال حول الهوية اليهودية المتخيلة في ضوء المعطيات السابقة لتحديد من هو اليهودي Who is a Jew ؟ .

2/3/2 : الطرح الكنعاني والعبري (مرحلة الصهيونية) :

حاولت الصهيونية أن تقدم تعريفاً لماهية اليهودي كأساس لتعريف الهوية اليهودية ، معتمدة على ثنائية الدين والعرق فـ" اليهودي هو المولود لأم يهودية ، أو تهود حسب الشريعة الحاخامية الأرثوذكسية وبموافقتها " (1) وقد جرى هذا التعريف بالمماثلة بين اليهود وشعوب العالم ، على اعتبار أن لكل شعب عناصر قومية واضحة مثل الإقليم واللغة والنطاق القومي – وإن شذت اليهودية عن بقية القوميات – ، وكذلك عناصر روحية مثل : الدين ، والمنظومة الثقافية ، والقيم ، وأنماط الحياة ، والسلوك ، والتوازن بين هذين العنصرين يميل بشكل صريح لصالح العنصر القومي ، وأن الهوية الدينية اليهودية استطاعت أن تتغلب على الهوية القومية ، وهو ما أدى إلى خلق توتر بين المنظومة القومية والمنظومة الدينية بسبب التناقض بينهما في الأهداف والغايات ، ولأن لكل منهما شفرته الخاصة (2) ولتجاوز حالة التوتر بين القومي والديني – كما يرى رشاد الشامي – قدمت الصهيونية ثلاث أطروحات للهوية اليهودية ، أولهما : الطرح الكنعاني للهوية وهم الأقوام الأرامية التي تجمعها لغة مشتركة ، ودين مشترك ، لكنها ليست شعباً ، ولا قوميات بالمعنى الحديث ، فهي جماعات ليست متجانسة عرقياً (3) ، اندثرت منذ زمن كما أسلفنا ، ويمثلها "حركة الشبان العبريين" التي ظهر نجمها في الأربعينيات ، وأقل في الخمسينيات من القرن الماضي ، وكانت حركة من أجل

1 – المسيري ، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي ، ص14.

2 – الشامي ، إشكالية اليهودية ، ص116.

3 – المسيري الموسوعة ، 160/2.

الفصل بين القومية والدولة ، وإحياء الأسطورة الكنعانية في المنطقة الممتدة بين البحر المتوسط غرباً والفرات شرقاً ، وتركيا شمالاً والهلال الخصيب جنوباً ، ويرون أن العبري هو الذي ولد في فلسطين المحتلة ، أما المهاجرين الصهاينة فهم يهود فقط وليسوا عبريين ؛ أي متدينين وليسوا قوميين ، وهنا ممكن الخلاف بين الحركة والصهيونية (1) فقد رأت حركة الشبان العبريين أن تكون الدولة الناشئة ليس لها علاقة بيهود الشتات في شيء ، ويكون أساس الدولة هو الأمة ؛ أي أن الدولة هي التعبير السياسي عن الأمة ، ويجب أن تكون الدولة قوية ومستقلة وبعيدة عن التأثير الخارجي ، ولغتها الأساسية هي العبرية القديمة ، فيما ترى الصهيونية إن الكيان الصهيوني هو التعبير السياسي للشعب اليهودي ، فيما رأت الحركة الكنعانية أن الشعب اليهودي غير صالح لأن يكون أساساً للدولة لأنه ليس شعباً ، وللحفاظ على استقلال المنطقة ينبغي أن تكون الخطوات السياسية نابعة من احتياجات المنطقة (2) وقد أعاد شمعون بيريز Sh.Beariaz (؟-2016م) هذه الفكرة عام 1995م بعد غياب الحركة بـ(45) سنة تحت رداء الشرق أوسطية ؛ أي فيدرالية عربية (3) .

وثانيهما : الطرح العبري (الصابري) (4) هو طرح الجبل الذي فقد صلته بالماضي وهم أساساً من أبنا الفتكيم (المحكون من المستوطنين القدامى) ؛ الإشكناز (يهود شرق وغرب أوروبا) ، فهم ليس كل من ولد في فلسطين قبل قيام الكيان الصهيوني عام 1948م ولا الذين ولدوا بعد قيامه ، أي أنهم ليسوا أبناء السفارديم ، ولا أبنا اليهود الشرقيين أنهم أبناء الحضارة الأرقى صفوة الإشكنازيم أصحاب البشرة البيضاء فقط ، الذين يتخذون من اليهود الشرقيين هدفاً يصبون عليه ازدراءهم وكراهيتهم ، بنفس القدر الذي كرهوا به وازدروا يهود الشتات والعرب الفلسطينيين على حد سواء (5) كذلك هم الذين يقدمون انتمائهم العبري على يهوديتهم ، وقد تعلقوا بالصهيونية في بادئ الأمر

1 - الشامي : إشكالية اليهودية في إسرائيل ، ص27-33.

2 - المرجع نفسه ، ص36-39.

3 - ينظر : محمد أحمد النابلسي ، المجتمع الإسرائيلي ، المركز العربي للدراسات المستقلة ، www.agmostakblaties.com.

4 - الصباريم مصطلح يطلق على المهاجرين الأوائل الذين أسسوا الكيان الصهيوني ، واصل اللفظ التين الشوكي ، واستخدم للدلالة

على تلك الطائفة من اليهود ، فمره يسمون العبريون ، وأخرى الصباريم . ينظر : الشامي ، إشكالية اليهودية ، ص60.

5 - المرجع نفسه ، ص62.

لكنها خيبة أملهم بعد حرب 1967م بإحياء التوجه الديني والعودة إلى مبدأ المصير المشترك مع يهود العالم يهود الشتات وتحديداً يهود الولايات المتحدة الأمريكية والغرب بصفة عامة ، وهو المبدأ الذي رفضه الصبار ، فكانت العودة الدينية إنذاراً بانحسار العبرية – كهوية – وعودة اليهودية ، وبقدوم اليهود الروس والفلاشاه ، تحول "الصبار" إلى أقلية ، ولم يعد بمقدورهم دعم مشروعهم العبري ، وكان من مظاهر هذا التراجع صدور سبع مجلات باللغة الروسية ، ولكن مع هذا التراجع لم يتمكن المهاجرون الجدد من طمس هذا الطرح لأن أبنائهم سينضمون إلى طائفة الصبار حيث تستمد هذه الطائفة استمرارها من هذا الواقع ، حيث يصنف الصبار بحسب هجرة آبائهم (1) .

وثالثهما : الطرح الإسرائيلي للهوية ، هو تجلى الصهيونية بإبعادها الأيدلوجية العنصرية القائمة على ازدواجية الدين والقومية والتي تحاول من خلالها صهر الهويات الدينية والعرقية والإثنية المختلفة في بوتقة واحدة (فرن الصهر كما يسميها المسيري) (2) فهل أفلحت في ذلك ؟ .

لم تغلح الصهيونية في تقديم هوية جامعة رغم محاولتها صهر الهويات المختلفة في هوية واحدة ، يقول الكاتب اليهودي يهو شواح Y.Showaa في تعريفه للإسرائيلية كهوية " إنني ببساطة أقترح العودة إلى مفهوم الإسرائيلي كمفهوم رئيسي للهوية دونما إضافات لا حاجة بنا إليها . (فأنا إسرائيلي) ، وإذا أراد الإسرائيلي المتدين أن يعرف نفسه كمتدين فليقل (أنا إسرائيلي متدين) . وإذا ما طلب مني أن أعرض هويتي باعتباري (يهودياً علمانياً) ، فأنتي أجيب ، أولاً وقبل كل شيء ، بأنني لا أستعمل أبداً مصطلح (اليهودي العلماني) ، وإنما أستعمل فقط مصطلح (إسرائيلي) . وإذا طلب مني أن أعرض هويتي العلمانية ، فسأعرضها على شكل أسئلة وأجوبة على النحو الآتي : من أنت ؟ أنا إسرائيلي . من أي قومية ؟ أنا إسرائيلي . ولكن العربي هو إسرائيلي أيضاً ؟ أنا إسرائيلي بهويتي وليس بمواطني . ولكن هل أنت يهودي ؟ بالطبع . فقد قلت أنني إسرائيلي . إذا أنت يهودي علماني ؟ لقد قلت لك إنني إسرائيلي . إذا فأنت إسرائيليياً علمانياً ؟ أنا إسرائيليياً فقط ولست إسرائيليياً علمانياً

1 – ينظر : النابلسي ، المجتمع الإسرائيلي ، www.agmostakblaties.com

2 – المسيري : الموسوعة ، 203/6 .

"⁽¹⁾ لم يتمكن هذا التعريف من حسم تناقضات البنية الدينية والعرقية للتركيبة الداخلية المتعددة للكيان الصهيوني ، رغم طرح شعار (إسرائيل دولة لكل مواطنيها) ، الذي يقترب من النموذج الأمريكي من الناحية النظرية ، وإن أذاب التجمعات اليهودية في بوتقة واحدة ، إلا أنه يصدم من الناحية العملية يصطدم بقانون العودة الذي صدر عام 1950م والذي يحرم اليهود الفلسطينيين (اللاجئين عام 1948م و 1967م) ، وهم أصحاب الأرض من حقهم بالعودة إلى أرضهم ⁽²⁾ ، ويعطي الجنسية لأي يهودي شتاتي بمجرد هجرته إلى فلسطين المحتلة ، كما يصدم أيضاً بعنصرية الصبار الآخذين في الزيادة ، والذين يميزون بين الأشكنازيم من مواليد فلسطين المحتلة والمهاجرين الجدد من جهة ، والسفارديم ، والفلاشا ، واليهود الروس ، من جهة أخرى ، مما يخلق خلافاً على المستوى العملي بين عرقيات مختلفة لا تشفع اليهودية ولا الصهيونية إذابة هذه الفوارق ، على صعيد التركيبة الدينية وحدها ، فضلاً عن التركيبة العرقية ، حيث يوجد 3,9% يهود أرثوذكس متطرفين ، و 11,3% متدينين (داني) ، و 26,8% متدينون تقليديون (ماسورتي) ، و 24,3% يحتفظون ببعض التقاليد الدينية ، و 30,9% علمانيين (جيلونتي) ، و 4,45% غير متدينين ⁽³⁾ .

2/3/3 : الهوية اليهودية (ما بعد الصهيونية): هي محاولة لتجديد الصهيونية بعد أن فقدت مبررها التاريخي بظهور جيل لم يعد لديه ارتباط بماضي الصهيونية ومفاهيمها عن الأرض والعودة وغيرها من الأساطير الصهيونية ، وهذا الحيل يرى بأن الصهيونية أنهت مهمتها بقيام الكيان الصهيوني ، وليس من الطبيعي أن تظل مسيطرة على حياة اليهود داخل الكيان وخارجه ، ويجد هذا الاتجاه صداه في رفض يهود الشتات في الخارج الاستمرار في دعم الكيان الصهيوني بالتبرعات والهبات والضرائب التي أرهقت كاهلهم، وقد ظهرت هذه الهوية مع وصول الليكود إلى سدة الحكم في الكيان الصهيوني ، وتغززت ملامحها منذ مطلع العام 2003م في المطالبة الصهيونية من الفلسطينيين الاعتراف بيهودية الدولة كشرط لاستمرار مفاوضات السلام بين الجانبين ، بعد أن نال الكيان

¹ - الشامي : إشكالية اليهودية ، ص 118-119.

² - المرجع نفسه ، ص 117.

³ - المسيري ، التجانس اليهودي ، ص 73.

الصهيوني اعترافاً فلسطينياً رسمياً عقب توقيع اتفاق أوسلو عام 1994م . وتتجلى مظاهر هذه الهوية في محاولة التركيز على دراسة المخاطر والتهديدات التي يواجهها الكيان الصهيوني ، وذلك بدراسة كافة الفرضيات والسيناريوهات والنظريات العربية المتعلقة بنهاية الكيان الصهيوني ، ومنهم بوسي يلين B.Ylin مهندس اتفاق أوسلو الذي شغل وزيراً للعدل في حكومة بيريز ، والذي يحذر الكيان الصهيوني في كتابه (موت العم الأمريكي) من استمرارية العمل بقانون الجنسية اليهودية لأنه يحرم ما يقرب من 3 مليون يهودي أمريكي مشكوك في يهوديتهم من إمكانية الهجرة إلى الكيان الصهيوني والحصول على الجنسية الإسرائيلية ، وبالمقابل نضوب الخزان البشري الذي يمد الكيان الصهيوني بالسكان اليهود يقول " اليوم بعد 51 سنة من قيام إسرائيل ، يوجد ثلاثة عشر مليون يهودي في العالم ، يعيش منهم عشرة ملايين يهودي في الولايات المتحدة الأمريكية ، ويعقد 60% منهم زيجات مختلطة ، مما يحرم إسرائيل من 2-3 مليون يهودي بإمكانهم السفر إليها والحصول على الجنسية (1) ويرى المسيري أن كثيراً من الأدبيات الصهيونية والغربية حينما تتحدث عن الهوية اليهودية تشير إلى تجربة تاريخية محددة هي تجربة اليديشية ، أي الجماعة اليهودية في شرق أوروبا وهي ثمرة تفاعل الجماعة اليهودية مع المجتمع الشرق أوروبي ، وليست عالمية ، وبالمقابل لا حديث عن هوية واحدة للأسباب الآتية :

- 1- تم تعريف الهويات اليهودية على أساس ديني وأساس قومي ديني .
- 2- لا تتفق رؤية الإنسان لهويته بصورة حتمية ومعايشة مع ممارساته العملية وبنية واقعه وأفعاله .
- 3- تحددت الهويات اليهودية المختلفة في غياب سلطة يهودية مركزية ، دينية أو دنيوية عبر الاحتكاك مع عشرات التشكيلات الحضارية ومن خلالها ، الأمر الذي نجم عنه تنوع هائل في الهويات اليهودية ، ولا تتسم هذه الهويات باستقلال نسبي عن سياقها الحضاري ، ولا تنتمي إلى هوية حضارية واحدة ، فاليهود يؤمنون بأنساق دينية متعارضة ، وينتمون إلى تشكيلات حضارية مختلفة (2) .

¹ - النابلسي ، النفس المغلوبة ، المركز العربي للدراسات المستقبلية ، www.agmostakblaties.com .

² - المسيري ، الموسوعة ، 157/2 .

ومما سبق نلاحظ أن أشكال الهوية في إسرائيل ليست ثابتة ، ويكتسبها اليهودي تدريجياً حتى تثبت في جيل من السكان ما يعدل ثلاثون عاماً ، أي أن المهاجر حينما يقدم إلى إسرائيل يكون ما يزال مرتبطاً ببلده الذي قدم منه ، ويمكن خلال هذه المدة الطويلة أن يعاد ربطه ببلده الأم ، وإعادة وصله بمجتمعه السابق لو وجد خطاباً إعلامياً بلغته يوجهه نحو ذلك لأختار العودة إلى بلده .

القسم الثالث : انعكاس إشكالية الهوية على البنية الداخلية للكيان الصهيوني

سننظر في هذا القسم لأهم الإشكاليات الداخلية الصهيونية التي يمكن أن تشكل مدخلاً للاستفادة منها في تحقيق نوعاً من التوازن مع الكيان الصهيوني وكبح جماح مشروعه الصهيوني الإستيطاني في فلسطين والعالم العربي والإسلامي .

مر الكيان الصهيوني في السنوات العشر الأخيرة بتحولات بنوية داخلية تؤثر في مستقبله وشكل هويته السيوسيو – قومية ، وذلك بصعود إسرائيل الثالثة ما بعد الصهيونية ، وهي إسرائيل اليمينية الدينية الاستيطانية الأكثر تطرفاً ، باتجاه ترسيخ هوية الكيان الصهيوني كدولة قومية يهودية استيطانية ، ويترجم ذلك بوقف المفاوضات مع الفلسطيني واشترط الاعتراف الفلسطيني بيهودية الدولة الصهيونية ، لاستمرار المفاوضات ، وهذا يضع الكيان في جملة من الإشكاليات التي يشكل وعيها من قبل الجانب العربي واستغلالها مدخلاً لأضعاف الكيان الصهيوني والتفوق عليه وهذه الإشكاليات هي .

3/1: الإشكالية الاقتصادية:

3/1/1 : تفاوت المصادر الاقتصادية: يعتمد اقتصاد الكيان الصهيوني بدرجة رئيسية على الصناعات العسكرية ، والتجارة ، والمساعدات الأمريكية الرسمية وتبرعات يهود الشتات خارج فلسطين ، فالكيان الصهيوني ليس دولة صناعية أو زراعية أو نفطية كبرى ، فنصيب الصناعة من الناتج المحلي (32%) ، والمساحة الزراعية لا تتجاوز (11%) من المساحة الكلية الصالحة للزراعة ، ونسبة الأراضي المزروعة إلى حجم السكان لا تمثل سوى (17%) ، ولا تنتج سوى

متوسط ضئيل من الحبوب سنوياً لا يزيد عن (0,11%)⁽¹⁾ وبحسب إحصائيات عام 2000م فقد حقق الكيان الصهيوني ناتجاً قومياً مقداره (110,2) بليون دولار سنوياً ؛ بنسبة نمو بلغت 5,9% للعام نفسه ، وبلغ المعدل العام لدخل الفرد السنوي في الكيان الصهيوني (18,900) دولار أمريكي وهو من أفضل الأدخلة في العالم ، وتتنوع قوى العمل على قطاع الخدمات 311,2% ، والصناعة 20,2% ، والأعمال 13,1% ، والتجارة 12,8% ، والبناء 7,5% ، الزراعة والأسماك 2,6% ، ونسبة العاطلين عن العمل بلغت 9,1%⁽²⁾ وتشير موازنة سنة 2000م إلى إيرادات مقدارها 40 بليون دولار أمريكي ، وإلى نفقات مقدارها 42,2 بليون دولار أمريكي ، وتبلغ قيمة الصادرات 29058,8 مليون دولار أمريكي ، والواردات 3330,2 مليون دولار أمريكي ، وأكبر شريك تجاري تصدر إليه وتستورد منه هو الولايات المتحدة الأمريكية (38,2%) من الصادرات و(20,1%) من الواردات ، وتبلغ قيمة الديون الخارجية 38 بليون دولار ، وتتلقى دعماً سنوياً اقتصادياً وعسكرياً من الولايات المتحدة يبلغ ثلاثة بليونات ومائة مليون دولار أمريكي⁽³⁾ .

أما أهم الصادرات فهي الأجهزة الكهربائية والكمبيوتر والجواهر والكيويات والفواكه والحمضيات ، ومن الملفت للنظر أن الكيان الصهيوني أكبر مصدر للماس في العالم رغم أنه لا توجد مناجم للجواهر في فلسطين! . إذ يستورد الصهاينة ما تزيد قيمته عن بليون دولار سنوياً من الألماس ويقومون بتصنيعها وتصدير ما قيمته أكثر من ستة بلايين دولار أمريكي سنوياً من الماس ، ويصدر ما قيمته 300—500 مليون من المنتجات إلى الدول العربية⁽⁴⁾ .

من الواضح هنا أن اقتصاد الكيان الصهيوني ليس اقتصاداً قوياً يعتمد على الداخل الفلسطيني ، بقدر ما تشكل المساعدات الخارجية جانباً مهماً فيه ، ففي حال انقطعت هذه المساعدات أو ذهبت لغيره تضرر تضرراً كبيراً ، سيما وأن ميزانه التجاري يميل لصالح الواردات أكثر من الصادرات

¹ - ينظر : جمال زهران ، منهج قياس قوة الدول واحتمالات تطور الصراع العربي الإسرائيلي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،

بيروت ، 2006م ، ص100 .

² - محسن صالح ، فلسطين ، 229 .

³ - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

⁴ - المرجع نفسه ، ص230 .

ومحاط بطوق عربي غير فاعل اقتصادياً ضده ، فقد شهدت سنوات الانتفاضة الفلسطينية عام 2002م تراجع معدلات الصادرات عن سنة 2001م بما قيمته 760,8 مليون دولار⁽¹⁾ .
وفي المجال ذاته ، يعتمد الكيان الصهيوني في 98% من تجارته على الاستيراد والتصدير الذي يمر بالبحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر ، وممراتهما المائية العربية خليج العقبة وقناة السويس وباب المندب ، وهنا ممرات إذا ما أحسن العرب استغلالها ضاق الخناق على الكيان الصهيوني وتضررت تجارته ، وقد أبداء ننتياهو تخوفه في عام 2011م من أن تؤدي التغيرات السياسية في الوطن العربي إلى السيطرة على الممرات المائية في منطقة الشرق الأوسط فتتضرر التجارة الإسرائيلية⁽²⁾ .

ومع إن اقتصاد الكيان الصهيوني في حالة نمو زاد معها الدخل القومي من عام 2000-2009م بمقدار 33% ، مكنه من كبح جماح التضخم ، ويسعى لتقليص الاعتماد على المساعدات الخارجية التي تشكل نحو 25% من دخله القومي فهو إذاً يحتاج لفرص السلم أكثر من العرب لزيادة نموه الاقتصادي أكثر فأكثر ، فإذا ما حدث العكس قل نموه الاقتصادي واضطرب الداخل الإسرائيلي ، خصوصاً وأن هذه الزيادة في النمو الاقتصادي لا في تصب في مصلحة عموم السكان ، وإنما تصب في مصلحة أصحاب العمل الذين تزايدت حصتهم بنسبة 44% من الدخل القومي ، مقابل نسبة 24% للعاملين ، وتزيد معها حدة التمييز والتفاوت بين مداخيل اليهود الأشكناز واليهود السفارديم ، حيث يصل الدخل الشهري للأشكناز (من مواليد فلسطين لأب من مواليد أوروبا أو أمريكا) إلى 41% من الدخل القومي ، في حين يصل نظرائهم الشرقيين (مواليد فلسطين لأب من مواليد آسيا أو أفريقيا) إلى 3% فقط⁽³⁾ .

¹ - المرجع نفسه ، ص232.

² - ينظر : حاييم مالكا ، الديمغرافيا السياسية في إسرائيل مستقبل الشراكة الأمريكية الإسرائيلية ، مجلة عمران للعلوم الإنسانية ، العدد (80) ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، ربيع 2014م ، ص113.

³ - امطامش شحاته ، تحليل حركة الاحتجاجات الإسرائيلية من منظور اقتصادي سياسي ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، 2015م ، ص10.

وهذا يعني وجود حالة من الاحتقان الاقتصادي الذي يضاعفه تعمد الكيان الصهيوني تشتيت اليهود الشرقيين وتسكينهم بأطراف المدن ، واستخدامهم كأيدي رخيصة في قطاع الزراعة التي هي من أقل قطاعات الدخل في اقتصاد الكيان الصهيوني ، مما يؤدي إلى عدم قدرة السفارديم على الاندماج الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع جراء التفاوت الطبقي الملحوظ ، والتميز المتمعد من قبل الاشكنازيم ، فالمزارحييم والمزارحيات يعانون التهميش في حقول التربة والإسكان وتوزيع الأراضي فهم يعطون أرضاً أقل مما يعطى الأشكناز ، كما يعانون تهميشاً في التمثيل السياسي والتمثيل الثقافي واحتقار ثقافتهم الشرقية من قبل اليهود الأوربيين ، وهذا يؤدي إلى شعورهم بالاحتقار والاضطهاد والمهانة والغربة والإحباط ، مما يجعلهم مادة مناسبة في الضغط على الكيان الصهيوني في حال استفاد العرب من حالة التمييز والتهميش التي يعيشها يهود الشرق عامة واليهود العرب خاصة داخل الكيان الصهيوني (1) .

وتجدر الإشارة إلى أن هجرة اليهود الشرقيين خارج الكيان الصهيوني ، ينبغي أن تكون من الأمور الأساسية التي يجب التركيز عليها لهزيمة الصهيونية ، حيث تشير الإحصائيات أن نصف مليون إسرائيلي يمتلكون جوازات سفر أمريكية ، والذين لا يمتلكون جوازات سفر هم في طريقهم للحصول عليها لغرض الهجرة ، ويتم ذلك بمساعدة بعض المنظمات المعادية للصهيونية (2) . ويرى بعض الباحثين أن هذه العملية لا تتم إلا وفق شروط العرب معينون بها أكثر من غيرهم ، وتتكون من تحسين أوضاع اليهود العرب المهاجرين ، وإتاحة الفرصة لكل يهودي عربي يرغب بالعودة إلى موطنه الأصلي ، وسن القوانين العربية التي تتيح لليهود العودة إلى بلدانهم الأصلية ، ومساعدة المنظمات المعادية للصهيونية لتبني ترحيل اليهود الشرقيين من فلسطين إلى الدول العربية وباقي دول العالم ، ما لم يمانع الكيان الصهيوني (3) .

1 - أنور زيناتي ، اليهود العرب في إسرائيل ، ص 148.

2 - المرجع نفسه ، ص. 185.

3 - المرجع نفسه ، ص 186.

ولا نعتقد بأن الكيان الصهيوني يمكنه أن يوافق على أمر كهذا في كل الأحوال ، إلا إذا شعر أن ذلك سيمنحه التعويض المادي عن رحيل اليهود إلى مواطنهم الأصلية ، فهو يربط حق اللاجئين الفلسطينيين منذ 1948م بالعودة إلى فلسطين ، بدفع الدول العربية تعويضات لليهود العرب الذين هاجروا إلى فلسطين عام 1948م بحجة أنهم تركوا أموالهم ورحلوا دون أخذها معهم ، كما يزعم الكيان الصهيوني، ومن الواضح هنا أن هذه الرؤية من الناحية الموضوعية والواقعية تصدّم بعدد من الموانع المتمثلة في العوامل الآتية :

1— أن نسبة اليهود العرب قليلة ناهيك عن انقطاعهم عن بلدانهم العربية منذ 1948م ، فمعظمهم فقد صلته الثقافية والتراث العربي ، ومنهم من ظل متمسكاً بها ، وسيضاعف من مشكلات البلدان العربية ، وربما يحبي ذلك شعور اليهود العرب في البلدان العربية إلى تجربة الهجرة إلى فلسطين .

2— أن ذلك يمكن أن يشكل عملية ضغط جديدة لتوسيع دائرة المشروع الصهيوني في العالم العربي والإسلامي ، فإن كان العرب يريدون سحب الصهاينة من فلسطين فإن بعض الدول الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط لا تريد عودة اليهود بعد رحيلهم عن بلدانهم .

3/1/2 : التفاوت في سلم الأجور :

على الرغم من أن متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي في الكيان الصهيوني يصل إلى (15792) سنوياً ، وهو من أعلى المعدلات بين دول العالم ، حيث يصل إلى ضعف نصيب الفرد في أكبر دولة عربية نفطية هي المملكة العربية السعودية ، إلا أن هنالك حالة من التمايز الطبقي والاجتماعي تفرزها طبيعة التركيبة العرقية والدينية والقومية داخل الكيان الصهيوني ، حيث تتظاهر في سوق العمل وسلم الأجور ، فاليهود الشرقيون يتقاضون أجوراً أقل بنسبة 13% (بحسب إحصائيات 2013م) ، مما يتقاضاه الاشكنازيم . فضلاً عن انتهاج الكيان الصهيوني لسياسة التمييز بين اليهود الشرقيين ، واليهود العرب والأثيوبيين ، يشكلون هدفاً للعداء والاحتقار من قبل اليهود الغربيين الاشكنازيم ، حيث يعتبرونهم أصحاب مؤهلات متدنية وقدرات ضعيفة لا تتناسب مع مستوى العمل ، ويواجهون تعاملاً مهيناً يدفعهم إلى التفكير في ترك الكيان الصهيوني والعودة إلى إثيوبيا بسبب لون بشرتهم ، ومعظم أبنائهم لا يصلون إلى التعليم الجامعي ، و يقطن الغالبية منهم

وسط فلسطين المحتلة ، و 24% منهم يقطنون جنوبها ، حوالي 88% منهم متزوجين من إثيوبيات ، يتعلم من أبناءهم 51,3% في المدارس الدينية ، و 45,3% في المدارس الحكومية ينجح نصفهم فقط في امتحانات الثانوية العامة (البحروت) ، ويعيشون أوضاعاً يعانون خلالها من الخوف والإهمال والتمييز العنصري بسبب ألون والجنس والثقافة ، ففي دراسة أجراها البرفسور ارنسون شلومو Shlomo Aronson ونشرتها صحيفة ديعوت أحرنوت ، عام 2011م تشير إلى أن نسبة 53% من المشغلين اليهود لا يرغبون في تشغيل الفلاشاه ، و 70% من المشغلين للفلاشاه يتمتعون عن ترقيتهم في أعمالهم إلى درجات مهنية أعلى ، أما على صعيد المستويات الأعلى فأن أبناء الفلاشاه يعانون من إهمال الوزارات الصهيونية لهم ، ويقول حاخام أثيوبي أن الحاخامات الأرثوذكسية منعت الحاخامات الأثيوبية من مزاوله مهام عقد الزواج بين أوساط الفلاشاه ، وأرغمت بعضهم على إعادة ختان أبناءهم مرة أخرى ، ولم تعترف بالختان الذي أجري لهم في أثيوبيا ، وفي عام 1996م أتلفت خدمة الإسعافات الأولية الصهيونية وجبات الدم التي تبرع بها يهود الفلاشاه بحجة أنها قد تحتوي على مرض الايدز ، كما قامت ممرضات وطبيبات صهيونيات بحقن النساء اليهوديات الأثيوبيات بمادة " ديو برافيرا " من دون علمهن ، لمنعهن من الحمل في معسكرات الانتظار لنقلهن إلى فلسطين المحتلة ، ويعاني شباب الفلاشاه داخل الكيان الصهيوني من ارتفاع نسبة التسرب عن الدراسة المتوسطة والعليا والامتناع عن الخدمة في الجيش جراء الممارسات العنصرية التي يعانون منها داخل الكيان ، ويأمل الكثيرين منهم في من يساعدهم على رفع شكواهم ومظالم التمييز العنصري إلى مجلس الأمم المتحدة ، ومحكمة العدل الدولية (1) .

من المعلوم أن التفاوت الاقتصادي في المداخل أورث تقسيمات وانقسامات اقتصادية واجتماعية تضاف إلى التقسيمات العرقية والثقافية التي تراكمت مع مرور الزمن لتتحول إلى مشكلات يصعب علاجها فتؤدي إلى ضعف الكيان الصهيوني وتفككه ، فهناك انقساماً عرقياً (90 % إشكينازيم / 10 % سفارديم) والكل يهود يشكلون 80 % ، وعرب يشكلون 20 % ، وانقساماً دينياً داخلياً (65 %

¹ - تقارير ووثائق نشرها المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، رام الله ، بتاريخ 2016/9/20م ، ص 8-9.

علمانيين / 35 % متدينين / 5% لا دينيين) وجميعهم يهود يشكلون 80% ، ومسلمون 15 % ،
ومسيحيون 5% ، وانقساماً لغويًا 9% عبرية ، 10% عربية انجليزية ، 85 روسية ، وانقسام وفق
زمن الهجرة (صبار / مهاجرون جدد) ، وانقسم سياسي (صهاينة / معاديين للصهيونية)⁽¹⁾ .
وبالمحصلة فإن اللعب على وتر الانقسامات داخل الكيان الصهيوني بإمكانه أن يخلق حالة من
الفوضى وعدم الاستقرار داخل الكيان الصهيوني فتضعف قدراته تدريجياً .

3/1/3 : التسليح غير المبرر : يسعى الكيان الصهيوني إلى عسكرة المجتمع الإسرائيلي اعتماداً على
إستراتيجية عسكرية تقوم على الآتي :

- 1- عسكرة المجتمع اليهودي في فلسطين ورفع كفاءة المقاتل ونوعية السلاح .
- 2- الحروب الوقائية حيث يسعى على استباق أي معركة محتملة وحتى ابتداء العدو لو تطلب الأمر
والمبادأة فيها .
- 3- الردع باستخدام أساليب مختلفة للمواجهة غير القتال بما فيها منع الدول العربية من الحصول
على القوة التي تمكنهم من التفكير أو العمل على إلغاء إسرائيل .
- 4- التفوق السعي للحفاظ على ميزان قوى يحفظ لإسرائيل التفوق على الدول العربية منفردة
ومجتمعة 5- نقل المعركة إلى أرض العدو (العالم العربي).
- 5- إيجاد عمق إستراتيجي من خلال بناء المستوطنات واحتلال أراضي الغير الجولان وسيناء
والأحزمة الأمنية في جنوب لبنان .

- 6- المرونة تمتع الوحدات القتالية بمرونة قتالية واستقلالية لقرارها القتالي إذا دعت الضرورة .
- 7- التقليل من الخسائر⁽²⁾ ولتحقيق هذه الإستراتيجية عمل الكيان الصهيوني على أن يحتل
المرتبة الأولى في التسليح والإنفاق على التسليح بين دول المنطقة ، حيث تصل إلى (5,70) ،
وتصدر أسلحة بمقدار 3,2 مليار دولار ، وبنسبة 1,7% من المبيعات العالمية ، فضلاً عن امتلاكها
لأربع شركات كبرى لبيع السلاح من بين 100 شركة الأكثر بيعاً للسلاح في العالم ، ويذهب معظم

¹ - ينظر : جمال زهران ، منهج قياس قوة الدول ، ص 128 .

² - محسن صالح ، فلسطين ، ص 234-235 .

الإنتاق على الجانب العسكري السنوي البالغ (9,981) مليار دولار ، على البرنامج النووي الذي أنتج من 200-400 رأساً نووياً خلال ثلاثون عاماً ، فضلاً عن سعيه لتحديث سلاح الطيران حيث عقد الكيان الصهيوني صفقة مع الولايات المتحدة لشراء 40 طائرة من طراز الشبح التي لا تكشفها الرادارات بمبلغ يصل على 60 مليار دولار ، وصلت أول طائرتان منها مطار تل أبيب في آخر شهر يناير 2017م عقب تقلد الرئيس الأمريكي دونالد ترامب مقاليد البيت الأبيض .

وليس هذا فحسب بل ، يحتل الكيان الصهيوني المرتبة الأولى بين دول المنطقة في التسليح البري حيث تمتلك 3750 دبابة ، 7807 عربة قتالية مدرعة ، 1653 مدفعاً ، 454 طائرة مقاتلة من طراز أف 16 القادرة على حمل رؤس نووية وكيميائية ، 135 طائرة هيلوكبتر ، 105 قطعة بحرية ، و3 غواصات ، و 11 سفينة إنزال ، ويتلقى الكيان الصهيوني مساعدات أمريكية سنوية بقيمة 400 مليار دولار سنوياً⁽¹⁾ .

وبالجملة فإن هذا الدعم العسكري المستمر من أمريكا للكيان الصهيوني يجري في إطار مخطط استعماري مستمر يضمن لأمريكا استمرار التفوق الإسرائيلي العسكري على جميع دول المنطقة العربية ، فقد ساعدت الإدارة الأمريكية الكيان الصهيوني على إطلاق القمر الصناعي التجسسي أوفيك 32 عام 1995م ، وأفق 51 عام 2002م بعد أن توقف القمر الأول واحترق في الفضاء⁽²⁾ غير أن هنالك من العوامل ما يجعل تلك الترسانة العسكرية ضرباً من زيادة أعباء الإنتاق العسكري على حساب مشاريع تنموية أخرى ، الأمر الذي سيؤدي مع الوقت إلى تفاقم حالات العديد من الطبقات المحرومة داخل الكيان الصهيوني مما ينذر بانتهائه وأهم هذه العوامل يمكن إجمالها في الآتي :

1- صغر المساحة الجغرافية لفلسطين يجعل التهديد النووي الإسرائيلي للوطن العربي ضرباً من المحال ، لأن استخدام إسرائيل للسلاح النووي ذو تأثير مزدوج على العرب واليهود في فلسطين في الوقت ذاته ، كما أن إسرائيل تدرك أنه في حال تهورت واستخدمت أسلحتها النووية لن تكون في

¹ - ينظر : زهران ، مهج قياس قوة الدول ، ص109-111.

² - المرجع نفسه ، ص115.

مأمن من غضب شعبي عربي يمكن أن يحوها من الخارطة ، وحينها لن يجدي السلاح النووي رغم ما سيحدثه من ضرر في العواصم العربية .

2- ستتعل حرب شاملة في المنطقة فلن يكون بمقدور الكيان الصهيوني الاستفادة من الدعم الأمريكي المحتمل من واشنطن وبعض العواصم الأوروبية .

إن تعاضم الإنفاق العسكري والأمني على حساب الإنفاق المدني يمثل أساساً لافتراض أن مديري الاقتصاد الإسرائيلي سيكونون مضطرين لخفض الضمان الاجتماعي وتقليص حالة الرفاهة التي يعيشها اليهود الأوروبيون ، وهو ما قد يؤثر في موقع إسرائيل كبيئة جاذبة للهجرة ، وقد يزيد من حالة الهجرة العكسية ، وهذا بحد ذاته يمثل مساساً بأحد أهم مقومين من مقومات الفكرة الصهيونية ، وهو العمل على جلب أكبر قدر من اليهود إلى أرض فلسطين التاريخية (1).

ويذكر عومز جندلر الباحث في الشؤون الإستراتيجية ، إن إسرائيل لا يمكنها أن تزيد من إنفاقها الأمني بدون المساعدات الخارجية ، وخيارها الوحيد هو مطالبة إسرائيل لأمريكا بزيادة حجم المساعدات بشكل كبير ، وزيادة حجم المساعدات مرتبط بشراء إسرائيل للأسلحة الأمريكية ، وهذا يكون على حساب الأسلحة الإسرائيلية وبالتالي يعطل قدرة إسرائيل على المنافسة وتحقيق الأرباح (2)

3/2 : الإشكالية السياسية : تقسم القوى السياسية الصهيونية إلى ثلاث أقسام هي : اليسار واليمين ، والأحزاب الدينية ، وتتسم الأحزاب السياسية الصهيونية والنظام الحزبي داخل الكيان الصهيوني بعدة سمات أهمها :

1- كثرة الأحزاب وتوالي ظهور أحزاب جديدة ، وبعضها مركب من ثلاث أحزاب ، وتعكس كثرة الأحزاب كثرة الخلافات الدينية والقومية والاجتماعية والاقتصادية بين اليهود .

2- كثرة الانشقاقات والاندماجات بين الأحزاب حيث يجد المرء نفسه وكأنه أمام لعبة الحل والتركيب وقد يخرج أفراد مجموعة ما ويؤلفون حزباً جديداً ، أو ينظموا إلى حزب آخر ثم يعودون

¹ - ينظر: صالح النعماني ، نفقات الأمن الإسرائيلي في ظل الثورات العربية ، المركز العربي لدراسة السياسات ، الدوحة ، يوليو 2011م ، ص18.

² - المرجع نفسه ، ص21.

للتحالف مع رفاقهم السابقين بما في ذلك الأحزاب الكبيرة كحزب العمل وتكتل اليكود لتشكل تيارات متشابهة إلى حد ما عمالية ، يمينية ودينية .

3- معظم الأحزاب ليست أحزاباً سياسية فقط ، وإنما هي مؤسسات اقتصادية واجتماعية وتعليمية وطبية واسعة النطاق ذات قدرة على التعايش والوصول على حلول وسط ، حيث كل شيء لديها قابل للمساومة بين المتدينين ، والعلمانيين ، واليساريين ، واليمينيين .

4- الطابع العسكري والأمني داخل الأحزاب السياسية ، فالجيش يشارك في الحياة السياسية والانتخابات وضباطه يتحولون بعد تقاعدهم إلى قادة سياسيين ناشطين في العمل الحزبي ويحتلون مناصب رفيعة (1) . وهذه الخارطة السياسية لا تخلوا من صراعات داخلية أهمها :

3/2/1: الصراع بين العلمانيين والمتدينين : يشكل الانقسام العلماني الديني داخل الكيان الصهيوني استكمالاً لنزاع تعود جذوره إلى عهد التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر ، الذي رأى خروج اليهود من العزلة إلى الحياة العامة وتحولت النقاشات حول تحديد ماهية اليهودية الحقيقية إلى نقاشات حول تحديد هوية الدولة اليهودية ، ويعتبر العديد من اليهود المتدينين في الداخل إن مؤسسي الدولة أساؤوا تماماً تقدير نمو المتدينين ، فغداة إنشاء الكيان الصهيوني كان الحريديم يشكلون 5,1% سكنوا على انفراد قرب المناطق العربية وتم إعفائهم من التجنيد الإلزامي ، واليوم يصل تعدادهم إلى حوالي 10% من المجموع الكلي للسكان(2) .

وعليه تتكون الخارطة الثقافية للكيان الصهيوني وفق المعيار الثقافي من (60% علمانيين و30% متدينين) بالرغم من صعوبة التمييز بين المتدين الصهاينة ، والمتدينين التقليديين ، لامتزاج الديني بالعرق والعرق بالسياسي والسياسي بالتقافي ، ولذلك اعتمدنا في تصنيفنا للقوى المتدينة على موقفها من قيام الكيان الصهيوني عام 1948م ، وحرابه مع العرب وسيادة عملية السلام العادل في الشرق الأوسط ، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم القوى الدينية مجموعة اتجاهات على النحو الآتي :

¹ - محسن صالح ، فلسطين ، ص217.

² - ينظر : يوسف كراباخ ، الديمغرافيا والصراعات في إسرائيل ، مجلة عمران للعلوم السياسية ، العدد (80) ، المجلد الثاني ، الدوحة ، 2014م ، ص40.

1- الاتجاه الأول : يعترف بالكيان الصهيوني ، ويعارض الصهيونية ويتأرجح بين السعي للوحدة مع اليهود ، وبين الخشية على وضع الأرثوذكسية وتعاليمها ويمثله (حزب أجودات إسرائيل) ، الذي يرفض المشاركة في الكنيست ، ولا يعترف بالحاخامية الرئيسية للكيان الصهيوني .

2- الاتجاه الثاني : ويمثله حزب المفدال وحركة مزراحي ، وهو يعترف بالصهيونية وشرعيتها (1).

3- الاتجاه الثالث : ويتمثل (صوفية اليهودية) في الحركة الحسيدية Hassidism والطائفة الحريدية Harridim ، وهو الاتجاه الذي يخطئ البعض من الباحثين في تسميته الاتجاه المنطرف ، إذ يوجد في إطاره حركة ناطور كرتاه ، وهو الاتجاه الذي ينبغي أن يقيم العرب معه خطوط التواصل استغلالاً لمواقفه الداعمة للسلام مع العرب ، ورفضه للصهيونية والكيان الصهيوني وعدم الاعتراف بالكيان ، ومعظم المنتمين إليه يقطنون في الولايات المتحدة الأمريكية ، وإن كانوا من الناحية النظرية لا يعترفون بالكيان الصهيوني لاعتقادهم أنه عمل يتجاوز التعاليم اليهودية بخروج المسيح وعلى يديه تقوم الدولة اليهودية وليس على يدي الصهيونية العالمية ، وتوجد في إسرائيل حركة دينية واحدة يمكن إدراجها ضمن معسكر السلام هما عوزني شالوم (القوة والسلام) ، ونثيفوت شالوم (دروب السلام) ، اللتان توحدتا عام 1985م ، وقد تأسست كردة فعل على تصاعد الحركة الاستيطانية ، وتتكون هذه المنظمة من المتقنين الأكاديميين ذوي الأصول غير الأوروبية ، وتعمل هاتان الحركتان خارج إطار البرلمان فليس لهما تمثيلاً فيه (2) .

أما القوى السياسية فيمكن تصنيفها على النحو الآتي:

1- قوى اليسار وتظم حزب العمل بقيادة إيهود باراك ، وتحالف حركة ميريتس Meirts وتظم حزب المباش ، وحزب رانس ، وحزب شيوي .

2- قوى اليمين الليكود Likud تأسس عام 1973م ويظم حزبي الحرية والأحرار ، وحركة أرض إسرائيل ، وحزب تسوميت (مفترق الطرق) ، وحزب إسرائيل عاليه (إسرائيل والهجرة).

¹ - المرجع نفسه ، ص67.

² - هوليفمان الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل ، ص231.

3- الأحزاب الدينية وتمثل القوة الثالثة في الكنيست الصهيوني ، وتظم الحزب القومي الديني (المفدال) ، وحركة أعودات إسرائيل ، وقد أُنقلا عام 1988م في تحت مسمى ديجيل هاتوراه (لواء التوراة) ، وحزب شاس (شومري توراہ سفارديم) السفارديون المحافظون على التوراة.

4- الأحزاب العربية حزب راکاح وهو حزب شيوعي يعترف بإسرائيل ، والتجمع الوطني الديمقراطي ، وهذه الأحزاب على اختلافها لا تخرج عن إستراتيجيتين المحافظة على هوية الدولة اليهودية كأولوية عند اليسار ، والمحافظة على أرض إسرائيل عند اليمين (1) .

والملاحظ هنا أن القوى الدينية تمتاز بالقوى السياسية بحيث لا نستطيع تمييز هوية الكيان الصهيوني استنادا إلى الأسلوب الذي تدير به شؤون الحياة على المستوى الرمزي والعملي ، فقد رفضت مجموعة من الأحزاب الدينية مشروع دستور 1988م الذي تقدم به مجموعة من كبار رجال القانون لما وجدوا فيه أنه يعرض الديانة والمصالح الدينية للخطر ، مع أن المشروع نص على أن إسرائيل دولة يهودية الطابع كما جاء في وثيقة التأسيس الأولى للكيان الصهيوني ، فيما يتخوف العلمانيون من صدور دستور ديني جديد يزيد من صلاحيات المحاكم الدينية فيما يتعلق بالوضع الشخصي ويوم السبت (2) فهل الكيان الصهيوني دولة علمانية أم دينية ؟. الموقف الفرضي من هذا السؤال هو لا يتجاوز الخيارات الآتية ، إما أن تكون مؤيدة للدين ومشجعة له ، أو معارضة له ، أو محايدة ، أو تفرضه بالقوة ، غير أن الكيان الصهيوني عنوان لكل ذلك ، فلم يتمكن الصهاينة أنفسهم من الإجابة على ذلك يقول البرفيسور يشيعا هليمان هوليفيتش " إن الدولة ليست دينية وليست لا دينية ، ولكنها معروفة عند الجمهور بأنها لا دينية ، ومن الناحية الوظيفية فإن للدولة مؤسساتها وحاخاماتها ، بالقدر الذي لا يستطيع أحداً أن يقول بأنها تدار بشكل عام بما لا يتوافق مع مصالح الدين " (3).

1 - محسن صالح ، فلسطين ، ص218-222.

2 - ينظر : يشيعا هليمان ، الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل ، ترجمة محمد محمود أبو غدير ، دار رؤية للطباعة والنشر القاهرة ، 2013م ، ص325-326.

3 - الشامي ، القوى الدينية في إسرائيل ، ص39-40.

وهذا الغموض يؤدي إلى التوتر بين المتشددين دينياً وبين القائلين على الكيان الذين لم يتمكنوا من الفصل التام بين الدين اليهودي والدولة ، وسعت من جانبها لأن تكون دولة يهودية في الداخل ، ولكنها لم تتمكن أن تترجم يهوديتها إلى لغة في الواقع دون أن تمس ماهية العلمانية التي تعلنها للغرب باعتبارها كياناً علمانياً وامتداداً للحضارة الغربية بكافة قيمها ، حتى أدخلت القوى الدينية الداخلية في عدم معرفة كيفية التعامل مع هذا الكيان (1) . وفي الوقت ذاته تطلب من العرب الاعتراف بهويتها اليهودية لتسلبهم حقوقهم المغتصبة .

ورغم هذا الغموض إلا أن هناك مظاهر للتسوية بين الدين والدولة يتجلى في المظاهر الآتية :

1- يعترف الكيان الصهيوني بالقضاء الديني في إطار محدود لا يلغي التمييز القائم على أساس عرقي بين الطوائف اليهودية ، في الأحوال الشخصية والزواج والطلاق الخاص باليهود من مواطني الدولة .

2- يمنح الحاخامية الرئيسية الأرثوذكسية صلاحيات تنظيم عملها على المستوى المجالس المحلية الدينية الداعمة للكيان سياسياً .

3- يهيمن على التعليم الديني ويقم شبكة مدارس دينية رسمية تحكمها وزارة للأديان لها ميزانيتها الخاصة .

4- تشرع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية فيما يتصل بالسبت والأعياد والطعام الشرعي .

5- يتم إنشاء حاخامية عسكرية في الجيش لها صلاحيات واسعة في مجال الجيش (2) .

وهذه المظاهر أدت إلى صدامات بين الكيان والمؤسسات الدينية فيما يتعلق بتطبيق أحكام (الهالاخا)(3) في شؤون الزواج والطلاق يؤدي عند معظم السكان إلى غليان بسبب أحكام الزواج الحالية التي تتطوي على تحريم زواج الكاهن ، وتحريم زواج المطلقات ، وتحريم الزواج المختلط ، وزواج البيوم (الأخ من زوجة أخيه في حال توفي الأخ) والحليشا (قيام زوجة الأخ المتوفى بضرب

1 - الشامي ، القوى الدينية ، ص48.

2 - المرجع نفسه ، ص49.

3 - الهالاخاه قوانين وشرائع التوراة حول المعاملات والزواج وغيره

شقيقة بحداتها والبصق في وجهه في حال رفضه الزواج منها) وغيرها من مظاهر الصدام نتيجة عدم تحديد صلاحيات الحاخامات بشكل واضح (1) وتعد قضية طلاب المعاهد الدينية أشد قضايا الصراع العلماني الديني في إسرائيل ، حيث وصل عددهم عام 1997م إلى (29,000) طالب تم إعفاؤهم من الخدمة العسكرية ، وهم يعيشون على نفقات دافعي الضرائب من اليهود في الخارج ، في الوقت الذي يطالب أبناء الطائفة السفاردية بضرورة الخدمة (2) .

يسعنا القول هنا ، أن الصراع بين العلمانيين والمتدينين داخل الكيان الصهيوني وإن كان لا يبدو صراعاً حاداً ينحصر في الموقف الثقافي للفرد فإنه في ظل تنامي الاتجاهات الدينية المتطرفة داخل الكنيسة الإسرائيلي سيزيد من الأخطار التي تواجهها الطائفة الأشكنازية ذات الثقافة الأوروبية العلمانية فيأتي أوكله على المدى القريب .

3/2/2 : الانتماء المزدوج : إذا ما حاولنا التعرف على توزيع اليهود في العالم لوجدنا أن معظم اليهود ليسوا في فلسطين وإنما خارجها إذ لا يوجد في إسرائيل سوى (4,242,000) ؛ بنسبة 32,8% ، وتوزع الغالبية العظمى من اليهود بين أمريكا (5,620,000) ؛ بنسبة 43,5% ، وفرنسا (530,000) ؛ بنسبة 4,1% ، وروسيا (415,500) ؛ بنسبة 3,2% ، وكندا (365,000) ؛ بنسبة 2,3% ، وبريطانيا (298,000) ؛ بنسبة 2,3% ، وأوكرانيا (276,000) ؛ بنسبة 2,1% ، والأرجنتين (211,000) ؛ بنسبة 1,6% ، وجنوب أفريقيا (100,000) ؛ بنسبة 0,08% ، فضلاً عن كون الصهاينة في فلسطين ليسوا متجانسين مما يجعلهم لا يحملون هوية واحدة وولاؤهم يتوزع بين بلدانهم الأصلية وفلسطين التي هاجروا إليها وانتمائهم مزدوجاً ومشطوراً (3) .

فالانتماء يعرف بأنه " إحساس تجاه أمر معين يبعث على الولاء واستشعار الفضل تجاهه " حتى يصبح ذلك الأمر قيمة أخلاقية لدى الفرد والمجتمع تتحقق من خلاله ذاته ، وأهم عناصر الهوية

1 - الشامي ، القوى الدينية ، ص50.

2 - المرجع نفسه ، ص245.

3 - المسيري ، مقدمة في الصراع العربي الإسرائيلي ، ص45.

الانتماء إلى وطن يحقق اندماج الفرد في مكونات ذلك الوطن (الأرض) يحل فيه الاستقرار ويسود فيه السلام ، وهو البعد المفقود في حالة اليهود كما أسلفنا ، إذ اندمجوا في الأمم التي قطنوها (1) .

والاندماج في الأمم هو فقدان الذاتية فلم يدينوا بولاء لوطن ؛ لعدم ألفتهم الوطن الذي يجمعهم بالآخرين ، وإنما أتجه ولاؤهم إلى جماعاتهم ، فأصبحت هذه الجماعة هي وطنهم ، ودينهم ، وهي موضع تقديسهم ، وليس لهم سواها من الارتباط وهو ما أورثهم العزلة والعنف والعدوانية (2) .

تقول الباحثة اليهودية سارا روي " إننا أصبحنا في إسرائيل شعباً لا شعورياً ندمج أنفسنا بقوة في تدمير الآخرين ، مما يجعلنا نشعر بالخوف والضعف أكثر من أي يهود آخرين ، لا يشعر اليهود بالعار على ما خلفوه من مخزون من اللإنسانية يتمثل بالخراب والدمار والإجلاء الذي سببناه للأمم الفلسطينية (3) .

وتضيف " نحن ندمر حلمنا كما ندمر هويتنا — كليهما وأحد — لا يمكن تغييرهما ، وهذا الفشل سيؤدي يوماً ما إلى طردنا نحن ، هل هذا ما فعلته الصهيونية باليهودية ؟ إن أعمال إسرائيل لا تبرهن فقط على حدود القوة الإسرائيلية ، إنما على حدودنا نحن كشعب وهي عدم قدرتنا على عيش حياة دون حواجز ، وعلى تحرير أنفسنا من ولاء أخلاقي متماسك ومتراط ، ينبثق أخيراً من غرفتنا الشبحية (إسرائيل)" (4) .

وتسأل اليهود مرة أخرى إلى أين ينتمي اليهود ؟ أين هو مكاننا ؟ هل هو في غيتو دولة يهودية تهدد حدودها المتقلصة بطردنا يوماً ما ؟ نحن لدينا نفوذ لكننا لسنا أقوى ، لأننا نستخدمه لغرس الرعب بدلاً من غرس الثقة ، ونتيجة لذلك ، قد تدمرنا يوماً ما في حال لم نتغير ، ونجد أنفسنا أكثر فأكثر منفصلين عن ماضينا مطرودين ومهجورين ، وحدنا دون مواساة ونتألم إن لم يكن الآن ففي

¹ — حافظ عمر ، سوسيولوجيا المواطنة وعلم تربية المواطنين ، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية ، العدد (23-24) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، خريف ، 2013م ، ص111 .

² — المسيري ، الموسوعة ، 6/ 203 .

³ — سارا روي ، إسرائيل شعب لا شعوري ، المستقبل العربي ، العدد (339) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مايو 2007م ، ص56 .

⁴ — المرجع نفسه ، ص57 .

النهاية⁽¹⁾ هل يكمن في النهاية استعدادنا لقبول الآخر ، الضحايا التي تسببنا بهم في فلسطين ولبنان وسوريا ، والظلم الذي أرتكبناه بوصفنا شعباً متألماً أملنا ليس الموت بسلام في بيوتنا بل العيش بسلام في بيوتنا⁽²⁾ ويتضح مما سبق أن هناك فجوة وجدانية لدى اليهود سببها عدم ارتباطهم بأرض تتكون عليها هويتهم ويتعزز بها ولاؤهم لأرضهم (وطنهم) فالولاء للوطن يتعزز بمقدار احتضان الوطن للإنسان حيث ينمو شعور الانتماء والاستقرار والأمان ، وتكون بمثابة العلاقة الطردية التفاعلية بين الإنسان والأرض ، وهو الأمر الذي يفنقر إليه اليهود بولائهم لجماعتهم الإثنية ، ويعترف هرتزل في كتابه دولة اليهود أن بعض اليهود اتهموه بأنه تقاضى مبلغاً ضخماً من المال من شركة بريطانية تود القيام بأعمال تجارية في فلسطين ، وعلق على هذا الاتهام بأن اليهود لا يصدقون إن أي شخص يمكن أن يتصرف مدفوعاً باقتناع أخلاقي . فقد كان يرى بأن الدولة سلعة وأن الاستثمار فيها سيؤدي إلى رفع أسعار الأراضي المجاورة ، وقدر أن قيمة فلسطين بدون مساومة هو مليونان من الجنيهات ، وفاوض هرتزل السلطان عبد الحميد وقدر هرتزل ثمن فلسطين بعشرين مليون جنيه ، مما يجعل العلاقة الصهيونية بفلسطين منذ ذلك التاريخ إلى اليوم علاقة بيع وشراء ومرابحة⁽³⁾.

وهذا يدلنا على أمرين مهمين في سياق دراسة ولاء اليهودي هما :

- 1- أن فلسطين ليست أرضهم رغم إدعائهم فيما نسجوه من أساطير ، وأن ولاؤهم لن يكون لها مهما اغتصبوها واستوطنوها .
- 2- ازدواجية ولاء اليهودي ففي الوقت الذي يفترض أن يكون ولاء اليهودي لوطنه الأم الذي ولد فيه في أرض الشتات ، جعلت الصهيونية ولاء اليهود في كل مكان لجماعتهم ودينهم فولاء اليهودي ليهوديته يسمو على الحدود الوطنية للوطن الذي يعيش فيه ، فاليهودي المخلص – كما تذهب الصهيونية – لا يمكنه أن يكون مواطناً يهودياً ، ولا يمكن أن تجد بلد اليهودي أينما كان ، ولا تجد له أدنى أثر للقومية التي ينتمي إليها ، وكل يهودي يدعي الوطن الذي يعيش فيه وطنه هو خائن

¹ – المرجع نفسه ، ص59.

² – المرجع نفسه ، ص60.

³ – المسيري ، الايدولوجيا الصهيونية ، 199/1.

للإهودية ، والذين تساوى ولاءهم لأوطانهم القومية التي يعيشون فيها ، مع ولاءهم لوطنهم الموعود هم جديرون بالاحتقار (1) .

3- شعور الكثير من اليهود بعدم تقبلهم لذاتهم وكرههم لأنفسهم .

4- وطن اليهودي دينه ومهنته .

على هذا النحو تكون روابط المنفعة والحصول على المال وامتهان تجارة ما هي أهم روابط الولاء والانتماء ، فاليهودي يبحث عنها ويطلبها أينما كانت ، فإذا ما تأزمت وشحت وفقدت المنافع في فلسطين فسيتركها ، ويبحث عنها في أي بلدٍ آخر ؛ وهذا ما يفسر بقاء معظم اليهود خارج الكيان الصهيوني ويصرح اليهود بأن هنالك تراجعاً مستمراً في الشعور بالانتماء إلى الديانة اليهودية بين الأجيال الناشئة ، والاقتراب من المؤسسات الصهيونية ، فكثير من اليهود ابتعدوا عن إرسال أبنائهم إلى المعاهد الدينية رغم تخصيص الكيان الصهيوني لمبلغ 66 مليون دولار لدفع أبناء المستوطنين لالتحاق بالمعاهد الدينية للمحافظة على الولاء الديني .

ومن هنا نخلص إلى أن القيم السائدة في المجتمع الإسرائيلي هي قيم المنفعة لا قيم الارتباط بالأرض ، مما يجعل انتماء اليهودي ليس إلى أرض فلسطين ، وإنما إلى الفوائد التي يجنيها اليهودي من الهجرة إلى فلسطين ، وبالمقابل فولائه مزدوجاً بين بلده الأصلي وبلده الاقتصادي إسرائيل ، التي توفر للمهاجر بمجرد وصوله إليها ما بين (8-10) ألف دولار كمصروف أولي ، يحتفظ به كما يحتفظ بجواز سفره بلده القادم منها استعداداً لترك إسرائيل ، إذا ما قلت الفوائد المالية بعد استقراره في إسرائيل وانعدمت حياة الرفاهية التي تعود عليها ، والتي تصل إلى (33,689) من الدخل القومي للفرد الواحد ، وفي حال انعدمت حالة الأمن والاستقرار داخل المجتمع الإسرائيلي ، بفعل داخل أو خارجي ، فأن المستوطنين سرعان ما يتركوها ، فقد نشر موقع إسرائيل نيوز في 2006/6/18م تقريراً يشير إلى رغبة 11% من الإسرائيليين بالهجرة إلى الخارج (2) . فضلاً عن شعور العديد من

¹ - المرجع نفسه ، 211/1.

² - ينظر: تحسين الحلبي صورة المقاومة في الإعلام الإسرائيلي ، شؤون الأوساط ، العدد (127) ، مركز الدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، 2007م ، ص77-78.

مفكري اليهود بكرهم لأنفسهم جراء تداخل الولاءات ومنهم : نعوم شاموسكي ، حنه ارندت ، الحاخام هرتشي ، موريس جاكوبي ، نورمان فنجشتاين ، إسرائيل شاحاك ، سيجموند فرويد ، الذي اتهمه الصهاينة بمعادة السامية عقب تصريحه بأن يهود موسى ليس لهم حق في فلسطين أرض كنعان⁽¹⁾ .

3/2/3 : تنامي التطرف الديني والسياسي الصهيوني: يبين المشهد السياسي الانتخابي للكنيست الصهيوني في العقدین الأخيرین تنامي اليمين الصهيوني المتطرف ، ففي آخر انتخابات للكنيست في 15 مارس 2015م حصل حزب الكود على (30) مقعداً ، وحزب كلنا إسرائيل على (10) مقاعد ، وحزب البيت اليهودي على (8) مقاعد ، وحزب شاس على (7) مقاعد ، وحزب يهودات هتورا على (6) مقاعد ، ليصل مجموع مقاعد اليمين (61) مقعداً ، مقابل (50) مقعداً لليسار الإسرائيلي ، ممثلاً بحزب العمل ، وأكاديا ، والتحالف الديمقراطي ، والمتقاعدین⁽²⁾ .

وهذا بدوره سيؤدي إلى زيادة حدة الصراع الحالي ليس فقط بين العلمانيين والمتدينين ، بل بين اليمين واليسار على إعادة صياغة مرحلة ما بعد الصهيونية وفق التوجه الصهيوني الديني المتطرف ، وإزاء ذلك ظهرت جماعات داخل الحيز الأكاديمي في الجامعات تنادي بنزع الشرعية عن إسرائيل ، عن طريق إعادة تعريف القوميات اللاصهيونية عموماً من خلال المطالبة بالاتي :

- 1- إلغاء الهوية اليهودية للدولة .
- 2- إلغاء قانون العودة .
- 3- إلغاء رمز الدولة .
- 4- القول بعدم الدمج بين يهودية الدولة وديمقراطيتها .
- 5- موافقة جزئية على حق العودة للفلسطينيين .
- 6- طرح تصور بديل عن (الدولة اليهودية) مثل دولة كل مواطنيها أو قوميات .

¹ - ينظر: محمد أحمد النابلسي ، يهود يكرهون أنفسهم ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، صحيفة مدار ، 1/12/2016م .

² - ينظر : أنطوان شلحت ، المشهد السياسي الحزبي الإسرائيلي الداخلي ، التقرير الاستراتيجي 2016م ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، ديسمبر 2016م ، ص70 .

7- تعريف الصهيونية بأنها مشروعاً كونياً⁽¹⁾ ومع وجود هذه التوجهات داخل اليسار الإسرائيلي إلا أنه لا يعول عليها بالقياس إلى ما يقوم به اليمين المتطرف من تغذية مشاعر العداء الصهيوني لدى اليهود فلا يتقبلون الآخر ، ففي آخر استطلاع للرأي العام داخل الكيان الصهيوني وجد أن (43%) من الإسرائيليين غير مستعدين لقبول الآخرين والسكن إلى جوارهم ، و(30%) غير مستعدين لقبول المرضى النفسيين كجيران ، و(24%) غير مستعدين للسكن جوار متدينين حريديم ، و(36%) غير مستعدين لقبول العرب إلى جوارهم ، في الوقت الذي يرفض العرب بواقع 11% السكن إلى جوار اليهود ، ويعترف اليهود بالتمييز ضد العرب حيث يوافق (54%) على وجود التمييز ضد العرب ، ويؤيد أغلبية كبيرة من اليهود بالتمييز ضد العرب بواقع ، ويشترطون على عرب 1948م إعلان الولاء للدولة الصهيونية ، و(37,5%) يؤيدون هجرة العرب من أراضيهم ، و(41%) من اليهود يؤيدون عدم شغل العرب لأي منصب طالما ليسوا صهاينة⁽²⁾.

وخلاصة القول إن ازدياد نفوذ الجماعات الدينية المتطرفة لا يؤثر فقط على العرب والفلسطينيين ، ولكن ينذر باصطدامهم مع الصهاينة العلمانيين والمجتمع الصهيوني نفسه مما يشكل خطراً على ما يتمتع به المجتمع الصهيوني من قوانين تبدو في نظرهم ديمقراطية ، بسن القوانين غير الديمقراطية في الكنيست كقانون التسوية وإنشاء المستوطنات الجديدة في الضفة الغربية ، والوقوف ضد خطة حل الدولتين⁽³⁾.

3/3: التركيبة الجغرافية والديمغرافية:

3/3/1 : الجغرافيا السياسية ومعادلة الصراع العربي الصهيوني: يسيطر الكيان الصهيوني على مساحة فلسطين البالغة (458,2) كم² ، ويقسمها إلى (36) إقليمياً ويعيش (80%) من اليهود في عشرة أقاليم ؛ أي أنهم يقيمون في 12% فقط من مساحة فلسطين الكلية⁽⁴⁾ .

¹ - المرجع نفسه ، ص88.

² - المرجع نفسه ، ص97.

³ - المرجع نفسه ، ص101.

⁴ - المسيري ، الموسوعة ، 282/7.

ويتجمع معظمهم في الشمال والوسط بمساحة لا يزيد طولها في هذه المنطقة على 70-120 كم ، وبعرض لا يتجاوز خمسين كيلو متراً تقريباً ، وهي مساحة صغيرة نسبياً تمكن العرب من أمكانية معرفة تناقضات الداخل الصهيوني ومشكلاته ، وتوجيه الوسائل اللازمة لتغذية أزماته الداخلية ، كأزمة المهاجرين الروس الذين لم يجنسهم الكيان الصهيوني ، وذلك بتوجيه خطاب إعلامي متنوع ومتعدد اللغات تبعاً لتعدد لغات الأعراق المختلفة في الكيان الصهيوني يخاطب اليهود ويفضح ممارسات الكيان الصهيوني العنصرية تجاههم (1).

يبالغ الكيان الصهيوني في تقدير أعداد حيث أشار التقرير السنوي لمعهد سياسة الشعب اليهودي أن عدد اليهود في العالم بلغ (14,31) مليون نسمة ، وهو أقل من تقديرات العام 2014م بـ 316 ألف نسمة ، وبنسبة زيادة 13,2 % عما كان عليه عددهم عام 1970م ، ويفيد التقرير أن العدد الأكبر لليهود في العالم هو في فلسطين ، إذ يبلغ (6,217,000) نسمة ، تليها الولايات المتحدة بـ (5,7) مليون نسمة ، ثم تأتي دول أوروبا (1,124,000) نسمة ، ودول الاتحاد السوفيتي السابق مجتمعة (286) ألفاً ، وأستراليا (120) ألفاً ودول آسيا وإفريقيا (90) ألفاً ، وقد لقيت هذه النسب اعتراضات كبيرة من قبل كبار الديمغرافيين اليهود على اعتبار أن التقرير بالغ في هذه النسب ، وأن الأعداد الحقيقية أقل من ذلك بكثير وأنهم ليس بالكتلة البشرية الكبيرة التي تشكل خطراً على العرب في التوازن الديمغرافي (2) .

ويهدف الكيان الصهيوني إحصائياته إلى التظليل على العالم بأن أعداد اليهود في فلسطين كبيرة تمكنهم من تغيير البنية الديمغرافية لصالحهم حيث تشير الموسوعة الإسرائيلية على الشبكة إلى أن عدد سكان الكيان الصهيوني (8,180,000) منهم 75,3% يهود وهي الدولة الوحيدة في العالم الذي تتمتع بالأغلبية الدينية اليهودية ، 20,7% عرب ، منهم (5,931,000) يهود السابرا

¹ - تحسين الحلبي ، صورة المقاومة في الإعلام الصهيوني ، شؤون الأوسط ، العدد (127) ، مركز الدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، خريف ، 2007م ، ص75.

² - برهوم جراسي ، التكاثر السكاني في إسرائيل ، مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، نشر على موقع المركز بتاريخ 2016/9/20م ، www.madarcenter.org.

المولودون في فلسطين المحتلة الفتيكيم ونسبتهم 72% ، و 19% منهم عوليم (مواليد أوروبا) ، 9% منهم من مواليد أفريقيا واسيا ، أما العرب 9% منهم مسيحيون ، ويشكلون 2,1% من مجموع السكان ، و 8% دروز مسلمون شيعة ، بنسبة 1,8% من مجموع السكان ، و 73% مسلمون سنة ، ويشكلون 16% من مجموع السكان ، وتلك التقديرات بحسب عام 2000م ، أما تقديرات 2012م فتشير إلى أن ثلاثة أرباع سكان الكيان الصهيوني مهاجرون عاشوا في بلدان أخرى وحملوا جنسياتها وجوازاتها ، وذلك على النحو الآتي : (1,875,427) ؛ بنسبة 54,7% من مواليد أوروبا وأمريكا ، و (853,000) ؛ بنسبة 18,23% من مواليد أفريقيا ، و (736,150) ؛ بنسبة 15,73% من مواليد آسيا ، و (1,215,230) ؛ بنسبة 25,97% من مواليد فلسطين⁽¹⁾ وهي أرقام ليست حقيقية وتتناقض مع تقارير مراكز الإحصاء الصهيونية وغيرها من التقارير .

هناك مصادر أخرى تشير إلى تناقص أعداد اليهود في العالم ، فقد أشار الكتاب السنوي الأمريكي اليهودي إلى أن أعداد اليهود لا يزيد عن 13 مليوناً و 838 ألف نسمة عام 1967م ، وفي 1984م تناقص إلى 12 مليون و 963 ألف ، بفارق 875 ألف نسمة ، ويشير نفس الكتاب عام 1994م إلى أن عددهم 12 مليون و 912 ألف نسمة ، بفارق 52 ألف نسمة مقدار الزيادة خلال عشرة أعوام⁽²⁾ ، وهذا يدل على مبالغة في الإحصائيات الصهيونية ، وتناقص فعلي في أعداد اليهود في العالم بفعل العوامل الآتية :

- 1- تزايد معدلات ذوبان اليهود واندماجهم في البلدان والمجتمعات التي يعيشون فيها المجتمعات الغربية .
- 2- الزواج المختلط لليهود مع أبناء البلدان التي يعيشون في كنفها حيث تصل النسبة في الولايات المتحدة إلى أكثر من 50% ، وتزايد أعداد اليهوديات المتزوجات من غير اليهود .

¹ - محسن صالح ، فلسطين ، ص 228.

² - المرجع نفسه ، ص 242.

3- انخفاض نسبة المواليد اليهود إذ يبلغ المعدل السنوي 16 لكل ألف ، فالمرأة اليهودية في الكيان الصهيوني تنجب ما معدله 2,8 من الأطفال ، أما في الولايات المتحدة فتنجب ما معدله 1,5 طفل ، بالإضافة إلى تفشي ظاهرة الطلاق وزيادة نسبها بين اليهوديات في الكيان الصهيوني (1) .

3/3/2 : مجتمع الحارات: قلما استطاعت الدراسات العربية الولوج إلى عمق المجتمع الإسرائيلي لترى تركيبته الداخلية بما يساعدها في ذلك صغر مساحة إسرائيل مما يجعل إمكانية الخطاب لهذه المجتمعات أمراً سهلاً إذا ما تعثر المرور بين جنباته نتيجة القبضة الأمنية للكيان الصهيوني ، وحينما يلج المرء يجده مجموعة متنوعة من الثقافات تتعدم فيه الهوية الجامعة ، ويصنف قاطنوه حسب تاريخ هجرتهم وعرقهم ومولدهم ، فالسabra مواليد إسرائيل لأبوين أوروبيين هما صفوة المجتمع ونخبته ، ويأتي في المرتبة الثانية المهاجرون الجدد والذين يطلق عليهم اتحاد الحارات اليهودية ويتكون من حارات متعددة لكل حارة لغتها وثقافتها وصحيفتها باللغة التي تتحدث بها وليس العبرية ، ولها أحزابها ومؤسساتها المعبرة عنها ، ويشكل اليهود الروس الذي تشكل اليهودية الحاخامية بيهودية ثلثهم ، ويشكلون قلماً للمتشددين اليهود ولديهم حزبان ممثلان في الكنيسة ، وهم نماذج ناطقة للشخصية الروسية ، يمكن الاستفادة منهم وذلك بتوجيه إذاعة ناطقة بالروسية لخطابهم وتبني مشكلاتهم وفصح الممارسات الأشكنازية الصهيونية ضدهم ، فقد سأل يهودي روسي يهودي أوروبي قائلاً له : لماذا نكرهوننا ؟ فأجابه قائلاً : لأن لون بشرتكم تشبه اليهود العرب (2) .

وتقع على قمة هذه المجتمعات مجتمع الطائفة الحريدية الذي يعادل 11% من السكان اليهود ، وهي في حالة نمو متزايد وصل عام 2015م إلى (950) ألف نسمة ، وهو ما يعني أن 1 من كل 9 إسرائيليين هو حريدي ، بعدل زيادة قدرها 4% ، مقابل زيادة مقدارها 1% بين اليهود غير الحريديين ، وترجح الدراسات الديمغرافية أن عدد الطائفة الحريدية سيصل عام 2024م إلى 19% ، و عام 2039م سيصل على 27% ، وفي عام 2059 سيشكلون 35% من مجموع السكان ، وهذه

¹ - المرجع نفسه ، ص243.

² - بريدنا شترون ، ومائير كراوس ، المجتمع الحريدي في إسرائيل (مدار) ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، نشر على موقع المركز بتاريخ 2016/9/20م ، www.madarcenter.org.

الطائفة تعيش أوضاعاً متردية وتهميش يشبه الفلاشة ، ويعاني 85% منهم أوضاعاً اقتصادية صعبة أكثر مما يعانيه غيرهم من الطوائف الأخرى ، و10% فقط من أبناءهم يكملون الثانوية العامة (البحروت) ، ويقل دخل الحريديم بمقدار 47% عن دخل غير الحريديم (1).

كما يعانون تهميشاً في التمثيل السياسي والتمثيل الثقافي واحتقار ثقافتهم الشرقية من قبل اليهود الأوربيين ، وهذا أدى إلى شعورهم بالاحتقار والاضطهاد والمهانة والغربة والإحباط ، مما يجعلهم مادة مناسبة في الضغط على الكيان الصهيوني في حال استفاد العرب من حالة التمييز والتهميش التي يعيشها يهود الشرق عامة واليهود العرب خاصة داخل الكيان الصهيوني (2) .

وتجدر الإشارة إلى أن هجرة اليهود الشرقيين خارج الكيان الصهيوني ، ينبغي أن تكون من الأمور الأساسية التي يجب التركيز عليها لهزيمة الصهيونية ، حيث تشير الإحصائيات إن نصف مليون إسرائيلي يمتلكون جوازات سفر أمريكية ، والذين لا يمتلكون جوازات سفر هم في طريقهم للحصول عليها لغرض الهجرة ، ويتم ذلك بمساعدة بعض المنظمات المعادية للصهيونية (3) .

ويرى بعض الباحثين أن هذه العملية لا تتم إلا وفق شروط العرب معينون بها أكثر من غيرهم ، وتتكون من تحسين أوضاع اليهود العرب المهاجرين ، وإتاحة الفرصة لكل يهودي عربي يرغب بالعودة إلى موطنه الأصلي ، وسن القوانين العربية التي تتيح لليهود العودة إلى بلدانهم الأصلية ، ومساعدة المنظمات المعادية للصهيونية لتبني ترحيل اليهود الشرقيين من فلسطين إلى الدول العربية وباقي دول العالم ، ما لم يمانع الكيان الصهيوني (4) .

ولا نعتقد بأن الكيان الصهيوني يمكنه أن يوافق على أمر كهذا في كل الأحوال ، إلا إذا شعر أن ذلك سيمنحه التعويض المادي عن رحيل اليهود إلى مواطنهم الأصلية ، فهو يربط حق اللاجئين الفلسطينيين منذ 1948م بالعودة إلى فلسطين ، بدفع الدول العربية تعويضات لليهود العرب الذين

¹ - بريدنا شترون ، وماتير كراوس ، المجتمع الحريدي في إسرائيل (مدار) ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، نشر على موقع المركز بتاريخ 2016/9/20م ، www.madarcntr.org.

² - أنور زيناتي ، اليهود العرب في إسرائيل ، ص148.

³ - المرجع نفسه ، ص. 185.

⁴ - المرجع نفسه ، ص 186.

هاجروا إلى فلسطين عام 1948م بحجة أنهم تركوا أموالهم ورحلوا دون أخذها معهم ، كما يزعم الكيان الصهيوني ، وهذه الرؤية من الناحية الموضوعية والواقعية تصدم بعدد من الموانع الموضوعية المتمثلة في العوامل الآتية

1- أن نسبة اليهود العرب قليلة ناهيك عن انقطاعهم عن بلدانهم العربية منذ 1948م ، فمعظمهم فقد صلته الثقافية بالتراث العربي . وسيضاعف ذلك من مشكلات البلدان العربية ، وربما يحيي ذلك شعور اليهود العرب في البلدان العربية إلى تجربة الهجرة إلى فلسطين .

2- أن ذلك يمكن أن يشكل عملية ضغط جديدة لتوسيع دائرة المشروع الصهيوني في العالم العربي والإسلامي ، فإن كان العرب يريدون سحب الصهاينة من فلسطين فإن بعض الدول الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط لا تريد عودة اليهود بعد رحيلهم عن بلدانهم .

ويبقى أنه مهما بلغت البنية الداخلية من التصدع إلا أنها لا تشكل خطراً حقيقياً على الكيان الصهيوني ، لكنها تشكل مناحاً تهديداً إذا ما أحسن الطرف الآخر العرب استغلال تلك التناقضات الداخلية ، فقد أشار شمعون بيريز رئيس الكيان الصهيوني في مقابلة على قناة الـ BBC عام 2011م ، أعادة القناة بثها في 2016/10/3م ، يشير أن الخطر الذي يهدد إسرائيل هو الإرهاب ، وإيران ، وأنه لا خطر على إسرائيل مما يحدث في سوريا أو الوطن العربي من تغيرات سياسية تحت مسمى الربيع العربي ، لأن ما يحدث من تغيرات في الوطن العربي يجعل إسرائيل في مأمن من أي فعل عربي يمكنه التأثير عليها على المدى القريب .

وقد جاء التقرير السنوي الذي يصدره معهد سياسة الشعب اليهودي موافقاً لوجهة نظر بيريز ، ويلخص التحديات التي تواجه إسرائيل في النقاط الآتية :

1- تطور الملف النووي الإيراني وعدم امتثال إيران للاتفاق النووي مع الوكالة الدولية للطاقة الذرية .

2- تدهور الجبهة الشمالية مع حزب الله وجنوب لبنان .

3- المقاومة الفلسطينية .

4- التوتر المستمر في العلاقات الخارجية مع الحليف الاستراتيجي الولايات المتحدة الأمريكية .

5- استمرار تراجع مكانة الولايات المتحدة على الصعيد الدولي للقيام بدور مركزي في الشرق الأوسط .

6- ضعف الجهاز الفلسطيني المتعاون مع إسرائيل في عملية السلام .

7- حركة المقاطعة الدولية لإسرائيل (B D S)⁽¹⁾ .

3/3/3 : مآلات الهوية اليهودية وسيناريوهات النهاية المحتملة : يمضي العرب أنفسهم بسيناريوهات عديدة حول نهاية الكيان الصهيوني ، دون الخوض العميق في تناقضات المجتمع الصهيوني في فلسطين وخارجها ، ويتعامل الصهاينة مع هذه السيناريوهات من منظور يساعدهم على تطوير أدوات الصراع ومعالجة مكامن الضعف لديهم ، حيث تشير أحدث التقارير الصادرة عن دوائر البحث الاستراتيجي الصهيوني في فلسطين إلى أهمية التركيز الإسرائيلي على عدم انجرار الكيان الصهيوني وراء خطة حل الدولتين التي يمكنها أن تخلق واقع ثنائي القومية اليهودية والعربية ، لأنها كما يتصورون سيخلف أكثر من 161 مستوطنة (يهودا والسامرة) تضم 400 ألف مستوطن داخل مليونين من الفلسطينيين في الضفة الغربية وهذا الواقع سيخلق صعوبة في ترسيم حدود إسرائيل الشرقية بشكل يضمن هوية إسرائيل اليهودية ذي الأغلبية المطلقة ، بالإضافة إلى خوفهم من النشاط المتنامي بين الجماعات اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة الذي أدى في الفترات الأخيرة إلى جمود مستوى تبرعات اليهود الأمريكيين لإسرائيل في السنوات الأخيرة باتجاه الابتعاد عن إسرائيل طالما تتنامى التوجهات اليمينية المنطرفة في إسرائيل⁽²⁾ في الوقت الذي يبني العرب نظرياتهم حول نهاية إسرائيل على الأفكار العربية التي تسعى نحو تحقيق فكرة النهاية الإسرائيلية ، والتي تقوم على فكرة الكيان المزروع في جسد الأمة العربية الذي عجز أن يتحول إلى دولة سلمية ، وفكرة المعونات الاقتصادية الأمريكية للكيان الصهيوني التي ستنتهي يوماً فتنتهي إسرائيل ، وفكرة وهم القوة الإسرائيلية النووية التي في حال استخدام الكيان الصهيوني لها ستؤدي بالطرفين

¹ - ينظر : برهوم جراسي ، التحديات الراهنة التي تواجه إسرائيل ، التقرير السنوي لمعهد سياسة الشعب اليهودي 2016م ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار) ، 2016/9/20م ، ص37.

² - المرجع نفسه ، ص55-59.

الإسرائيلي والعربي إلى النهاية⁽¹⁾ ومعظم هذه الأفكار مبنية على وجهات نظر يضعها اليهود أنفسهم بأن إسرائيل تعيش في حالة عزلة غير مسبوقة تهدد بزوالها عن طريق ذوبان الهويات القومية في الهويات العالمية الناتجة عن سوق عربية إسرائيلية مشتركة ، وأخرى ترى بأن " موت العم الأمريكي " كما يقول بوسي يلين في إشارة إلى نهاية الدعم الأمريكي للكيان الصهيوني⁽²⁾ وبعيداً عن النظريات العربية المتفائلة بنهاية إسرائيل نرى أن حسن استغلال ظاهرة التمييز العنصري الصهيوني بين مستوطنيه هو الطريق العربي الأمثل لدعم الموقف العربي ضد الكيان الصهيوني ويتوقف على :

1- هناك حالة من التمييز ضد يهود الشرق عامة ويهود أثيوبيا والبلاد العربية خاصة ، إذ ينظر إليهم بوصفهم لاجئين لا مواطنين ، يقول الكاتب اليهودي سامي ميخائيل " كل يهودي قدم إلى إسرائيل هو بمثابة لاجئٍ وقليلون هم الذين جاءوا بدافع المحبة لإسرائيل "⁽³⁾ .

2- هناك تمايز اجتماعي وتفاوت طبقي بين يهود الغرب ويهود الشرق ينبغي الوقوف العربي عليه واستغلاله الاستغلال الأمثل .

النتائج والتوصيات والمقترحات

1- إن الهوية اليهودية غير المتجانسة داخل الكيان الصهيوني وخارجه لدى يهود الشتات يمكن أن تمدنا بمادة خصبة من التناقضات الداخلية ينبغي توظيفها والعمل عليها لإضعاف الكيان الصهيوني وتقويض نفوذه الاقتصادي والسياسي والدبلوماسي الدولي .

2- هناك أزمة هوية حقيقية داخل الكيان الصهيوني يحاول الخروج منها بطرح الهوية اليهودية غير المتجانسة في مقدمة اهتماماته السياسية للحصول على مزيد من دعم اليهود في الخارج ، وعرقلة السلام مع الفلسطينيين باشتراطه اعترافاً عربياً بيهودية الكيان الصهيوني كشرط لاستمرار مفاوضات

¹ - ينظر : محمد النابلسي ، نهاية إسرائيل واستمرار لعبة الأمم ، المركز العربي للدراسات المستقبلية ، www.agmostakblaties.com .

² - ينظر : محمد النابلسي ، نهاية إسرائيل واستمرار لعبة الأمم ، المركز العربي للدراسات المستقبلية ، www.agmostakblaties.com .

³ - أنور زيناتي ، اليهود العرب في إسرائيل ، ص182 .

السلام ، بهدف تفويض خطة أو مشروع حل الدولتين ، والاستمرار في الاستيطان وبناء مشروعاته الجديدة في الضفة الغربية مستغلاً الدعم الأمريكي ، والأوضاع العربية المتردية .

3- لا يوجد توظيف عملي عربي رسمي أو شعبي لتناقضات الداخل الصهيوني ، ولا توجد نظرية عربية عملية خاصة في هذا الموضوع ، وما هو موجود عبارة عن نظريات وفرضيات مبنية على دراسات إسرائيلية قام بها أساتذة وساسة صهاينة هدفها توجيه الرأي العام داخل الكيان الصهيوني لإعادة النظر في بعض سياسته الداخلية بهدف تحصينه من جهة ، وتوجيه الدراسات العربية وصرافها عن ابتداع منهجية خاصة بها فيما يتعلق بدراسة الشأن الصهيوني ومشكلاته الداخلية ، فينقادون بتبعية المنهجية الصهيونية أو المنهجية الغربية .

4- إعادة الاعتبار للاتجاه القومي العربي ، مع عدم إهمال الاتجاهات الأخرى في التصدي العملي ، والبحث الدقيق عن مكامن القوة والضعف في التركيبة الداخلية للكيان الصهيوني ، وابتكار الوسائل والأساليب المناسبة في لاستغلال مواقع الضعف والعمل على زيادة حالة الضعف ، ومواجهة عوامل القوة بجهد مضاعف للحد منها ، ومنها خلق رأسمال عربي إسلامي يعمل على تغذية النزعات العنصرية وتبني الأقليات المضطهدة دولياً وتحويلهم إلى ورقة ضغط دولية على الكيان الصهيوني بهدف كسب تأييد الرأي العام الدولي للقضايا العربية وعلى رأسها قضية فلسطين .

5- لا توجد قاعدة بيانات إحصائية عربية دقيقة عن الأعداد الحقيقية لليهود في العالم ، وفي الكيان الصهيوني عن القوى المعارضة للصهيونية ، أو تلك التي تتعرض للتمييز العنصري من قبل يهود أوروبا ، لقياس فاعلية توظيف هذه القوى عربياً ضد الكيان الصهيوني على المستوى الداخلي والخارجي

6- مهما أمتك الكيان الصهيوني من أسباب القوة المادية والعسكرية إلا أنه يقف على قاعدة هشة تسندها جماعات الضغط واللوبي اليهودي في أوروبا وأمريكا ، وأن العمل الفلسطيني والعربي داخليا وخارجيا و على مختلف الصعد كفيل بتفويضه وإضعافه على المستويين الإقليمي والدولي .

7- تقترح الدراسة فتح خطوط اتصال عربية مع الحركات والمنظمات والأحزاب المناهضة للصهيونية كحركة ناطوري كرتاه ، والمجموعة الديمقراطية الشرقية (هيكشت هيروقراطيت

همزراحم) ، وحركة القدس الشرقية الديمقراطية ، والحزب الشيوعي الإسرائيلي (راكاح) ، لتكوين جبهة دولية عريضة لفصح التمييز العنصري للكيان الصهيوني ضد اليهود والفلسطينيين ، وإبراز معاناة الشارع الإسرائيلي جراء سياسة التمييز العنصري وفشل نظرية الدمج القسري للأقليات العرقية والأثنية ، وإرغام المهاجرين على إتباع النموذج الإسرائيلي الموحد للمجتمع على الطريقة الأشكنازية الذي يفرضه الكيان الصهيوني بعد أن سلب يهود الشرق لغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم ، وإبراز العنف والإرهاب ضد الشعب الفلسطيني وتوضيح الآثار السلبية لهذه السياسة .

8- فتح مكاتب عربية في الدول الغربية وغير الغربية التي يتواجد بها اليهود المعتدلين غير الصهاينة المعادين للكيان الصهيوني ، وإخراجهم من حالة العزلة والتخوف من العرب إلى حالة التعاون ضد الصهيونية في المحافل الدولية .

9- إنشاء قنوات فضائية ناطقة بالعبرية والانجليزية والروسية ولكل اللغات التي يتحدث بها اليهود في فلسطين وخارجها لمخاطبة اليهود وبيان خطر الصهيونية عليهم وعلى العالم .

10- تكوين شراكة رأسمالية عربية مع مؤسسات النقد الدولية والأوربية والأمريكية تكون بمثابة مركز ضغط دولية على الكيان الصهيوني ، ولوبي عربي يخدم القضايا المصرية للأمم العربية والإسلامية وليس للمصالح الخاصة كما هو حال الرأسمال العربي العامل في أوروبا وأمريكا اليوم ، وينبغي أن لا يكون وفق الأطر الدبلوماسية والسياسية ، وإنما عن طريق خلق الشراكة الحقيقية بين الرأسمال العربي العامل في أمريكا وأوروبا بأسواق الأسهم التجارية ، وأبناء الجاليات العربية المقيمين في هذه الدول ، بحيث تكون لوبي ضغط عربي على مراكز القرار الغربية والأمريكية مع الأيام .

11- زيادة الفاعلية بين أوساط الجاليات العربية في أوروبا وأمريكا ودفعهم إلى النشاط السياسي لكسب التأييد للقضايا العربية بين أوساط مؤسسات الحكم والبرلمانات الأوربية والأمريكية وأهمها القضية الفلسطينية .

12- شكلت التغيرات السياسية في الوطن العربي منذ 2011م وحتى الآن تأثيراً سلبياً على الجانب العربي في الصراع العربي الصهيوني أضعف من قوة العرب في المواجهة لصالح الكيان الصهيوني

، حيث ضعفت الجبهة العربية المعارضة لإسرائيل بضعف الحاضنة العربية للقضية الفلسطينية نتيجة انشغال الدول العربية إما بشأنها الداخلي ، أو رؤية بعض الدول العربية أن لها مصالح مشتركة مع إسرائيل ، وفتور التأييد العربي لقيام الدولة الفلسطينية . وفي الوقت ذاته يجعل التهديد النووي الإسرائيلي للوطن العربي ضرباً من المحال ؛ لأن صغر مساحة فلسطين يجعل من إمكانية استخدام إسرائيل للسلاح النووي ذو تأثير مزدوج على العرب واليهود في فلسطين في الوقت ذاته ، كما أن إسرائيل تدرك أنه في حال تهورت واستخدمت أسلحتها النووية لن تكون في مأمن من غضب شعبي عربي يمكن أن يحوها من الخارطة ، وحينها لن يجدي السلاح النووي رغم ما سيدخله من ضرر في العواصم العربية ، ولا الدعم الأمريكي المحتمل من واشنطن وبعض العواصم الأوروبية .

13- توصي هذا الدراسة أطر القرار السياسي العربي باستحداث الأنظمة والقوانين واللوائح العربية التي تحرم وتجرم التطبيع مع الكيان الصهيوني ، واتخاذ الإجراءات الرادعة في الجامعة لكل من يطبع علناً أو سراً مع الكيان الصهيوني .

14- تبني برنامجاً إعلامياً عربياً ناطقاً بالإنجليزية لمخاطبة الشعوب الغربية لبيان خطورة المشروع الصهيوني الاستيطاني الإحلالي على الفلسطينيين والعرب والعالم بأسره .

15- دعوة الجامعة العربية لتبني مؤتمر دولي يعقد في أوروبا لفضح المشروع الصهيوني في العالم العربي والأجنبي وبيان مخاطره على اليهود وغير اليهود .

المصادر والمراجع

¹ - الفراهيدي : الخليل بن أحمد ، العين ، تـ/ مصيري المخزومي وإبراهيم السامرائي ، مكتبة الهلال ، الرياض ، د.ت .

² - الفيروز أبادي : محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، تـ/ نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 2005م .

³ - عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، 1999م ، القاهرة .

⁴ - ابن منظور : محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، 1993م .

⁵ - أيوب الكفوري : الكليات ، تـ/ عدنان درويش ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، د.ت.

⁶ - مصطفى إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، القاهرة ، د.ت.

⁷ - الجرجاني : علي بن محمد ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1403هـ .

- 8- رشاد الشامي ، إشكالية اليهودية في إسرائيل ، عالم المعرفة ، العدد(224) ، الكويت ، 1997م .
- 9- أمين معلوف ، الهويات القاتلة ، ترجمة نهلة بيضون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1993م .
- 10- غازي السعدي : الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود ، مؤسسة الأهرام للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1998م.
- 11- صلاح الخالدي : الشخصية اليهودية ، دار القلم ، دمشق ، 1998م .
- 12- فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين في العصر الإسلامي الوسيط ، دار الشروق ، عمان ، 1999م.
- 13- محمد يونس هاشم ، الدين والسياسة والنبوة بين الأساطير الصهيونية والشرائع السماوية ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، 2010م .
- 14- الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، www. Alkashf.net .
- 15- عبد الغني راجح ، اليهودية بين ظنية الدليل ومادية التأصيل ، دار الأهرام ، القاهرة ، 1990م.
- 16- ابن خلدون ، المقدمة ، دار صادر ، بيروت ، 200م .
- 17- محسن صالح ، فلسطين دراسات منهجية في القضية الفلسطينية ، مركز الإعلام العربي ، القاهرة ، 2003م.
- 18- ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، 1995م .
- 19- محمود شاكر ، موسوعة تاريخ اليهود ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، 2002م .
- 20- عبد الوهاب المسيري ، الأيدولوجيا الصهيونية ، عالم المعرفة ، العدد(65) ، الكويت ، 1982م .
- 21- عبد الوهاب المسيري ، الأيدولوجيا الصهيونية ، عالم المعرفة ، العدد (61) ، الكويت ، 1983م .
- 22- المسيري ، مدخل إلى دراسة الصراع العرب الإسرائيلي.
- 23- أحمد تهامي سلطان ، الخديعة الكبرى مؤامرات الصهيونية ، دار ابن سينا ، القاهرة ، 1991م.
- 24- ريجينا الشريف ، الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي ، ترجمة أحمد عبد الله عبد العزيز ، عالم المعرفة ، العدد (43) ، الكويت ، ديسمبر ، 1985م .
- 25- أمين عبد الله محمود ، مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، عالم المعرفة ، العدد (74) ، الكويت ، فبراير ، 1984م.
- 26- محمد المساح ، الصهيونية المسيحية ، دار النفائس ، بيروت ، 2004م .
- 27- روجيه جارودي ، إسرائيل بين اليهودية والصهيونية ، ترجمة حسين حيدر ، دار التضامن ، بيروت ، 1990م.
- 28- رشاد الشامي ، القوى الدينية في إسرائيل ، عالم المعرفة ، العدد (186) ، الكويت .
- (، المجلد الثاني ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الدوحة ، 2014م .
- 29- أنطوان شلحت ، المشهد السياسي الإسرائيلي الحزبي الداخلي ، تقرير المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار) السنوي لعام 2016م
- 30- حسام الدين علي مجيد ، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر ، المستقبل العربي ، العدد(378) ، أغسطس ، 2010م .
- 31- عبد الإله بلقزيز ، العروبة كمعطى حضاري ، المستقبل العربي ، العدد(379) ، .، سبتمبر 2010م .

- 32- الأسطورة توثيق حضاري ، تأليف قسم الدراسات والبحوث ، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ، مملكة البحرين ، دار كيوان للطباعة والنشر ، دمشق ، 2009م.
- 33- ظفر الإسلام خان ، التلمود تاريخه وتعاليمه ، دار النفائس ، بيروت ، 2002م .
- 34- عبد الغني عماد ، سيبيولوجيا الهوية : جذليات الوعي والتفكيك وإعادة البناء ، المستقبل العربي ، العدد (457) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مارس 2017م.
- 35- محمد يونس هاشم ، الدين والنبوة والسياسة بين الأساطير الصهيونية والشرائع السماوية ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، 2020م .
- 36- فاروق فوزي ، الوسيط في تاريخ فلسطين في العصر الإسلامي الوسيط .
- 37- عبد الوهاب المسيري ، التجانس اليهودي والشخصية اليهودية ، منتدى الوحدة العربية ، القاهرة ، 2003م.
- 38- أرثر كستلر ، القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم ، ترجمة أحمد نجيب هاشم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1991م.
- 39- فاضل الربيعي ، فلسطين المتخيلة أرض التوراة في اليمن القديم ، دار الفكر ، دمشق ، 2008م ، 320/2. نقلاً عن : ماهر الشريف ، تاريخ فلسطين القديم في الكتابات العربية قراءة في الإشكاليات ، مجلة الدراسات الفلسطينية ، العدد (99) ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ، صيف ، 2014م .
- 40- أنور محمد زبنتي ، يهود البلاد العربية ، المستقبل العربي ، العدد (433) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، مارس ، 2015م .
- 41- رشاد الشامي ، الشخصية اليهودية والروح العدوانية ، عالم المعرفة ، العدد(102) ، الكويت ، 1986م .
- 42- النابلسي : محمد أحمد ، المجتمع الإسرائيلي ، www.agmostakblaties.com
- 43- النابلسي ، النفس المغلوبة ، المركز العربي للدراسات المستقبلية ، www.agmostakblaties.com.
- 44- جمال زهران ، منهج قياس قوة الدول واحتمالات تطور الصراع العربي الإسرائيلي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2006م .
- 45- حاييم مالكا ، الديمغرافيا السياسية في إسرائيل مستقبل الشراكة الأمريكية الإسرائيلية ، مجلة عمران للعلوم الإنسانية ، العدد (80) ، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات ، الدوحة ، ربيع 2014م.
- 46- امطامش شحاته ، تحليل حركة الاحتجاجات الإسرائيلية من منظور اقتصادي سياسي ، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات ، الدوحة ، 2015م .
- 47- تقارير ووثائق نشرها المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، رام الله ، بتاريخ 2016/9/20م.
- 48- صالح النعماني ، نفقات الأمن الإسرائيلي في ظل الثورات العربية ، المركز العربي لدراسة السياسات ، الدوحة ، يوليو 2011م .
- 49- يوسف كرباح ، الديمغرافيا والصراعات في إسرائيل ، مجلة عمران للعلوم السياسية ، العدد (80) ، المجلد الثاني ، الدوحة ، 2014م.

- 50- يشيعا هليمان ، الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل ، ترجمة محمد محمود أبو غدير ، دار رؤية للطباعة والنشر القاهرة ، 2013م .
- 51- حافظ عمر ، سوسيولوجيا المواطنة وعلم تربية المواطنين ، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية ، العدد (23-24) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، خريف ، 2013م .
- 52- سارا روي ، إسرائيل شعب لا شعوري ، المستقبل العربي ، العدد (339) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مايو 2007م .
- 53- تحسين الحلبي صورة المقاومة في الإعلام الإسرائيلي ، شؤون الأوسط ، العدد (127) ، مركز الدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، 2007م .
- 54- محمد أحمد النابلسي ، يهود يكرهون أنفسهم ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، صحيفة مدار ، 2016/12/1م .
- 55- أنطوان شلحت ، المشهد السياسي الحزبي الإسرائيلي الداخلي ، التقرير الاستراتيجي 2016م ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، ديسمبر 2016م .
- 56- تحسين الحلبي ، صورة المقاومة في الإعلام الصهيوني ، شؤون الأوسط ، العدد (127) ، مركز الدراسات الاستراتيجية ، بيروت ، خريف ، 2007م .
- 57- برهوم جراسي ، التكاثر السكاني في إسرائيل ، مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، نشر على موقع المركز بتاريخ 2016/9/20م ، www.madarcenter.org
- 58- بريديا شترو ، ومائير كراوس ، المجتمع الحريدي في إسرائيل (مدار) ، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية ، نشر على موقع المركز بتاريخ 2016/9/20م ، www.madarcenter.org
- 59- محمد النابلسي ، نهاية إسرائيل واستمرار لعبة الأمم ، المركز العربي للدراسات المستقبلية ، www.agmostakblaties.com .

الحركة النسوية الغربية من موجتها الأولى الى العالمية وتأثيرها على نظام الأسرة

بدر سيف محمد سالم

باحث دكتوراه - جامعة محمد الخامس - المغرب

badrsalem66@gmail.com

الملخص

بداية أي عمل في أي مرحلة يكون مجرد نسمة فكرية إلى أن تصبح نسمة بمقدار البذل والعطاء والاجتهاد فيه ، فهذا هو حال الحركة النسوية في الغرب في الدفاع عن صورة المرأة التي لم تكن في يوم من الأيام إلا مجرد ألم وأناة مكتومة ، في حال أنها فئة مقهورة ومغلوبة على أمرها ، نتيجة الصورة السلبية التي رسمها الفكر اليهودي المسيحي - من أن المرأة أصل الخطيئة - بالإضافة إلى صورة المرأة في أعمال الفلاسفة والمفكرين الغربيين .

ورويدا رويدا حتى سطم نور أحلامها أمام أعينها ، هو ذلك النور والشعور بالحرية والانقلاب والثورة على من غلب أمرها ، تطالب بأدنى حقوقها كفرد له كيانه ووجوده في المجتمع ، ولكن سرعان ما تحولت هذه المطالبات إلى صراع وعداء مع الرجل والدين والأرض ، تتحدى فيها كل شيء يقف أمامها ، ولكن على سبيل من ؟ على سبيل ذاتها ودينها واسرتها ومنزلها ، تلك هي الحركة النسوية في الغرب، التي تشكلت عبر مسيرات تاريخية ، بدءاً من الثورة الفرنسية باعتبارها منطلقاً للصراع من أجل حقوق النساء ، تليها الثورات في أوروبا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي .

وتحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على موجات الحركة النسوية في الغرب وأهم التيارات التي تأثر فيه الفكر النسوي على مدى مسيرته عبر القرون الماضية ، ووصولاً إلى وضعه الراهن ، ومدى التأثير السلبي والمباشر للفكر النسوي على منظومة الأسرة .

8

Article Summary:

The beginning of any work at any stage is a mere intellectual soul to become a breeze by giving and diligence in it, this is the case of feminism in the West in the defense of the image of women who were in one day only the pain and the choked, , as a result of the negative image of Jewish-Christian thought - that women are the origin of sin - as well as the image of women in the work of Western philosophers and thinkers.

And gradually brighten the light of her dreams in front of her eyes, it is that light and a sense of freedom, revolution over those who prevailed, but these claims quickly turned into conflict and hostility with men, religion and land, defying everything that stands before it, but for whom? For her own sake, her religion, her family and her home, that is the feminist movement in the West, formed through historic marches, started from the French Revolution as the starting point for the struggle for women's rights, followed by revolutions in Europe during the first half of the nineteenth century.

This study attempts to shed light on the waves of feminism in the West and the most important trends in which feminist thought influenced the course of his career over the past centuries and the current situation and the negative and direct impact of feminist thought on the family system.

تمهيد

منذ البدايات الأولى للحياة البشرية على كوكب الأرض ، تقاسم الرجل والمرأة أعباء الحياة ، ومع تطور المنظومة الإنسانية من مرحلة الأسرة إلى مرحلة المجتمع تنامي الدور المنوط بكل من الرجل والمرأة ، غير أن الهيمنة الذكورية ، أو " الثقافة الذكورية " كما أطلق عليها الدكتور عبد الله الغدامي ، ذهبت إلى وأد الكثير من حقوق المرأة ، لا سيما في ظل سلطة مطلقة للرجل إبتداء من الأسرة وصولاً إلى أعلى الهرم السياسي ، مروراً بكل مناحي الحياة الإجتماعية والإدارية .

ومع أن التشريعات السماوية كانت تواكب التطور البشري في مناهج الإجتماعي – على وجه الخصوص – الأمر الذي جعل هذه التشريعات تمنح المرأة الكثير من الحقوق ، إلا أن ذلك كان مقتصرأ – في الغالب – على مراحل وجود الأنبياء ، ثم يعود الأمر كما كان من قبل .

ونظراً لاستمرارية الثقافة الذكورية ، لم تستطع المرأة الوقوف في مواجهتها والمطالبة بحقوقها ، فنجد أن أول من نادى بحقوق المرأة كان الكاتب الفرنسي كريستان دو بيزان في كتابه " مدينة السيدات 1405" ، الذي وقف في وجه جبروت الكنيسة والرهبان وآراءهم التي كانت دوماً ما تصب في تحقير المرأة والحط من مكانتها ، بل والتعامل معها ككائن " نجس " أحياناً ، ثم تبعه الكثير من الكتاب أمثال ماري دو كروناني " المساواة بين الرجل والمرأة 1622 " ، ثم أوليمب دو كوج " الإعلان بحقوق المرأة والمواطنة 1791 " ، إلى صدور كتاب الإنجليزية وولستو نيكرين " الدفاع عن حقوق المرأة 1792 " والذي يعد النواة للحركة النسوية العالمية .

وقد شاع في الأوساط الثقافية والفكرية مصطلح (fiminism) ، الذي يعرفه معجم أوكسفورد بأنه " الاعتراف بأن للمرأة حقوقاً وفرص متساوية للرجل في مختلف مستويات الحياة العلمية والعملية " ، غير أن الكاتبة والناشطة النسوية الكندية لوبز كوبان ذهبت إلى منحى أبعد من ذلك الذي تناوله معجم أوكسفورد ، حيث عرفت هذا المصطلح بأنه " انتزاع وعي فردي بداية ثم جمعي ، متبوع بثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية محددة " .

ويلاحظ من خلال المسار الزمني للفكرة والمتعاملين معها ، التطور المتلاحق والسريع لهذا المفهوم ابتداء من كتابات متناثرة في بدايات القرن الخامس الميلادي ، إلى حركات نسوية منظمة في دول متعددة

، وصولاً إلى العالمية ، فمن مجرد كتابات ومؤلفات إلى اتفاقيات ومعاهدات دولية وصولاً إلى قمة هرم النظام الدولي " الأمم المتحدة " ، ومن أفكار حقوقية في مجالات محددة إلى مدارس وأيدولوجيات تشمل كافة مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

هذا التطور المتسارع والتوسع الشامل يطرح الإشكالية التالية :

ما هي الحركة النسوية وما هي مساراتها التاريخية في الغرب ؟ وكيف أثرت على نظام الأسرة ؟

فالإجابة على هذه الإشكالية تم تقسيم المقال الى مطلبين ،

المطلب الاول : النسوية بواكيرها وموجتها الأولى

المطلب الثاني : الموجة الثانية والثالثة للنسوية وتياراتها

المطلب الأول

النسوية بواكيرها وموجتها الأولى

تتضح الصورة الحقيقية للنسوية في أنها حركة لها مطالب حقوقية في ظل غياب ومصادرة حقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية ، على مستوى الأسرة أو المجتمع ، بالإضافة إلى مطالبتها بالتححرر الكامل والمساواة التامة مع الرجل ، ولو على سبيل دينها ولغتها وعاداتها ونفسها ، ولما أن وجدت التلبية لحقوقها في ظل أسرتها وفي ظل كينونتها ، تطور الحال بها في وجود الإصرار والضغط إلى تنفيذ مطالبها ، وتحريرها بشكل كامل على قدم المساواة مع الرجل ، بل غدا الأمر أكبر من ذلك هو تبنيتها الصراع والعداوة والمنافسة مع الرجل ، ولكي يتضح الأمر بشكل مفصل عملت على تعريفها وتطورها .

أولاً : بواكير النسوية:

ثمة امتعاض من قبل المرأة في عصر النهضة في أوروبا ، يدل على أنها غير راضية بواقعها ، إحصار من الداخل يرغب بالانسلاخ من الكابوس الجاثم عليها ، رغبة في التحرر من واقعها الذي عانته قروناً كثيرة ، لكن دون جدوى ، إنما كانت هناك جوانب ملموسة من إسهامات فردية فقط ، دون وجود حركات جماعية نسوية تنتقد وضعها وواقعها .

تجلت هذه الإسهامات على هيئة نسوية ، حيث ظهرت كاتبات وأديبات دافعن عن النظرة الدونية للمرأة على هيئة كتابات ، أمثال : جين أنجر عن قضية الإشكالية النسوية تحت عنوان " حماية للمرأة (1580م) ، قدمت رؤية جديدة لسفر التكوين وتقدم فيه نقاوة وأفضلية حواء على آدم ، بالإضافة إلى ريتشيل سبيت وإميليا باسانولانار و استرسويرنام ومارجريت فيل فوكس وسارة فيج إيجرتون ، جل كاتبتنهن في القرن السابع عشر ، طرحن تفسيرات جديدة للإصحاحات ، تقدمت في فحواها إلى أن مسؤولية الخطأ يقع على عاتقي آدم وحواء في طاعتها لإبليس في ارتكاب الخطيئة ، وكان على آدم ان يرفضها ويعنفها ، وأن خطيئة آدم أعظم منها ، لأن حواء خفف عنها العقاب ، بأن جعلت أمًا للبشر .

وتوجد هناك تساؤلات عن وضع المرأة من بعض الفلاسفة في القرن الثامن عشر ، عن سبب تدني وضعها وأنها يمكن في تصوره أن تكون إنساناً كاملاً ، كما فعل الموسوعيون الفرنسيون أمثال دنسي ديدروا ، وأدريان هيلفسيوس الذي شكك كتابه " في الإنسان : ملكاته وتربيته " في الحتمية البيولوجية حين فسر سبب طيش النساء هو سوء التربية ، وليس إلى دونية فطرية ، وهولباخ ، رأى أن وضع النساء شكل من أشكال العبودية ويجب القضاء عليه ¹ .

"كما نادى الإيطالي كريستين بيزان في القرن الخامس عشر بالإنسانية الكاملة للنساء ، ودافعت عن قابلية المرأة للفضيلة ضد الحط من شأن النساء الذي عبر عنه كل من القساوسة والشعراء وذلك في كتابها (مدينة السيدات) ² ، وقبل ذلك في القرن الثاني عشر صورت الراهبة الألمانية هيلدجارد دي بنجن في كتاباتها الكنيسة كأم ، أصرت على أن وحدة العناصر الذكورية والأنثوية في الكون والحياة في تضاد مع التفكير الأبوي الثنائي والتراتبى السائد في عصرها ³ .

عكست نظرة الواقع على المرأة في كثير من الكتابات كما أشرت بذلك سابقاً ، وهي بطبيعة الحال ردت فعل لواقعها المتدني ، والاستعباد الذي لاقته ، نتيجة للخلفية التاريخية المتجذرة في الفكر الغربي حسب نظرة الدين وكتابات الفلاسفة .

¹ - د . يمني طريف الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون طبعة ، 2014 م ، ص : 17

² - د : أميمة أبو بكر : النسوية والدراسات الدينية ، ترجمة : رندة أبو بكر ، مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ط1 ، 2012م ، ص :

18

³ - أميمة أبو بكر : م ، س ، ص : 18

وحسبنا هنا إيراد بعض من أقوال فلاسفة الغرب في النظرة الدونية للمرأة كما جاء في كتبهم ، فهذا الفيلسوف اليوناني الشهير افلاطون صاحب كتاب " الجمهورية " يحقر من شأن المرأة ويضعها مع الأطفال والحيوانات والمرضى والضعاف ومع غير الناضجين في مقولة واحدة ، ويؤكد على أنهم أدنى في العقل والصفة عامة من الرجال ، ولا يصلح كنماذج للشبان أكثر من المجانين والحرفيين والعبيد¹ . وارسطو يقول عنها " إن المرأة مرأة لنقص فيها ، وعليها أن تلزم بيتها كتابعة لزوجها"²، ويعتبر الأنوثة تشوها وأن علاقة الذكر بالأنثى هي بطبيعتها علاقة الأعلى بالأدنى – الحاكم بالمحكوم³ .

وجان جاك روسو التي تمثل فلسفاته جوهر الحضارة الغربية الذكورية ، يرى أن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل ، وذلك في غرضين أساسيين هما : الغرض الجنسي ، وغرض الإنجاب ، أما الرجل يتحدد في قدرته العقلية اللامحدودة ، ومن ثم كانت المرأة ناقصة وعاجزة عن التعلم والتفكير ، ولذلك لابد من خضوعها للرجل العقلاني الذي يمثل مصدر الخير، ومن هنا على المرأة أن تسعد الرجل وذلك بخضوعها لنظام تربوي صارم ، حتى تحقق هذه الغاية من وجودها ، هذا النظام يقوم على الخضوع الكلي (الجسدي والعقلي) للرجل⁴ .

وحتى العلوم التجريبية انضمت إلى القول بدونية المرأة وخصوصاً بالنظر إلى الجانب البيولوجي والنفسي " بالإضافة إلى ظهور علم قياس حجم الجمجمة والمخ في القرن التاسع عشر ، ولما وجدوا أن حجم جماجم النساء أصغر من جماجم الرجل ، استنتج العلماء بأن النساء أدنى من الرجال في الذكاء

¹ - سوزان موللر أوكين : النساء في الفكر السياسي الغربي ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2009 م ، ص : 38

² - سيمون دي بوفوار : الجنس الآخر ، بدون طبعة أو تاريخ نشر ، ص : 49

³ - ليندا جين شيفرد : أنثوية العلم : العلم من منظور الفلسفة النسوية ، ترجمة : يمنى الخولي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 2004م

ص : 28

⁴ - Wollstonecraft, M, A Vindication of woman, ed by charls, w, Hagelman JR New york ww, Norton , 1967 , P,33

وبالتالي أقل قدرة على التفكير ، وتحدث العلماء أن معدل خصوبة المرأة تقل بسبب المناشط العقلية كونها عبء ثقيل على الأجهزة العصبية الحساسة لديهن¹ .

هذه بعضاً من مواقف الفلاسفة والمفكرين الغربيين عن المرأة ودونيتها ، والتي جعلت المرأة تعاني منها الى فترة قريبة ، حتى تحررت منها ، وأصبحت منافسة للرجل في كل جوانب الحياة القانونية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية ، وأصبح لها الدور الريادي في الأسرة بفعل الحداثة وخلفياته الفكرية والفلسفية المستسفاة من العلمانية والمادية والعقلانية والأنسانية .

وبالرجوع الى عصر النهضة وباكورة ظهور النسوية نجد انه لم يكرس مجهوداً مؤسسياً ، كتتنظيم أو حركة نسوية تطالب بالمساواة المطلقة مع الرجل ، بل ظلت مطالبات حقوقية في إطار الأسرة فقط .

ثانياً: النسوية في موجتها الأولى :

لم تكن الداعيات في هذه المرحلة من النساء تسمى بهذا المصطلح ، إنما انشغلن بالدعوة إلى المساواة الإجتماعية والقانونية في مجتمع تحيز للذكورية على حساب الأنثوية ، ولم يعر المرأة أي اهتمام سواء على مستوى الأسرة أو المجتمع ، لها حق القرار والمصير ، ولذلك عملت هؤلاء النسوة في القرن التاسع عشر بالمطالبة بحقهن في التعليم ، وزيادة الالتحاق بالوظائف العليا في المجتمع ، وحق المرأة في الملكية الخاصة وحقوق حضانة الأطفال وحق الاقتراع .

يعد كتاب " دفاع عن المرأة " لولستونكرافت ، الذي ظهر في إنجلترا 1782م ، صريحاً وفاتحة الحركة النسوية ، دعت فيه نساء الطبقة الوسطى " البرجوازيات " إلى العقلانية وذلك بالإتجاه نحو التعليم ، لأنها كإنسان لها الحق في ذلك ، فإذا نالت قسطاً كبيراً من التعليم وصلت إلى درجة المساواة مع الرجل بكل الوجوه ، ومن ذلك الاستقلال الاقتصادي والحرية والكرامة فتصبح لديها شخصية كإنسان ، ولم تكن ماري تتطلع إلى التحرر وهجران الحياة المنزلية ، وتنادي بما هو خارج عن المألوف مثل الحق في التصويت ، وحقيقة الأمر فإن كتاب لولستونكرافت في الأساس كان " رداً على كتاب "إميل " في التربية لجان جاك روسو ، كونه جعل التربية الخلقية والنفسية والعقلية والجسدية من نصيب الذكر ، بينما تتلقى

¹ - ليندا شيفرد : أنثوية العلم ، ص: 49

صوفي " الأنثى " تربية متناقضة تهدف إلى تحجيمها وقصر وجودها على متعة وخدمة وراحة الرجل " ¹.

ومن الملاحظ عند قراءة كتبها ، تجد الأفكار التحريرية المطلقة ، وربما يعود ذلك إلى مجالستها لعدد من المفكرين الراديكاليين أمثال وليام بليك ، ووليام وردثورت ، وتوماس بين ، ووليام جودين ، وجوزيف جونسون ² ، وعلى كل فماري تعتبر الرائدة والمؤسسة للنسوية الحديثة ويحتل كتابها مكاناً بارزاً في تطورها .

بالإشارة إلى الجدل حول حضانة الأطفال ، التي أثارها كارولين نورتون في إنجلترا 1839م ، والتي انتهت لصالح المرأة في حق الحضانة ، فقد كان وضع المرأة المتزوجة في القرن التاسع عشر ما يزال مرتبطاً بملكية الرجل ، وهذا حسب قوانين إنجلترا ، أن المرأة المتزوجة أمرها تحت كيان الرجل فلا تفعل شيئاً إلا تحت جناحه وحمايته وغطائه .

كان لكارولين الدور في المطالبة بحقوق المرأة وذلك في كتاب لها في عام 1854م عنوانه " القوانين الإنجليزية الخاصة بالمرأة في القرن التاسع عشر " ³ ، يأتي ذلك متزامناً مع كتاب باربارا لي سميت بعنوان " خلاصة مختصرة لأهم القوانين المتعلقة بالمرأة في اللغة " ، قامت باربارا بحملة في عام 1856م ، للمناداة بحق المرأة المتزوجة بأن تكون لديها ذمة مالية مستقلة للتملك ، وعقد العقود ، واستقلالها في التصرف بمالها الخاص ⁴ ، انتهت تلك المطالبات في 1870م ، بقانون يسمح بامتلاك النساء الحق في التصرف بأموالهن وتوريثها .

تهيأت الظروف لإنشاء الجمعيات والمنظمات النسوية بمختلف أدبياتها وأهدافها ، كحق المرأة في التصويت والمشاركة في الحياة العامة ، وفي التعليم والعمل حين يفوتها قطار الزواج .

¹ - يمني الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، ص : 26 ، 27

² - خديجة كرار : الأسرة في الغرب ، ص : 236

³ - سارة جاميل : م . س ، ص : 46 ، 47

⁴ - الكردستاني : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، ص : 63

يبرز في هذه المرحلة بانجلترا الفيلسوف الليبرالي (جون ستيوارت مل) ، ليكون أبرز رائد نسوي من الرجال ، يدافع عن قضية المرأة ، وقد أفرد كتاباً في هذا الشأن عنوانه (استعباد النساء) ، يتحدث عنه في فصل كامل عن الحرية (الحرية) ، وعن حق المساواة الكاملة بين الرجال والنساء .

وعلى كل حققت النسوية في إنجلترا أهدافاً حقوقية للمرأة ملموسة على الأرض في عدة مجالات ، في مجال التعليم العالي والبحث العلمي ، والعمل ، كالتمريض والتدريس ، أيضاً في الجوانب المالية متمثلة بالملكية والحرية في التصرف بأموالها ، وقوانين الحضانة والطلاق .

وفي أمريكا ارتبطت الحركة النسوية التي كانت على أشدها بحركة تحرير الرق والمساواة بين البشر في الحقوق والواجبات ، التي شاركت فيها نساء من أصل أفريقي ، ومن أشهر هؤلاء سارة دوغلاس ، ولوكريشيا موت ، وسوجورنر روث¹ .

ففي 1848م ، انعقدت في أمريكا مؤتمر سينيكافولز ، وهو يعد أول مؤتمر للمرأة ، حضره 300 مشارك معظمه من النساء ، وظل يعقد سنوياً ، حتى اندلاع الحرب الأهلية في 1861م² ، دعا إلى انعقاد المؤتمر لوكريشيا موت ، وإليزابيث ستانتون وسوزان أنتوني ، وهن يعتبرن عمدة الحركة النسوية في أمريكا ، وهن أبرز المؤسسات لها ، دعت هؤلاء في هذا المؤتمر وغيره إلى حملات داعية إلى إصلاح قوانين الطلاق والملكية الخاصة بأمالك المرأة ، وحققها في التصويت³ ، وقد اشتهرت هذه الحركة بحملتها بالمطالبة بمنع الخمر كونها السبب الأساسي في المشاكل الأسرية .

وفي جانب التعليم ارتفعت الأصوات بالطالبة بحق المرأة في التعليم الشامل مع الرجل ، وظهرت أسماء من أمثال (هانا كروكر) ، والتي ناديت بان تدرس المرأة كل العلوم المختلفة ، و(فرانسيس رايت) ، التي ناديت بان من حق المرأة أن تحصل على كل ما تؤهلها لها قدراتها⁴ ، فحصلت على ذلك الحق ،

1 - خديجة كراز : الأسرة في الغرب ، ص : 331

2 - يمني الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، ص : 41

3 - سارة جاميل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 50

4 - الكرديستاني : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، ص : 69

وفتحت أبواب التعليم العالي أبوابها لها ، فكانت أول طبيبة تعمل في إنجلترا حصلت على شهادتها من أمريكا العام 1859م .

وخلاصة القول تجلت المعالم الحقيقية للمرأة في أوروبا في الموجة الأولى ، بدفع الظلم والقهر عنها ، مما دفع النسوية في مطالبتها الحقوقية من التعبير عنها في هيئة كتابات فردية إلى العمل التنظيمي على هيئة مظاهرات وضغوط على صناعات القرار في ذلك ، فكانت نواة المطالب الرئيسية في الحركة النسوية هي :

1 - المساواة في قوانين عقد الزواج والطلاق .

2 - حق رعاية الأطفال (الحضانة) .

3 - حق ملكية النساء لأموالهن وحرية التصرف فيها .

4 - حق التعليم في الجوانب الأكاديمية والمهنية والعمل فيها .

5 - المساواة السياسية في الدولة وأجهزتها .

وهكذا انطلقت النسوية في أنحاء أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، من التحرر والمساواة القانونية مع الرجل ، ليحدد المسار ويأخذ بعداً نسبياً أكبر في منتصف القرن العشرين ، من النسوية بأبعادها الحقوقية إلى الانثوية الراديكالية المتطرفة والتمركز حول الأنثى وهذا ما سوف استعرضه في المطلب الثاني .

المطلب الثاني

الموجة الثانية والثالثة للنسوية وتياراتها

سبق أن اشترت في الموجة الأولى للحركة النسوية ، في دورها في التعبير الفعلي في تغيير قوانين حقوقية لصالح المرأة والأسرة ، خدمها في ذلك تواجدها المنظم كحركة لها حريتها في التعبير ، في ظل وجود الضغوط الممارسة ضدها ، للحيلولة دون تحقيق مآربها ، ويعود ذلك إلى النظرة الدينية والفلسفية للمرأة في المجتمع ، ولكن مع مرور الوقت ومع الواقع الذي فرضته المرأة في التغيير والإصلاح في منظومة قوانين الأسرة كزوجة وامرأة لها كيانها وقيمتها في المجتمع ، تغير الحال في الحركة النسوية من حركة إصلاحية مطالبة بحقوقها إلى حركة تطالب بتغيير جذري ، وصراع مع الرجل من أجل إثبات الهوية ككيان مستقل له خصوصيته وجزئياته .

أولاً : الموجة الثانية :

عرف المصطلح الجديد للحركة ب (الفنزيم **Feminism**) وهو ما يسمى ب "حركة التمركز حول الأنثى" ، وهذه الصيغة الجديدة جاءت بعد الدعوات إلى إصلاح منظومة الأسرة ، يأتي ذلك بعد أن تمكنت الحركة النسوية من تنفيذ معظم حقوقها على الصعيد الأوروبي والأمريكي ، وكان الفضل يعود للحروب العالمية ، حيث ذهب الرجال الى الحرب ، مما أحدث عجزاً في اليد العاملة ، فسدت النساء ذلك العجز ، فشغلن اعمالهم في المصانع والمعامل ، وزاد ذلك من رصيدهن الحقوقي ، بعد أن وجدن أنفسهن يشكلن قوة وضغطاً على صناعات القرار ، فتم تلبية مطالبهم بشكل واسع ، فأصبح العمل للمرأة أمراً طبيعياً ، وفتحت الحاضنات للأطفال .

أثار ذلك ضجة عارمة على المرأة في خروجها الى العمل ، وتركها للمنزل ، مما ترتب على خروجها شقاء الأسرة ، وزيادة معدل الأحداث ، والإدمان و الانحراف بالنسبة للرجال ، ومن هنا جاءت الدعوة والمطالبة الى عودة المرأة الى منزلها ، والعودة الى مهمتها في أسرتها . فسيطر الاهتمام بالأسرة والتركيز على دعوة النساء للعودة إلى بيوتهن على الساحة السياسية والاجتماعية والإعلامية ، وأصبح العقد السادس من القرن العشرين معروفاً لدى الأمريكيين بعقد نهضة الأسرة (**Family renaissance**) وكانت هذه الدعوات بعودة المرأة إلى مهمتها الأساسية سبباً في ظهور الموجة الثانية للحركة النسوية ، بمنتصف القرن العشرين¹.

يعد كتاب سيمون دي بوفوار عن الجنس الثاني 1949م ، المرجعية الأصولية للموجة الثانية من النسوية ، إلى جانب كتاب بيتي فريدان عن الغموض الأنثوي 1963م ، تعقد كل من سيمون دي بوفوار وبيتتي فريدان مقارنات بين مكانة الأمريكيات والأوروبيات وبين الأعراق والثقافات المقهورة² ، فخضوع النساء عندها نفس خضوع الأقوام المقهورة ولا فرق بين ذلك ، الا أن أوج فترة الموجة الثانية من النسوية يرتبط عامة بصدور كتاب كيت ميليت عن السياسات الجنسية 1970م .

¹ - خديجة كرار : الأسرة في الغرب ، ص : 257

² - نيماناغيببي ، الدراسات النسائية / الجندر ، ترجمة : هالة كمال ، موسوعة النساء والثقافات الإسلامية ، دار بريل - بوسطن ، 2003م ، تمت الترجمة بتعاون مع مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، 2006م ، ص : 581

لعبت التوعية في الحركة دوراً مصيرياً في تغيير واقع المرأة ، وأدركت النساء أن قوة سلطة الرجل تكمن في مؤسسات الزواج ورعاية الأطفال والممارسات الجنسية ، ومن وراء الوعي النسائي ، خرجت أول المظاهرات في أمريكا في سبتمبر 1968م احتجاجاً على مسابقة جمال أمريكا ، وتعبيراً على قيود الحرية ، تم إلقاء فوط تنظيف الأطباق والأحذية ذات الكعوب العالية ، وحملات الصدر والمشدات¹ ، وهو رمز لانتهاء مرحلة تسخير الجسد الأنثوي لمتعة الرجل ، بالإضافة إلى بداية التحرر من قيود الخدمة المنزلية .

ولا يختلف الامر في بريطانيا ، حيث أدت الثورات الشبابية الطلابية عام 1968م المطالبة بالمزيد من الحقوق والحريات وتحقيق الذات ، إلى بروز قضايا حقوق وحريات النساء ، وبالطبع كانت جلها من صميم الحركات اليسارية الراديكالية المتشربة بالماركسية والإشتراكية ، والوجودية والفضوية ، والأفكار التحريرية والإباحية (لهربرت ماركوز) الذي جعل من مفهوم الجنس صراع الكبت والحرية والتحرير والتحرر² .

بعد هذه الثورات وبالتحديد في فبراير 1970م ، تم انعقاد أول مؤتمر وطني لتحرير الانثى في كلية راسكن بأكسفورد ، وبرغم التيارات المختلفة للحركة إلا أنها خرجت برؤية موحدة تكللت من المؤتمر بأربعة مطالب : المساواة في الاجور ، والتعليم والفرص ، وانشاء حضانات تعمل على مدار اليوم ، والحرية في استخدام وسائل منع الحمل وإياحة الإجهاض³ .

وفي فرنسا ظهرت الموجة الثانية للنسوية ، بعد الثورة الطلابية ، ويأتي ذلك بالتزامن مع الثورات الطلابية في أمريكا وبريطانيا ، ففي عام 1968م شهدت باريس انتفاضة طلابية ، مطالبين بالمزيد من الحقوق ، وكان طابعها متسم بالماركسية ، فاستغلت النساء حركة الثورات ، فأسسن حركة تحرير المرأة

¹ - سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 59، 60

² - مثنى الكرديستاني : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، ص : 66،67

³ - سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 60

MFL ، حملت طابعاً مغايراً عن الحركات الإصلاحية السابقة ، فمن نسوية إصلاحية إلى نسوية جديدة تتسم بالراديكالية¹.

كانت الريادة للموجة الثانية في فرنسا للفيلسوفة الوجودية (سيمون دي بوفوار) وكتابها " الجنس الآخر " ، والذي يدور حول فكرة أن " المرء لا يولد امرأة بل يصير كذلك " ، وهي بهذا تُعلل بأن المجتمع بثقافته ولغته هو الذي يصيغ الأنثى ، ويفرق بين الذكر والأنثى ، وليست الحتمية البيولوجية هي التي حددت هذا الوضع .

وفي نظرها يستلزم على الأنثى إثبات هويتها الحقيقية ، واستقلالها التام عن الرجل الذي يشكل قيئاً عليها ، وهذا لا يتم إلا بالتخلي عن قيود (العقائد والشرائع والاعراف الدينية) ، تقول في ذلك : " إن على المرأة أن تتخلى عن الأساطير والخرافات والعقائد ... التي مكنت الرجل الأبيض من اضطهاد المرأة والسيطرة عليها ، إن المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجود حقيقي كمرأة عليها أن تتخلى عن الانوثة ، لأنها مصدر ضعف المرأة ، وعن الزواج لأنه يمثل أكبر قيد للمرأة ، وأيضاً التخلي عن الأمومة"² . أي بإلغاء نظام الأسرة .

أخذت هذه الأفكار في الانتشار بين الاوساط النسائية ، الأمر الذي غير الوعي النسوي في تبديل أطاريح الحركة ، فاصبح الجيل الجديد يهفو إلى فتح باب الحرية على مصراعيه ، كون جسدها ملك لها تفعل به ما تشاء بحريتها المطلقة ، ولن يتم ذلك إلا بإلغاء نظام الأسرة ، النظام القائم على السلطة الذكورية القائم على قهر الأنثى جنسياً واقتصادياً وسياسياً .

ثانياً : الموجة الثالثة :بدأت الموجة الثالثة من بداية التسعينات ، وهي أبرز الموجات على الإطلاق وأكثرها تطوراً في الفكر النسوي ، وأكثرها انقساماً وتطرفاً، إضافة إلى أنها الموجة التي تحظى بمعارضة عارمة للفكر النسوي³ .

¹ - نفس المصدر ، ص : 72

² - سيمون دي بوفوار : الجنس الآخر ، ص : 60

³ - ظاهرة عامر : إطلالة على تيارات نسوية ومرأوية في الغرب ، مجلة حراس الشريعة ، عدد : 9 ، محرم 1425هـ ، ص : 24

ويأتي ميلاد مصطلح الموجة الثالثة بعد توجيه النقد إلى الحركة النسائية البيضاء من قبل النساء الملونات ، بالإضافة إلى الجهود التحالفية التي قامت بها نسويات العالم الثالث في الولايات المتحدة¹ ، كون الموجات السابقة كانت محتكرة من قبل الطبقة الوسطى للمرأة البيضاء.

وتتميز هذه الموجة عن سابقتها بالإيمان بالتعددية ، والابتعاد عن الايدلوجية ، وعدم الإحتكار والنفرد لأي كائن كان ، كما أنها تتميز بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري الى جانب " قضايا المرأة " .

ويتركز اهتمامها بشكل خاص على طرح مسألة الاختلاف بين الجنسين وهوية الأنثوي – وتمثل الموجة الثالثة حالياً المحللة النفسية والفيلسوفة لوسي إريغاري Luse Irighary² .

وقد جاءت هذه الموجة مرتبطة أكثر بمناهج وإشكاليات مابعد الحداثة ، ودراسات الزنجية ، وما بعد الاستعمار ، والتفكك ، وحاولت نقد وإعادة بناء الموجة الثانية نفسها على أسس جديدة أكثر ارتباطاً بروح مابعد الحداثة وما بعد البنيوية ، وبرزت خلالها أسماء مثل أمي ريتشاردز ، وجينفر باومجاردنز ، وغيرهما³ .

ثالثاً : التيارات النسوية :

من الطبيعي جداً أن تتأثر الحركة النسوية بخلفيات ثقافية واجتماعية في بيئات مختلفة ومحيطة انطلقت منها وخلفت أفكاراً متنوعة ومنطرفة ، وهي النظريات المادية اللادينية العلمانية و الشيوعية والاشتراكية ومن هنا يمكن القول: إن هذه الحركة انقسمت الى تيارات ومناهج عدة حسب الأبحاث وهي :

1- النسوية الليبرالية : كانت للثورة الفرنسية الأثر البالغ في نشأة هذا التيار ، الذي تغذى من أفكار "جون لوك " و " جان جاك روسو" ، ومن هذا التيار ، وجدت الأنثى فرصتها " لزعة الحتمية البيولوجية المفروضة عليها ، والمناداة بأن وضعها المتدني نتيجة لحرمانها من التعليم والتثقيف وفرص

1 - سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 89

2 - الفاهم محمد : بين الاختلاف والمساواة يتموضع الوعي الشقي للمرأة ، مقال في موقع الاتحاد الالكتروني ، 12 ، مارس 2015 م ، <http://www.alittihad.ae/details.php?id=24787&y=2015&article=full> ، يوم الاحد ، الساعة : 10:00 ، 2016م

3 - كريم الصياد : النسوية في الفكر العربي المعاصر ، مقال الكتروني في موقع البديل 7 مارس 2015م ، <http://elbadil.com/2015/03/07/%D8%A7%D9%81%D9%8A-%D8%A> ، الساعة : 11:35 صباحاً ، 2016م

إثبات الذات ونشdan الهوية " ¹ انطلقت مفاهيم الفكر الليبرالي من العقلانية والاستقلالية الفردية ، التي دعت إلى تثبيت الحقوق ومنها حقوق النساء في حرية التصرف في ملكيتها الخاصة ، وإلى الحق السياسي في التصويت ، وبهذا كانت الركيزة الفكرية للتيار هو مبدأ التشابه المطلق بين الرجال النساء ، ويعد الفيلسوف الليبرالي "جون ستيوارت مل " أبرز رائد للنسوية في القرن التاسع عشر ، تكلت كتاباته الليبرالية حول حقوق المرأة ، ولذا يعد كتابه "استعباد النساء" ، مانفستو الحركة النسوية والنص النسوي الرائد بكل المعايير وقبل ظهور مصطلح النسوية ذاته ²، وقد طالب فيه بتعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال ، والسماح لهن بالعمل في المهن والحرف ، وحرية التصرف بممتلكاتها ، وحققها في التصويت في البرلمان والوصاية على الأطفال وقبضة الطلاق ³ كما تأثر التيار بكتابات ماري ولستونكرافت ، التي لها الريادة البارزة في النسوية كما أشرت إليها سابقاً ، إلا أن الريادة في الموجة الثانية للنسوية الليبرالية كانت للأمريكية بيتي فريدان صاحبة كتاب "الغموض النسوي " 1963م ، حيث قالت فيه : "إن السبيل للخروج من قيود البيت هو زيادة الفرص أمام المرأة للتعليم والخروج أمام العمل" ⁴.

وبطبيعة الحال اتسمت النسوية الليبرالية عن غيرها بالتغيير الناعم في مطالبها ، وجلها إصلاحية حقوقية ، دون تطرف في نهجها ، ولذلك انتقدت انتقاداً شديداً من الذين يرون أنها سطحية متحيزة للرجل ، إلى جانب أنها منحازة لنساء الطبقة الوسطى ، بالإضافة إلى أنها لا تستخدم الأدوات التفكيرية للتركيبية الإيديولوجية التي رسخت عقيدة خضوع المرأة للرجل .

2- النسوية الاشتراكية : وأساس هذا التيار في النظرة الدونية للأنثى، يكمن في الملكية الخاصة والأنظمة الطبقيّة ، "الإقطاعية" و "الرأسمالية" ، ولذا عملت الاشتراكية على محاربة هذه الأنظمة من أجل مصلحة الطبقة العمالية الكادحة " البروليتارية" ، ونظرت إلى الأنثى كمكون اجتماعي مضطهد في إطار هذه الطبقة ، كونها يجمعهم قاسم مشترك ، تقول يمني الخولي في هذا " ولئن كان ماركس لم يعتبر

¹ - يمني الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، ص : 30

² - يمني الخولي : م،س ، ص : 31

³ - جون ستيوارت مل : استعباد النساء ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، من فصل قانون القوة ، وفصل اوضاع النساء

⁴ - سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 394

النسوية في حد ذاتها موضوعاً رئيساً ، فإن رفيقه فردريك انجلز اعتبرها هكذا إلى حد ما ... ففي مؤلفه الثاقب " أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة " أوضح أن الوضع الأدنى للمرأة يعود في أصله إلى الملكية التي تبغى الشيوعية القضاء عليها ، وهذا ما سار عليه أوجست بيل " ¹ وحقيقة ترى الاشتراكية أن التقدم الاجتماعي العام ينظر فيه إلى وضع المرأة على أساس الحرية والمساواة و المزايا التي تقدم إليها ، وهذا ما ذهب إليه اليوتوبي شارل فورييه وطورها ماركس ، تقول سوزان مولر : إن فورييه أول من استخدم وضع النساء في المجتمع كمقياس لتقدم المجتمع ، وأول من نظر إلى تقدم النساء نحو الحرية على أنها السبب الأساسي للتقدم الاجتماعي العام ... وهو ما طوره ماركس في مخطوطات عام 1844م ، حيث يرى أن تقييم مستوى تطور الإنسان في المجتمع يرجع إلى تطور علاقة الرجل بالمرأة ² ومن منظور الاشتراكية في حرية المرأة ، حرية علاقتها الجنسية مع الرجال ، حتى لو كانت متزوجة ، لأنها ليست ملكاً للرجل ، فالشيوعية جاءت لتقويض الملكية الخاصة ، وهذا لا يتناسب مع مبادئها ³ . ويرى فلاسفتهم من انجلز ولينين أنه لابد من خروج المرأة إلى العمل حتى تتمكن من تحررها اقتصادياً ، فبخروجها الى العمل يعني إنهاء التبعات المنزلية "واجبات البيت والزوج " ، ويكون البديل إنشاء المطاعم الجماعية ، ودور الحضانات ، والغسالات العامة ، وتربية الأطفال تتكفل بها الدولة ⁴ . وهذا يعني مشروع لإلغاء مؤسسة الأسرة ، من عدم تبعية المرأة للرجل ، وتكفل الدولة بتربية الأطفال ، وبالتالي تصبح الحياة أكثر حرية وانطلاقاً ، ومن أجل ذلك أشتهد تيار النسوية الاشتراكية في ستينيات القرن العشرين ، والذي يعد مشكلة المرأة تتلخص في هيمنة الرجل ، والاستقلال الطبقي ، ولذلك فاستراتيجية هذا التيار يعمل في تكوين حلف بين الأنثويات والأقليات والطبقات المضطهدة ، إلى جانب المنظمات المناهضة للأمبريالية ، والنقابات والأحزاب اليسارية ، وأساس هذا الحلف أن مشكلة الأنثويات لا تختلف عن مشاكل هذه المجموعات وهي الهيمنة والاستقلال ⁵ .

¹ - يميني الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، ص : 38

² - سوزان مولر أوكين : النساء في الفكر السياسي الغربي ، ص : 18 ، 19

³ - الكردستاني : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، ص : 96

⁴ - الكردستاني : م ، ص ، ص : 97

⁵ - خديجة كرار : الأسرة في الغرب ، ص : 262 ، 263

3- النسوية الراديكالية : برزت النسوية الراديكالية المتطرفة بعد أن وجدت أن النسوية الليبرالية والإشترابية لم تغير من الواقع إلا النزر اليسير ، ولم تحقق المساواة والحرية المنشودة للمرأة ، فقررت حينها تشخيص مصدر المشكلة ، وعلاجها من جذورها، للقضاء عليها .

وجدت هذه النسوية في هذا التيار أن مشكلة المرأة ترجع إلى أن السلطة الذكورية هي أصل البناء لفكرة النوع (الذكر أو الأنثى) فرأت أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه ، ولذلك يجب القضاء عليه ، لا على المستوى السياسي والقانوني فحسب - ولكن على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضا.

فمن هذا النوع يتحدد الدور البيولوجي للمرأة ، وهذا الدور قنن مهمتها في الحياة قائمة على العلاقة الجنسية والإنجاب فقط ، ولكي تخرج من هذا كله ، يلزم القضاء على الأسرة وتحطيم قداستها ، لان دورها في الأسرة لم يحقق لها الحرية و المساواة ، تقول فايرستون في كتاب " جذلية الجنس " ، بأن " الأسرة قد ساهمت في تأصيل الفئوية للقهر النفسي والاقتصادي والسياسي للمرأة " ¹ .

لم يكتفي هذا التيار بالمناداة بالقضاء على الأسرة ، بل وجد أن العلاقة بين الرجل والمرأة ، تتبلور في العلاقة الجنسية ، وهذا تمييز فيما بينهما ، من أجل ذلك عمل على محاربة هذا التمييز بالقضاء على هذه العلاقة واستبدالها بالعلاقات المثلية ، ومن هنا جاء مفهوم الزواج المثلي ، ولكن من يحل محل الدور البيولوجي ؟ تقول فايرستون: " أن القضاء على الأدوار النمطية في الإنجاب يتم في منع الحمل والتعقيم والإجهاض (ثم التلقيح الصناعي) وهذه كلها وسائل تساعد على تقليل التمييز البيولوجي ومن ثم الحد من التمييز بين الجنسين في مجال السلطة ² ولمدى احتدام الصراع مع الرجل عمدت النسوية في هذا التيار إلى تغيير كل الرموز والألفاظ والتعابير الذكورية على مستوى " الدين والعلم واللغة والتاريخ " ، إلى التعبيرات الأنثوية .

رابعاً : برنامج النسوية المتطرفة (الجندرية) : كما سبق وذكرنا أن النسوية منذ بزوغ فجرها في القرن التاسع عشر ، كانت نسوية تحمل طابعاً له الدلالة على إثبات وجودها وكيانها كامرأة ، وتركز ذلك في جدارتها في حمل رسالتها كامرأة لها حقوقها المفقودة داخل الأسرة أو خارجها ، بدون أي تجاوز

¹ - سوزان موللي كلير ، النساء في الفكر الغربي ، ص : 357

² - سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية ، ص : 458

على قيمها وسلوكها ، ودون الخروج عن الفطرة ، ورويداً رويداً ومع اجتياح الموجات العلمانية و الشيوعية والأفكار الفلسفية بجميع تياراتها المادية والفردانية والوجودية والإنسانية في المجتمعات الغربية ، تغير خطاب التغيير في الفكر النسوي الغربي إلى هدام وشمولي متطرف وراديكالي خرج عن الفطرة والمألوف وصادم مع الأديان والعرف والكون والرجل في منتصف العشرينيات إلى الوقت الحالي ، مع العلم بوجود وبقاء التيارات والمنظمات المعتدلة في الفكر النسوي الغربي ، التي تقف أمام تحديات التطرف الأنثوي ، تنشر فكرها بوسطية واعتدال ، بمرجعيتها الدينية المسيحية . وفي ظل خطورة الفكر النسوي المتطرف الذي يدعو إلى العبثية والفوضى ، وتهديد الأمن الاجتماعي وتدمير الأسرة والرجل ، والصدام مع الأديان والفطرة ، نخلص إلى أن هناك برنامجاً وافكاراً تبني عليه النسوية فلسفتها التغييرية ، تسير وفق نظم وخطط استراتيجية، يتمثل هذا البرنامج النسوي على النحو الآتي :

- 1 - إعلان الصراع والحرب ضد الرجل .
- 2 - الدعوة إلى المساواة المطلقة مع الرجل وعدم التمييز وذلك بتغيير الحتمية البيولوجية على المرأة ، كونها تميز بين الرجل والأنثى ، بالإضافة إلى أنه شكل من أشكال هيمنة الرجل على المرأة .
- 3 - الدعوة إلى إلغاء الأسرة في شكلها (رجل وامرأة) وإحلال محلها أشكال أخرى من الأسر ، (رجل رجل) أو (امرأة امرأة) ، وهو دعوة إلى الشذوذ الجنسي بكل جرأة .
- 3- الدعوة إلى إلغاء الأسرة كونها تمثل الهيمنة الذكورية على المرأة .
- 4- الدعوة الصريحة إلى تغيير قوانين الأسرة المتعلقة بالزواج والطلاق والقوامة والميراث والوصاية على الأطفال .
- 5- الدعوة الصريحة إلى تهميش دور الأب كطرف راعي في الأسرة ، والمساواة المطلقة مع المرأة في رعاية الأطفال والمنزل .
- 6 - المطالبة من تحسين وضع المرأة اقتصادياً ، ومساواتها في الأجر مع الرجل ، حتى يصير لها التمكين وبالتالي تنتهي تبعيتها للرجل ومن ثم يحين لها الحرية الكاملة في حياتها .
- 7 - إباحة الإجهاض و توفير موانع الحمل للجميع ، الأمر الذي يشجع على نشر الإباحية بكل حرية .

8 - تحرير اللغة من الصياغة الأنثوية ، كون ذلك تمييزاً بأنثى وذلك لزم تحريرها .

9 - المطالبة بالمساواة والحرية ، وإزالة التمييز والعنف ضد المرأة .

وهذه مطالب تغييرية تطالب بها النسوية الغربية الجندرية ، في سبيل استقلال المرأة ومساواتها المطلقة مع الرجل ، وإزالة التمييز عنها ، ولم تكن بنشر هذه المفاهيم والقيم الجديدة في الأوساط الغربية ، بل أرادت تصديرها إلى العالم كله وعولمتها ، وخصوصاً الدول العربية والإسلامية ، ولكن ما هي الأدوات التي ساعدتها في نشر برنامجها من النطاق الغربي إلى النطاق العالمي ؟ فلإجابة على ذلك ، فقد شكلت الأنثوية الجندرية تحالفاً مع "مؤسسة السكانيين" المتواجدة في الأمم المتحدة ، الأمر الذي ساعدها على اختراق المنظمات الإقليمية والدولية والأمم المتحدة بشكل خاص ، وعلى إثر ذلك استطاعت تسويق وعولمة أفكارها عبر منظمة الأمم المتحدة ، التي بدورها أقامت مؤتمرات عالمية خاصة بالمرأة والأسرة ، وإلزام الدول بتنفيذ توصيات هذه المؤتمرات .

الخاتمة : كانت الثورات في الغرب من أهم العوامل التي ساعدت النسوية على المضي بخطوات سريعة ، كونها ثورات ضد الظلم ضد القهر والتعسف ، والمرأة كانت تشعر بالقهر من كل شيء حولها من رجل ودين وأرض ، ولذلك خرجت تناضل من أجل حصولها على أبسط حقوقها ، والاعتراف بانسانيتها المفقودة ، لافي عصر النهضة بدأ تجرأها في نضالها لمحو النظرة الدونية عنها ، على هيئة اسهامات كتابية ، بعد أن كانت ملجئة لا تتنفس بحرف يفصح عن ما تريده ، والا فالدين والاعراف يقف لها بالمرصاد ، ويزيد الحال حدة في القرن التاسع عشر للنسوية مع عدم وجود المصطلح للنسوية ، وذلك في موجتها الأولى مع زيادة الكتابات والكاتبات ، المطالبات بحق التعليم والعمل في الوظائف العليا ، وحق الاقتراع ، وحق الملكية المالية ، وتم تحقيق لها مطالبها ، مع الحفاظ على اسرتها ومنزلها .

عملت الموجة الثانية للنسوية على تغيير حال المرأة وقلبها رأساً على عقب ، ساعدها في ذلك انتشار العلمانية اللادينية والماركسية والاشتراكية والوجودية والاباحية ، وحصلت على المساواة مع الرجل بكل الجوانب ، وطالبت بإلغاء نظام الأسرة ، كونه سبباً لقهر الأنثى جنسياً واقتصادياً وسياسياً .

لنأتى الموجة الثالثة وتطالب بإدماج الملونات ونساء العالم الثالث في النسوية ورفض احتكار المرأة البيضاء في الطبقة الوسطى للنسوية ، تضمنت التيارات النسوية الدعوة الى الحرية الفردية والقضاء على

نظام الأسرة ، لأن الأسرة لم تحقق للمرأة الحرية والمساواة ، دعوات الفكر النسوي المتطرف الى الفوضى والعبثية وتدمير الأسرة والصدام مع الفطرة والدين والرجل ، والعمل على الخطط والبرامج الرامية الى القضاء على الأسرة .

اخترقتها منظمة الأمم المتحدة ونشر مفاهيمها ومبادئها تحت رعاية الامم المتحدة في المؤتمرات والمواثيق العالمية ، وبالتالي وصلت إلى العالمية .

قائمة المراجع والمصادر:

- 1- سارة جاميل : النسوية وما بعد النسوي ، ترجمة : أحمد الشامي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2002م
- 2- خديجة كرار الشيخ الطيب بدر : الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1430هـ - 2013 م
- 3- عبدالوهاب المسيري : قضية المرأة بين التحرير .. والتمركز حول الأنثى ، نهضة مصر ، القاهرة ، ط 2 ، 2010 م
- 4- د . يمنى طريف الخولي : النسوية وفلسفة العلم ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون طبعة ، 2014 م
- 5- د : أميمة أبو بكر : النسوية والدراسات الدينية ، ترجمة : رندة أبوبكر ، مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ط 1 ، 2012م
- 6- سوزان موللر أوكين : النساء في الفكر السياسي الغربي ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م
- 7- جون ستوارت مل : استعباد النساء ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، من فصل قانون القوة ، وفصل اوضاع النساء
- 8- سيمون دي بوفوار : الجنس الآخر ، بدون طبعة أو تاريخ نشر
- 9- ليندا جين شيفرد : أنثوية العلم : العلم من منظور الفلسفة النسوية ، ترجمة : يمنى الخولي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 2004م

10- مثنى أمين الكردستاني : حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ، دار القلم للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1425هـ ، 2004م

11- نيمنا ناغيبي ، الدراسات النسائية / الجندر ، ترجمة : هالة كمال ، موسوعة النساء والثقافات الإسلامية ، دار بريل - بوسطن ، 2003م ، تمت الترجمة بتعاون مع مؤسسة المرأة والذاكرة ، القاهرة ، 2006 م

المراجع الأجنبية :

Wollst onecraft,M,A Vindication of woman,ed by charls,w,Hagelman JR -12
New york ww,Norton , 1967

المجلات :

13- طاهرة عامر : إطلالة على تيارات نسوية ومرأوية في الغرب ، مجلة حراس الشريعة ، عدد : 9 ، محرم 1425هـ ،

المواقع الالكترونية :

14- الفاهم محمد : بين الاختلاف والمساواة يتموضع الوعي الشقي للمرأة ، مقال في موقع الاتحاد الالكتروني ، 12 ، مارس 2015 م

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=24787&y=2015&article=full>

15- كريم الصياد : النسوية في الفكر العربي المعاصر ، مقال الكتروني في موقع البديل 7 مارس 2015م ، <http://elbadil.com/2015/03/07/%D8%A7%D9%81%D9%8A-%D8%A>



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

موقف الإمام مالك بن أنس رحمه الله من صيام الست من شوال

د. علوي حامد محمد بن شهاب

الأستاذ المشارك في الحديث الشريف وعلومه بجامعة حضرموت

رئيس قسم الدراسات الإسلامية سابقاً

AlwiBinShehab@hotmail.com

الملخص

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله ومن والاه .
لقد حث المولى تبارك وتعالى على اتباع سنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ، والصوم باب من أبواب الدين ؛ منه الفرض ومنه السنة ، ومن تلك السنن صيام الست من شوال ، ولقد عمل المسلمون بتلك السنن وتمسكوا بها رغبة في اتباع سنة نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم .

غير أن الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) لا يرى ثبوت تلك السنة ، بل جاء عنه أنه لم يدرك بمدينة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحدًا يصوم تلك الأيام ، فجاء هذا البحث لدراسة تلك المسألة للنظر في قول الإمام مالك ومن يقول بقوله ، ومعارضة ذلك القول للحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : (من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر)⁽¹⁾ خصوصاً وأن السادة المالكية يذهبون لقول مالك ؛ مخافة أن يلحق الناس برمضان ما ليس منه ، وبالبحت تجلّى أن قول الإمام مالك قد وافقه عليه الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف والحسن البصري ، على أن الحنفية قد خالفوا إمامهم في المسألة .

وقد تعرضت في هذا البحث لعرض رواية مسلم ، وناقشت مقولة الإمام مالك وسبب رده لصيام الست من شوال وتعليقه ، ورد المخالفين له من السادة الشافعية والحنابلة ، والله الموفق للصواب .

9

Abstract

**Imam Anas Bin Malik's View (May Allah have Mercy upon him)
on the fasting of Six Days of Shawwl**

All praise be to Allah and peace and blessings be upon the Messenger of Allah, all his family members and followers.

Allah, the Almighty, has urged on the sound following of the Sunnah of His prophet Mohammed Peace and Blessings be upon Him. Saum (Fasting), which is divided into Fardh (obligatory) and Sunnah (supererogatory), is one of the doors that lead to the religion of Islam. One type of the supererogatory fasting is the fasting of six days of Shawwl (the tenth Islamic Hijri month). Muslims have practiced and stuck at doing those sunnas (deeds of the prophet) aiming at achieving the real following of their prophet's Sunnah Peace and Blessings be upon Him.

Imam Malik Bin Anas (179 AH), however, has not come to what proves this Sunnah. It has also been reported that he did not find anyone in Madinah (the town of the Messenger of Allah) who keeps fasting those days. This research will mainly discuss and study this matter referring to the view of Imam Malik and those who follow him in addition to the different view in the speech (Hadith) of the prophet Mohammed (PBUH) which is reported by Abu Ayyub al-Ansari (May Allah be Pleased on Him) in Sahih Muslim which states that, "He who observes As-Saum (the fast) in the month of Ramadhan and also observes As-Saum for six days of Shawwal, it is as he observed As-Saum for the whole year." especially in the time when all Malkis (those whose creed is Malik's one) believe in the same view of Imam Malik fearing that people may relate to Ramadhan which is not really related to it. After searching deeply in this matter, it has become clear that Abu Hanifah, Abu Yusuf and al-Hasan al-Basri do agree with what Imam Malik stated though the Hanafis disagreed with their Imam in this matter.

In this research, I have also shed light on what Muslim reported and discussed the view of Imam Malik and why he said so concerning the matter of fasting six days of Shawwal. In addition, the different views of the Shafi's and Hanbali's creeds scholars have been clarified.

It is only Allah who does leads to truthfulness and rightness.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، ومرشد الحائرين ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين .

ويعد....

فقد اشتهر عند كثير من المسلمين سُنية صيام ست من شوال بعد صيام شهر رمضان ؛ لما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : (مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَالٍ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ)⁽¹⁾ وفي مقابل ذلك اشتهر أن الإمام مالك بن أنس رحمه الله لا يرى سُنية ذلك الصيام ؛ فجاء في الموطأ برواية يحيى الليثي برقم [684] : (قال يحيى : وسمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقهاء يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحدٍ من السلف ، وإنَّ أهل العلم يكرهون ذلك ، ويخافون بدعته ، وأنَّ يلحق بـرمضان ما ليس منه أهلُ الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصةً عند أهل العلم ، ورأوهم يعملون ذلك)⁽²⁾. فأحببت أن أبحث تلك المسألة ؛ لما في ظاهر رأي الإمام مالك مما هو معارض لن الحديث وأقوال غيره من العلماء الموافقين له والمخالفين مبينا ما استدلل به الطرفان ، وقد جاء بحثي في أربعة مباحث على النحو الآتي :

- 1- دراسة سند الحديث من صحيح مسلم.
 - 2- آراء علماء المذهب المالكي في المسألة.
 - 3- موقف الحسن البصري من صيام ست من شوال.
 - 4- كراهة صيام الست من شوال عند أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف.
- ثم الخاتمة والنتائج وقائمة المراجع. فأقول مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه

المبحث الأول

دراسة سند الحديث من صحيح مسلم

ربما يعتقد بعض المسلمين أن حديث صيام ست من شوال قد اتفق على صحته الأئمة ؛ لما يرى من عمل المسلمين به اليوم ؛ والحديث ليس محل اتفاق عند علماء السلف ، كما سيظهر بالبحث ، وإليك سنده من صحيح مسلم :

(1) صحيح مسلم (822/2) برقم [1164].

(2) موطأ الإمام مالك (310/1).

قال مسلم : حدثنا يحيى بن أيوب ، وقتيبة بن سعيد ، وعلي بن حجر جميعاً عن إسماعيل ، قال ابن أيوب: حدثنا إسماعيل بن جعفر ، أخبرني سعد بن سعيد بن قيس ، عن عمر بن ثابت بن الحارث الخزرجي ، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه حدثه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : مَنْ صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر⁽¹⁾.

دراسة رجال السند :

- يحيى بن أيوب المَقَابِرِي - بفتح الميم والقاف ثم موحدة مكسورة - قال عنه ابن حجر في التقريب : (البغدادى العابد ثقة)⁽²⁾.
- قتيبة بن سعيد بن جَمِيل - بفتح الجيم - ابن طريف الثقفي ، أبو رجاء البَغْلَانِي - بفتح الموحدة وسكون المعجمة - قال عنه ابن حجر في التقريب : (ثقة ثبت)⁽³⁾.
- علي بن حُجْر - بضم المهملة وسكون الجيم - ابن إياس السعدي المروزي ، قال عنه ابن حجر في التقريب : (ثقة حافظ)⁽⁴⁾.
- إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي ، أبو إسحاق القارئ ، قال عنه ابن حجر في التقريب : (ثقة ثبت)⁽⁵⁾.
- سعد بن سعيد بن قيس بن عمرو الأنصاري ، قال عنه ابن حجر في التقريب : (صدوق سيئ الحفظ)⁽⁶⁾.
- عمر بن ثابت الأنصاري الخزرجي المدني ، قال عنه ابن حجر في التقريب : (ثقة ، أخطأ من عده في الصحابة)⁽⁷⁾ وبعد النظر في رجال السند يتبين أنهم ثقاة باستثناء (سعد بن سعيد الأنصاري) وسنقف عند أربع نقاط على النحو الآتي :

أولاً : كون الحديث يدور عليه ، كما نص على ذلك أهل العلم فقالوا :

- 1- ذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال فقال : (حديث سعد بن سعيد عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب من صام رمضان فهو مشهور ، ومَدَارُ هَذَا الْحَدِيثِ عَلَيْهِ)⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ صحيح مسلم (822/2) برقم [1164].

⁽²⁾ تقريب التهذيب (588/2) برقم [7512].

⁽³⁾ تقريب التهذيب (454/2) برقم [5522].

⁽⁴⁾ تقريب التهذيب (399/2) برقم [4700].

⁽⁵⁾ تقريب التهذيب (106/1) برقم [431].

⁽⁶⁾ تقريب التهذيب (231/1) برقم [2237].

⁽⁷⁾ تقريب التهذيب (410/2) برقم [4870].

⁽⁸⁾ الكامل في ضعفاء الرجال ميزان الاعتدال (389/4).

2- قال محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الحفاظ : (حديث [من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كأنما صام الدهر] رواه سعد بن سعيد الأنصاري أخو يحيى ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب. وسعد هذا ضعفه أحمد ابن حنبل ، وقال النسائي : ليس بالقوي. وأورده في ترجمة عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبد الله. وعمرو متروك الحديث؛ وأورده في موضع آخر في ترجمة سعد هذا ، وقال : وهذا مشهور ، ومدار هذا الحديث عليه ، حدث به عنه أخوه يحيى بن سعيد ، وشعبة ، والثوري ، وابن عيينة ، وغيرهم من ثقات الناس) (1).

3- ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال فقال : (ضعفه أحمد ابن حنبل ، وقال النسائي: ليس بالقوي ، وقال ابن سعد: ثقة قليل الحديث. وقد أخرج له مسلم من حديث يحيى بن سعيد الأموي ، عن سعد ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب ، حديث : صوم ست من شوال. ومدار الحديث عليه) (2).
ثانياً : أقوال أئمة الجرح والتعديل فيه :

لقد ضعف أئمة الجرح والتعديل (سعد بن سعيد الأنصاري) وإليك طرفاً من ذلك :

- 1- قال الترمذي بعد ذكره للحديث في جامعه : (وقد تكلم بعض أهل الحديث في سعد بن سعيد من قبل حفظه) (3).
- 2- ذكره النسائي في الضعفاء والمتروكين فقال : مدني ليس بالقوي (4).
- 3- ذكره العقيلي في الضعفاء فقال : ضعيف الحديث (5).
- 4- قال أبو حاتم : ضعيف ، وقال أيضاً : مؤدي ، وقد شرح ابنه أبو محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم مقولة والده بقوله : يعني أنه كان لا يحفظ ؛ يؤدي ما سمع (6).
- 5- ذكره ابن حبان في الثقات فقال : (كان يُخطئ لم يفحش خطؤه فلذلك سلكتاه مسلك العدول) (7).
- 6- وقال في مشاهير علماء الأمصار : (كان يُخطئ إذا حدّث من حفظه) (8).
- 7- ذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال فقال : ضعيف الحديث (9).

(1) ذخيرة الحفاظ (2316/4).
(2) ميزان الاعتدال (120/2).
(3) جامع الترمذي (132/3).
(4) الضعفاء والمتروكين (53).
(5) ضعفاء العقيلي (117/2).
(6) الجرح والتعديل (84/4).
(7) الثقات (379/6).
(8) مشاهير علماء الأمصار (136).
(9) الكامل في ضعفاء الرجال (352/3).

8- ذكره الدارقطني فقال : ليس بالقوي⁽¹⁾.

9- قال ابن شاهين : ضعيف الحديث⁽²⁾.

10- ذكره ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين فقال : (قال أحمد : ضعيف ، وقال النسائي : ليس بالقوي ، وقال الترمذي : تكلموا فيه من قبل حفظه ، وقال ابن حبان : لا يحل الاحتجاج به ، وقال يحيى : صالح ، وقال المصنف : قلت : وهو الذي روى من صام رمضان وأتبعه سناً من شوال)⁽³⁾.

11- قال الذهبي : (حسن الحديث تابعي ، ضعفه أحمد وابن معين)⁽⁴⁾.

ثالثاً : الاختلاف في رفعه ووقفه :

سئل عنه الدارقطني كما في العلل حيث جاء ما نصه : (وسئل عن حديث عمر بن ثابت عن أبي أيوب الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : (مَنْ صام رمضان واتبعه بستٍ من شوال) فقال : يرويه جماعة من الثقات الحفاظ عن سعد بن سعيد عن عمر بن ثابت عن أبي أيوب ؛ منهم : ابن جريح والثوري وعمرو بن الحارث وابن المبارك وإسماعيل بن جعفر وغيرهم ، ورواه يحيى بن سعيد الأنصاري ، واختلف عنه فرواه حفص بن غياث عن يحيى عن أخيه سعد بن سعيد ، وخالفه إسماعيل بن إبراهيم الصائغ وعبدالمك بن أبي بكر الحضرمي فروياه عن يحيى بن سعيد عن عمر بن ثابت لم يذكر في إسناده سعد بن سعيد ، ورواه إسحاق بن أبي فروة عن يحيى بن سعيد عن عدي بن ثابت عن البراء ووهوم فيه وهمًا قبيحًا ، والصواب حديث أبي أيوب حدثنا محمد بن مخلد قال : حدثنا محمد بن علي بن خلف العطار قال : حدثنا عمرو بن عبد الغفار ، عن الحسن بن حيي وسفيان بن سعيد الثوري عن سعد بن سعيد أخي يحيى بن سعيد ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب الأنصاري قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : [من صام رمضان واتبعه بستٍ من شوال كان كصيام الدهر] ورواه الدراوردي عن صفوان بن سليم وسعد بن سعيد ، عن عمر بن ثابت عن أبي أيوب الأنصاري فرفعه ، ورواه عبد ربه بن سعيد ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب موقوفًا ، كذلك قال عن شعبة ، وقال : عن عثمان بن عمرو الحراني ، عن عمر بن ثابت ، عن محمد بن المنكدر ، عن أبي أيوب مرفوعًا كذلك قال عمر بن عبد الغفار ، عن الحسن بن صالح ، عن سعد بن سعيد ، وخالفه يحيى بن

(1) سوالات ابن بكير للدارقطني (2).

(2) تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين (97).

(3) الضعفاء والمتروكين (311/1).

(4) المغني في الضعفاء (254/1).

فضيل ؛ فرواه عن الحسن بن صالح عن محمد بن عمرو عن سعد بن سعيد وهو الصواب ، وقد تابعه على ذلك إسحاق ، وقال عمرو بن ثابت : والصواب (عمر) (1).

وكون الحديث مختلفاً فيه بين الرفع والوقف ففيه كلام يطول بيانه كما يلي :

1- وقال ابن عبد البر (قال أحمد بن شعيب : أخبرنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال : حدثنا أبو عبد الرحمن المرزوقي قال : حدثنا شعبة بن الحجاج ، عن عبد ربه بن سعيد ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : (من صام رمضان ثم أتبعه سنّاً من شوال فكأنما صام السنة كلها) هكذا ذكره موقوفاً على أبي أيوب ، وقد روي عن يحيى بن سعيد ، عن عمر بن ثابت بإسناده مثله موقوفاً) (2).

2- قال ابن عبد الهادي : (وعن أبي أيوب الأنصاري أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : [من صام رمضان ثم أتبعه سنّاً من شوال كان كصيام الدهر] رواه مسلم ، وقد روي موقوفاً) (3).

رابعاً : تضعيف الإمام أحمد للحديث : قال الدارقطني أثناء تعليقه على كتاب المجروحين لابن حبان برقم (101) : روى عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب ، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (من صام رمضان وأتبعه سنّاً من شوال فكأنما صام الأبد) بلغني عن أحمد ابن حنبل أنه قال : هو ضعيف (4). وذكر محمد بن مفلح المقدسي في كتابه (الفروع) بعد ذكره لحديث صيام ست من شوال ما نصه : (سعد مختلف فيه، وضعفه أحمد) (5).

وبعد كلامنا على سند الحديث يحسن بنا نقل أقوال شراح الحديث :

1- قال القاضي عياض في شرحه لصحيح مسلم : وقوله : (من صام رمضان ثم أتبعه سنّاً من شوال) كان [كصيام الدهر] : قال الإمام : قال بعض أهل العلم : معنى ذلك : أن السنة لما كانت بعشر أمثالها ، كان مبلغ ماله من الحسنات في صوم الشهر والستة أيام ثلاث مئة وستين حسنة [عدد أيام السنة ، فكأنه صام سنة كاملة ؛ يكتب له في كل يوم منها حسنة] قال القاضي: ما حكاه عن بعض أهل العلم نص في الحديث نفسه من رواية ثوبان ، قال عليه السلام : (صيام شهر رمضان بعشرة أشهر ، وصيام ستة

(1) العلل الواردة في الأحاديث النبوية (107/6) برقم [1009].

(2) الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار (258/10) برقم [14776 - 14777].

(3) المحرر في الحديث (375).

(4) تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان (100) برقم [101].

(5) الفروع (84/5).

شهرين ، فذلك صيام سنة). وفي رواية أخرى: (الحسنة بعشر ؛ فشهرا بعشرة ، وستة بعد الفطر تمام السنة) خرجة النسائي⁽¹⁾ قال الإمام : أخذ بهذا الحديث جماعة من العلماء ، وروي عن مالك وغيره كراهة ذلك لما ذكره في موطنه : أنه لم ير أحداً من أهل الفقه والعلم يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف ، وأهل العلم يكرهون [ذلك] ، ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء. قال شيوخنا : ولعل مالكاً إنما كره صومه على هذا ، وأن يعتقد من يصومه أنه فرض ، وأما من صامه على الوجه الذي أراد النبي عليه السلام فجاز ، وقال بعضهم : لعل الحديث لم يبلغه أو لم يثبت عنده...⁽²⁾.

2- قال النووي في شرح صحيح مسلم : (فيه دلالة صريحة لمذهب الشافعي وأحمد وداوود وموافقيهم في استحباب صوم هذه الستة. وقال مالك وأبو حنيفة : يكره ذلك ؛ قال مالك في الموطأ : ما رأيت أحداً من أهل العلم يصومها ، قالوا : فيكره ؛ لئلا يظن وجوبه، ودليل الشافعي وموافقيه هذا الحديث الصحيح الصريح ، وإذا ثبتت السنة لا تترك لترك بعض الناس أو أكثرهم أو كلهم لها ، وقولهم : قد يظن وجوبها ينتقض بصوم يوم عرفة وعاشوراء وغيرهما من الصوم المندوب) انتهى كلام النووي.⁽³⁾

3- قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري : (وقوله فيما رواه مسلم: ((من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر)) قالوا : فدل ذلك على أن صوم الدهر أفضل مما شبه به وأنه أمر مطلوب ، وتعقب بأن التشبيه في الأمر المقدر لا يقتضي جوازه فضلاً عن استحبابه ، وإنما المراد حصول الثواب على تقدير مشروعية صيام ثلاث مئة وستين يوماً ، ومن المعلوم أن المكلف لا يجوز له صيام جميع السنة فلا يدل التشبيه على أفضلية المشبه به من كل وجه ، واختلف المجيزون لصوم الدهر بالشرط المتقدم هل هو أفضل أو صيام يوم وإفطار يوم أفضل؟ فصرح جماعة من العلماء بأن صوم الدهر أفضل ؛ لأنه أكثر عملاً فيكون أكثر أجراً ، وما كان أكثر أجراً كان أكثر ثواباً ، وبذلك جزم الغزالي أولاً وقيده بشرط أن لا يصوم الأيام المنهي عنها ، وأن لا يرغب عن السنة بأن يجعل الصوم حجراً على نفسه ، فإذا أمن من ذلك فالصوم من أفضل الأعمال ، فالاستكثار منه زيادة في الفضل. وتعقبه ابن دقيق العيد بأن الأعمال متعارضة المصالح والمفاسد ، ومقدار كل منها في الحث والمنع غير

(1) لفظه عند النسائي في السنن الكبرى برقم [2861] (جعل الله الحسنة بعشر فشهرا بعشرة أشهر وستة أيام بعد الفطر تمام السنة).

(2) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (73/4).

(3) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (186/4).

متحقق ، فزيادة الأجر بزيادة العمل في شيء يعارضه اقتضاء العادة التقصير في حقوق أخرى يعارضها العمل المذكور ، ومقدار الفائت من ذلك مع مقدار الحاصل غير متحقق⁽¹⁾.

4- قال الكشميري في شرح جامع الترمذي : قال أبو يوسف : يستحب ستة أيام متفرقاً ويجوز متوالياً أيضاً. قوله : (فذلك صيام الدهر إلخ) أي : تنزيلاً لضابط الحسنة بعشر أمثالها ؛ فإنه إذا صام رمضان يكون أجر عشرة أشهر وبقي شهران ، وإذا ضربنا ستة في عشرة حصل ستون يوماً ، ولصوم الدهر أنواع عديدة مثل صوم ثلاثة أيام بيض من كل شهر....⁽²⁾.

5- قال ملا علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح : (قال الشيخ محيي السنة : قد استحب قوم صيام ستة أيام من شوال ، والمختار أن يصومها في أول الشهر متتابعة ؛ أي: بين الأيام الستة بعد يوم العيد ، ولا دلالة للحديث على ذلك ؛ إذ التابع المفهوم من الحديث أن يكون بين رمضان وبين الست وهو ممنوع حقيقة ؛ لنهي صوم يوم العيد ، فإما أن يحمل على مجاز المشاركة ؛ فإنه تتابع حكماً مع وجود الفصل بيوم ، أو المراد به البعدية المطلقة ، ويدل عليه حديث ابن ماجه وغيره عن ثوبان مرفوعاً (من صام ستة أيام بعد الفطر كأنه صيام السنة)⁽³⁾ ثم قال : وإن فرقتها جاز ، وحكى مالك الكراهة في صيامها عن أهل العلم ، قال النووي : قال مالك في الموطأ : ما رأيت أحداً من أهل العلم يصومها، قالوا : يكره لئلا يظن وجوبها. اهـ. قال ابن الهمام : صوم ست من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً واختلفوا ؛ فقيل : الأفضل وصلها بيوم الفطر ، وقيل : بل تفريقها في الشهر ، وجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر ، فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب ، ووجه الكراهة أنه قد يفرض إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر : نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه ، فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس ؛ لورود الحديث اهـ. والظاهر أن التفریق أفضل ؛ فإنه يبعد به عن التشبيه الموهوم واعتقاد اللزوم ، ويلتئم به كلام أهل العلوم ، كما هو معلوم، ثم لا يخفى أن ثواب صوم الدهر يحصل بانضمام ست إلى رمضان ولو لم يكن في شوال ، فكان وجه التخصيص المبادرة إلى تحصيل هذا الأمر والمصارعة إلى محصول هذا الأمر...⁽⁴⁾.

6- قال شمس الحق العظيم آبادي في عون المعبود شرح سنن أبي داود : (صوم ستة أيام من شوال وإليه ذهب الشافعي وأحمد وداوود وغيرهم ، وقال أبو حنيفة ومالك : يكره صومها ، واستدل لهما

(1) فتح الباري (223/4).

(2) العرف الشذوي شرح سنن الترمذي (262/2).

(3) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه برقم [1715] بلفظ (من صام ستة أيام بعد الفطر كان تمام السنة).

(4) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (375/6).

على ذلك بأنه ربما ظن وجوبها ، وهو باطل في مقابلة السنة الصحيحة الصريحة ، وأيضاً يلزم مثل ذلك في سائر أنواع الصوم المرغب فيها ولا قائل به. واستدل مالك على الكراهة بما قال في الموطأ من أنه ما رأى أحداً من أهل العلم يصومها ، ولا يخفى أن الناس إذا تركوا العمل بسنة لم يكن تركهم دليلاً ترد به السنة⁽¹⁾.

7- قال السندي في حاشيته على سنن النسائي : (فقد صام الدهر ... هذا مبني على أن رمضان لا يحسب صومه بعشرة ، وإنما يحسب غيره ، وما جاء ((من أتبع رمضان ستاً من شوال فقد صام الدهر)) أو نحو ذلك مبني على أن صوم رمضان أيضاً يحسب بعشرة والله تعالى أعلم⁽²⁾).

المبحث الثاني

آراء علماء المذهب المالكي في المسألة

قبل الكلام على مذهب مالك في المسألة أحب أن أنقل كلام الشاطبي في الموافقات عن مسألة (عمل أهل المدينة) ورأي الإمام مالك فيها حيث قال : (الافتداء بالأفعال الصادرة من أهل الافتداء يقع على وجهين ؛ أحدهما أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته كالافتداء بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ كعمل أهل المدينة على رأي مالك⁽³⁾).

وبعد معرفة رأي أهل الأصول سأنقل في هذا المبحث بإذن الله أقوال مشاهير علماء المذهب في المسألة ، وكيفية فناعتهم بها ، مع ذكر احتجاجهم بقول الإمام مالك فيما يذهبون إليه :

1- قال ابن الجارود في المنتقى : (وهذا كما قال : إن صوم هذه الستة الأيام بعد الفطر لم تكن من الأيام التي كان السلف يتعمدون صومها ، وقد كره ذلك مالك وغيره من العلماء ، وقد أباحه جماعة من الناس ولم يروا به بأساً ، وإنما كره ذلك مالك ؛ لما خاف من إلحاق عوام الناس ذلك برمضان وأن لا يميزوا بينها وبينه ؛ حتى يعتقدوا جميع ذلك فرضاً ، والأصل في صيام هذه الأيام الستة ما رواه سعد بن سعيد عن عمر بن ثابت عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : (من صام رمضان ، ثم أتبعه ستاً من شوال

(1) عون المعهود شرح سنن أبي داود (62/7).

(2) حاشية السندي على النسائي (219/4).

(3) الموافقات (272/2 - 273).

كان كصيام الدهر) وسعد بن سعيد⁽¹⁾ هذا ممن لا يحتمل الانفراد بمثل هذا ؛ فلمَّا ورد الحديث على مثل هذا ، ووجد مالكٌ علماء المدينة منكرين العمل بهذا احتياط بتركه ؛ لئلا يكون سبباً لما قاله. قال مُطَرِّفٌ : إنّما كره مالكٌ صيامها ؛ لئلا يُلْحَقَ أهل الجهل ذلك برمضان ، وأما من رغب في ذلك لما جاء فيه فلم ينهه ، والله أعلم وأحكم⁽²⁾.

2- قال ابن رشد : إلا أن مالكاً كره ذلك ؛ إما مخافة أن يلحق الناس برمضان ما ليس في رمضان ، وإما لأنه لعله لم يبلغه الحديث ، أو لم يصح عنده وهو الأظهر⁽³⁾.

3- قال القرطبي أثناء كلامه على صيام ست من شوال : (واختلف في صيام هذه الأيام ، فكرهها مالك في موطنه ؛ خوفاً أن يلحق أهل الجهالة برمضان)⁽⁴⁾.

4- قال الدسوقي : (واعلم أنّ الكراهة مقيدة بهذه الأمور الخمسة⁽⁵⁾) ؛ فإن انتفى قيّدٌ منها فلا كراهة ، وعلى هذا يحمل خبر أبي أيوب : ((من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر)) الحسنه بعشرة أمثالها ؛ فشهر رمضان بعشرة أشهر ، وستة أيام بشهرين تمام السنة. ا هـ كذا قال بعضهم وتبعه شارحنا ، وبحث فيه شيخنا بأنّ قضيته أنه لو انتفى الاقتداء به لم يكره ولو خيف عليه اعتقاد الوجوب وليس كذلك ، وقضيته أيضاً أنه لو انتفى إظهارها لم يكره ولو كان يعتقد سنية اتصالها وليس كذلك ، بل متى أظهرها كره له فعلها ؛ اعتقد سنية اتصالها أو لا ، وكذا إن اعتقد سنيته كره فعلها ؛ أظهرها أو لا ، فكان الأولى أن يقال : فيكره لمقتدى به ، ولمن خاف عليه اعتقاد وجوبها إن صامها متصلة برمضان متتابعة وأظهرها أو كان يعتقد سنية اتصالها فتأمل⁽⁶⁾.

5- قال شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي : (وفي مسلم : ((من صام رمضان وأتبعه بستٍ من شوال فكأنما صام الدهر كله)) واستحب مالكٌ صيامها في غيره ؛ خوفاً من إلحاقها برمضان عند

(1) والحديث من طريق سعد بن سعيد هذا في كثير من دواوين السنة المطهرة ، إضافة إلى صحيح مسلم كما تقدم ؛ فمن تلك الكتب : مسند أحمد ابن حنبل برقم [23580] وجامع الترمذي برقم [759] ومسند أبي عوانة برقم [2696] ومسند الشاشي برقم [1130] ومعجم الطبراني الكبير برقم [3908] وشعب الإيمان للبيهقي برقم [3730] وغيرها كثير.

(2) المنتقى شرح الموطأ (212/2).

(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (308/1-309).

(4) تفسير القرطبي (331/2).

(5) الأمور الخمسة هي :

(1) اعتقاد أنّ الأجر لا يحصل الا بصومها متصلة.

(2) الخوف على العوام اعتقاد وجوب صومها.

(3) صومها ممن يقتدى بفعله حتى لا يعتقد وجوبها.

(4) اظهار صومها.

(5) صيامها متصلة لا مفارقة.

(6) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (87/5).

الجهال ، وإنما عينها الشرع من شوال ؛ للخفة على المكلف بسبب قربه من الصوم ، وإلا فالمقصود حاصل في غيره ؛ فيشرع التأخير جمعاً بين مصلحتين⁽¹⁾.

6- قال الصاوي : (وندب صوم ثلاثة من الأيام من كل شهر ، (وكره تعيين) الثلاثة (البيض) الثالث عشر وتاليه ؛ فراراً من التحديد (كسنة من شوال إن وصلها) بالعيد (مظهراً) لها لا إن فرّقها أو أخرها أو صامها في نفسه خفية ، فلا يكره ؛ لانتفاء علة اعتقاد الوجوب⁽²⁾ .

7- قال خليل بن أسحاق المالكي : (وحدّث أبي أيوب رضي الله عنه : ((من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر ؛ الحسنه عشرة أمثالها)) فشهر رمضان بعشرة أشهر وستة أيام بشهرين تمام السنة ، مقيد بعدم اعتقاد وجوبها وسنية اتصالها. ومحمول على أن تخصيص السنة بكونها من شوال لمجرد التخفيف والتيسير ؛ لسهولة الصيام فيه باعتياده في رمضان ، ولا شك أنّ صومها في عشر ذي الحجة أفضل من صومها في شوال على غير وجه الكراهة⁽³⁾ .

8- قال الزرقاني في شرح الموطأ : (قال يحيى : وسمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه والاجتهاد يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف الذين لم أدركهم كالصحابه وكبار التابعين ، وأنّ أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وأنّ يلحق - بضم الياء وكسر الحاء - برمضان ما ليس منه أهل الجهالة - بالرفع فاعل يلحق - والجفاء - الغلظة والفظاظة - لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك. قال مطرف : فإنما كره صيامها لذلك ؛ فأما من صامها رغبةً لما جاء فيها فلا كراهة ، وفي مسلم⁽⁴⁾ والسنن⁽⁵⁾ عن أبي أيوب رضي الله عنه مرفوعاً ((من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر)) قال عياض : لأنّ الحسنه بعشرة والسنة تمام السنة⁽⁶⁾ كما رواه النسائي⁽⁷⁾ ، قال شيوخنا : إنما كره مالك صومها مخافة أن يلحق الجهلة برمضان غيره ، أما صومها على ما أراده الشرع فلا يكره ، وقيل : لم يبلغه الحديث ، أو لم يثبت عنده ، أو وجد العمل على خلافه

(1) الذخيرة (530/2).

(2) حاشية الصاوي على الشرح الصغير (251/3).

(3) منح الجليل شرح مختصر خليل (18/4).

(4) صحيح مسلم (822/2) برقم [1164].

(5) انظر سنن أبي داود برقم [2433] وجامع الترمذي برقم [759] وسنن ابن ماجه برقم [1716].

(6) قال الحكيم الترمذي في النوادر (199/1) : الأصل الخامس والثلاثون ؛ في أنّ الحسنه بعشرة عن أبي أيوب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : (من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر) فمن أجل أنّ الله تعالى جعل الحسنه لهم بعشر أمثالها ؛ فصوم رمضان بثلاث مئة يوم ؛ كل يوم بعشرة وبقي من السنة ستون يوماً ؛ فعدل كل يوم بعشرة ، فيحتسب له على حساب تضعيف الحسنات كأنه صام الدهر كله.

(7) انظر السنن الكبرى للنسائي برقم [2861] ولفظه (جعل الله الحسنه بعشر ؛ فشهر بعشرة أشهر ، وستة أيام بعد الفطر تمام السنة).

، ويحتمل أنه إنما كرهه وصل صومها بيوم الفطر ؛ فلو صامها أثناء الشهر فلا كراهة ، وهو ظاهر قوله : ستة أيام بعد الفطر من رمضان ، وقال أبو عمر : كان مالكا متحفظاً كثير الاحتياط في الدين ، والصيام عملٌ برِّ قلم يره من ذلك ؛ خوفاً على الجهلة كما أوضحه. انتهى. ووجه كونه لم يثبت عنده - وإن كان في مسلم - أنَّ فيه سعد بن سعيد⁽¹⁾ ضعفه أحمد ابن حنبل⁽²⁾ ، وقال النسائي : ليس بالقوي⁽³⁾ ، وقال ابن سعد : ثقة قليل الحديث، وقال ابن عيينة وغيره : إنه موقوف على أبي أيوب ؛ أي وهو مما يمكن قوله رأياً ؛ إذ الحسنه بعشرة ؛ فله علتان ؛ الاختلاف في رآويه ، والوقف⁽⁴⁾.

9- قال أحمد بن غنيم النفراوي : (علم من كلام المصنف وغيره أنَّ صيام السنة على أقسام؛ واجب كصوم رمضان ، وحرام كيومي العيد ، ومكروه كأيام الليالي البيض وستة من شوال لمن يقتدى به أو يعتقدها غير مندوبة)⁽⁵⁾.

10- قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي : (فإنه ليس لإمام من الأئمة أن يقول هذا الأمر الذي شرعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكروه ؛ لخشية أن يظنه الجهال من جنس الواجب)⁽⁶⁾. وبعد الاطلاع على كتب فقه السادة المالكية يمكن أن نخلص إلى أنهم ذهبوا إلى كراهة صيام ست من شوال لأسباب تتلخص في الآتي :

1- خشية اعتقاد وجوبها ؛ خصوصاً إذا صامها من يقتدى بفعله.

2- إظهار صيامها بعد رمضان مباشرة.

3- تقليد العوام لمن يقتدى بفعله فيتوهم وجوب الصيام.

4- صيامها متصلة ببعضها.

5- صيامها علانية.

وتنتفي عندهم الكراهة بالأمر الآتية :

1- إذا لم يعتقد وجوبها.

(1) تقدم الكلام على سعد بن سعيد في بداية البحث.

(2) انظر ضعفاء العقيلي (117/2).

(3) الضعفاء والمتروكين (53) برقم [283].

(4) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (271/2).

(5) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (312/1).

(6) أضواء البيان (362/7).

2- تأخير صيامها عن شهر رمضان ، وتصح عندهم أداءً حتى في غير شوال ، بل صرّحوا بصيامها في عشر ذي الحجة.

3- صيامها اتباعاً للسنة مع عدم التبعية لأحد ممن يقتدى به ؛ خشية اعتقاد الوجوب.

4- تفريق صيامها.

5- صيامها خفية لا علانية.

مناقشة المالكية فيما ذهبوا إليه : إنَّ حجة إنكار الإمام مالك رحمه الله لصيام ست من شوال ؛ بكونه لم يُدرك في المدينة المنورة من يصومها مقبولة إلى حد ما ، ومع ذلك لا تقاوم إذا ثبت الحديث الشريف.

إما إنكاره للصيام ؛ خشية اعتقاد الوجوب ، فهو منتفٍ عند المسلمين ؛ لما اشتهر من وجوب صيام شهر رمضان فقط ، وأما تفريقها فلا مانع من ذلك شريطة أن تكون في شوال ، أما إخراجها صيامها عن شهر شوال فهو مستبعدٌ جداً ؛ لمخالفته للنص.

(تبيينه) : مسألة كراهة صيام ست من شوال عند الإمام مالك رحمه الله نقلها عنه إلى جانب أرباب المذهب المالكي غيرهم ؛ فمن أولئك :

1- قال الذهبي في ((تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق)) تحت عنوان (ست من شوال تستحب) : (وقال أبو حنيفة ومالك : لا تُستحب ، (م) سعد بن سعيد ، عن عمر بن ثابت ، عن أبي أيوب ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ((من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال ، فذلك صيام الدهر كله)) قالوا : فأحمدُ قال : سعدٌ ضعيفُ الحديث . وقال النسائي : ليس بالقوي . قلنا : وقال ابن معين : صالح . واحتج به مسلم⁽¹⁾.

2- ذكر ابن الأمير الصنعاني في كتابه سبل السلام مسألة صيام ست من شوال ، فذكر الحديث وآراء العلماء فيه إلى أن قال : (قال مالك : يكره صومها ، قال : لأنه ما رأى أحداً من أهل العلم يصومها ، ولئلا يظن وجوبها)⁽²⁾.

3- ذكر الشوكاني في نيل الأوطار صيام ست من شوال وآراء العلماء فيها فقال : (قال أبو حنيفة ومالك : يكره صومها ، واستدلا على ذلك بأنه ربما ظُنَّ وجوبها ، وهو باطل لا يليق بعاقل فضلاً عن عالم نصب مثله في مقابلة السنة الصحيحة الصريحة ، وأيضاً يلزم مثل ذلك في سائر أنواع الصوم المرغَّب فيها ولا قائل به)⁽³⁾.

(1) تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (398/1).

(2) سبل السلام (671/2).

(3) نيل الأوطار (613/4).

المبحث الثالث

موقف الحسن البصري من صيام ست من شوال

يعد الحسن البصري (ت 110هـ) من أصحاب المذاهب الفقهية القديمة إلا أنّ مذهبه لم يُخدم فانقرض ، وقد حدّث عن عثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، وعمران بن حصين ، والمغيرة بن شعبة ، وسمرّة بن جندب ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن عمر ، وأبي بكره وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، وكان الحسن البصري رحمه الله يرى أنّ صيام شهر رمضان بمفرده يعدل صيام السنة ، وربما حلف أحياناً على ذلك ، وذلك من غير إضافة لصيام ست من شوال ، واليك بعض النصوص:

- ذكر الترمذي في جامعه أنّ الحسن البصري يرى أنّ صيام رمضان فقط دون صيام ست من شوال يعدل صيام السنة بأكملها ، بل ويحلف على ذلك فقال : (كان الحسن البصري إذا ذكر عنده صيام ستة أيام من شوال فيقول : والله لقد رضي الله بصيام هذا الشهر عن السنة كلها)⁽¹⁾.
- ذكر ابن أبي شيبة إنّ الحسن البصري إذا ذكر عنده ستة أيام التي يصومها بعض الناس بعد رمضان تطوعاً كان يقول : (لقد رضي الله بهذا الشهر للسنة كلها)⁽²⁾.

المبحث الرابع

كراهة صيام الست من شوال عند أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف

قال المباركفوري : (قوله : ((وقد استحب قوم صيام ستة من شوال لهذا الحديث)) وهذا هو الحق ، قال النووي : فيه دلالة صريحة لمذهب الشافعي وأحمد وداوود وموافقيهم في استحباب صوم هذه الستة. وقال مالك وأبو حنيفة : يكره ذلك ؛ قال مالك في الموطأ : ما رأيت أحداً من أهل العلم يصومها ، قالوا : فيكره ؛ لئلا يظن وجوبه ، ودليل الشافعي وموافقيه هذا الحديث الصحيح الصريح ، وإذا ثبتت السنة لا تترك لترك بعض الناس أو أكثرهم أو كلهم لها ، وقولهم : (قد يظن وجوبها) ينتقض بصوم يوم عرفة وعاشوراء وغيرهما من الصوم المندوب انتهى كلام النووي⁽³⁾ ، قلت : قول من قال بكراهة صوم هذه الستة باطل مخالف لأحاديث الباب ، ولذلك قال عامة المشايخ الحنيفة : بأنه لا بأس به . قال ابن

(1) جامع الترمذي (132/3).

(2) مصنف ابن أبي شيبة (342/2).

(3) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (186/4).

الهمام : صوم ست من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً انتهى⁽¹⁾ واليك نصوص بعض فقهاء الحنفية :

1- قال ابن نجيم أثناء كلامه على الصوم المكروه : (ومنه أيضاً صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقاً كان أو متتابعاً ، وعن أبي يوسف كراهته متتابعاً لا متفرقاً لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأساً)⁽²⁾.

2- قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي : (ولا يكره صوم الست أيام من شوال موصولة برمضان)⁽³⁾.

3- وجاء في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع أثناء كلامه على الصوم المكروه : (ومنها إتباع رمضان بست من شوال كذا قال أبو يوسف : كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوماً ؛ خوفاً أن يلحق ذلك بالفرضية ، وكذا روي عن مالك أنه قال : أكره أن يتبع رمضان بست من شوال ، وما رأيت أحداً من أهل الفقه والعلم يصومها ، ولم يبلغنا عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق أهل الجفاء برمضان ما ليس منه ، والإتباع المكروه هو : أن يصوم يوم الفطر ، ويصوم بعده خمسة أيام ، فأما إذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة أيام : فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة)⁽⁴⁾.

4- وجاء في شرح فتح القدير ما نصه : (صوم ستة من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً ، واختلفوا فقليل : الأفضل وصلها بيوم الفطر ، وقيل : بل يفرقها في الشهر ؛ وجه الجواز أنه وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب ، وجه الكراهة أنه قد يفضي إلى اعتقاد لزومها من العوام ؛ لكثرة مداومة ، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر : نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه ؛ فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به)⁽⁵⁾.

5- وجاء في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر : (ولا يكره إتباع الفطر بصوم ستة من شوال في المختار ؛ لأنه وقع الفصل بيوم الفطر ؛ فلا يلزم التشبه بأهل الكتاب فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة ؛ لورود الحديث في هذا الباب ، والإتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر ويصوم بعده

(1) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (389/3).

(2) البحر الرائق شرح كنز الدقائق (278/2).

(3) تحفة الملوك (150).

(4) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (78/2).

(5) شرح فتح القدير (349/2).

خمسة أيام وتفريقها ؛ أي : صوم السنة أفضل ؛ لأنه أبعد عن الكراهة والتشبه بالنصارى في زيادة صيام أيام على صيامهم⁽¹⁾.

6- قال الشلي في حاشيته : (صوم ست من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته ، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً ، واختلفوا فقيل : الأفضل وصلها بيوم الفطر ، وقيل : بل يفرقها في الشهر ، وجه الجواز أنه وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب. وجه الكراهة أنه قد يفضي إلى اعتقاد لزومها من العوام ؛ لكثرة المداومة..⁽²⁾).

الخاتمة: وفي الختام يمكن أن نخلص إلى أن صيام ستة أيام من شوال بعد صيام رمضان كاملاً يعدل صيام السنة كاملة ، ولا يلزم كون تلك الأيام من شهر شوال أن تكون بعد رمضان مباشرة ، ولا يلزم كونها متصلة بل يجوز تفريقها ، على أن قربها من شهر رمضان أفضل ؛ لقوله في الحديث (وأبعده ستاً) وقد اختلفت وجهات نظر الفقهاء في صيامها ؛ فذهب إلى صيامها الشافعي وأحمد ، وذهب إلى كراهتها مالك وأبو حنيفة ، على أن المذهب الحنفي قد خالفوا في هذه المسألة إمامهم ، وكان سبب كراهتها عند مالك أنه لم يُدرك بالمدينة المنورة من يصومها فاستشكل الحديث أو لم يبلغه ، إضافة إلى خشية اعتقاد فرضيتها من العوام ؛ لوصلها برمضان ، وقد أجابه العلماء بأن خشية اعتقاد الفرضية منتفبة بسنية صيام أيام آخر ؛ مثل صوم يوم عرفة وعاشوراء ونحوها ، ويمكن جعل نتائج البحث في الآتي :

- 1- صيام ستة أيام من شوال ثابتة في السنة المطهرة ، وعليها عمل كثير من المسلمين في الماضي والحاضر.
- 2- حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه : (من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر) خرجه الإمام مسلم في صحيحه ، وسنده لا غبار عليه إلا الكلام على (سعد بن سعيد) وهو سيئ الحفظ.
- 3- ذهب الشافعي وأحمد إلى سنية صيام ست من شوال ؛ للحديث أعلاه.
- 4- كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ؛ لعدم ثبوت ذلك عندهم ولهم مبررات أخرى.
- 5- معتمد المذهب الحنفي سنية صيام الست من شوال مخالفين إمامهم بوضوح تام.

(1) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (376/1).
(2) حاشية الشلي على تبیین الحقائق للزليعي (332/1).

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

مراجع ومصادر البحث:

- 1- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار ، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار / يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي ، أبو عمر (ت 463هـ) دار قتيبية ، دمشق - دار الوعي ، حلب ، الطبعة الأولى ، 1414هـ - 1993م ، تحقيق : عبدالمعطي أمين قلعجي .
- 2- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن / محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت 1393هـ) دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1415 هـ - 1995 م
- 3- إكمال المعلم شرح صحيح مسلم / العلامة القاضي عياض اليعصبى ، أبو الفضل (ت 544 هـ).
- 4- البحر الرائق شرح كنز الدقائق / زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ، المعروف بابن نجيم المصري (ت 970هـ) دار المعرفة ، بيروت .
- 5- بدائع الصنائع / علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت 587هـ) دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1402هـ - 1982م .
- 6- بداية المجتهد و نهاية المقتصد / محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد ، أبو الوليد (ت 595هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، الطبعة الرابعة ، 1395هـ/1975م .
- 7- تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين / عمر بن أحمد بن عثمان المعروف بابن شاهين ، أبو حفص (ت 385هـ) الطبعة : الأولى ، 1409هـ ، 1989م ، تحقيق : عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى .
- 8- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي / عثمان بن علي بن محجن البارعي ، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت 743 هـ) مع الحاشية : شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت 1021 هـ) المطبعة الكبرى الأميرية بولاق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1313 هـ .
- 9- تحفة الأhoodي بشرح جامع الترمذي / محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت 1353هـ) أبو العلا ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- 10- حاشية السندي على النسائي / نور الدين بن عبدالهادي السندي ، أبو الحسن ، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب ، الطبعة الثانية ، 1406هـ - 1986م ، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة .
- 11- ذخيرة الحفاظ / محمد بن طاهر المقدسي (ت 507 هـ) دار السلف ، 1416 هـ - 1996م ، الرياض ، تحقيق : الدكتور عبد الرحمن الفريوائي .
- 12- تحفة الملوك / محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت 666هـ) دار البشائر الإسلامية ، 1417هـ ، بيروت ، تحقيق : الدكتور عبد الله نذير أحمد .

- 13- تفسير القرطبي / محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي ، أبو عبد الله (ت 671هـ) دار الكتب المصرية - القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1384هـ - 1964 م ، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش
- 14- تقريب التهذيب / أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ، أبو الفضل (ت 852هـ) دار الرشيد - سوريا ، الطبعة الأولى ، 1406هـ - 1986م ، تحقيق : محمد عوامة.
- 15- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق / محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي ، أبو عبد الله (ت 748هـ) ، دار الوطن - الرياض ، الطبعة الأولى ، 1421 هـ - 2000م ، تحقيق : مصطفى أبو الغيط عبد الحي عجيب.
- 16- جامع الترمذي / محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ، أبو عيسى (ت 275هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون.
- 17- الجرح والتعديل / عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي التميمي ، أبو محمد (ت 327هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى ، 1952م.
- 18- الذخيرة / شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، تحقيق : محمد حجي ، دار الغرب ، 1994م ، بيروت.
- 19- رجال صحيح مسلم / أحمد بن علي بن منجويه الأصبهاني ، أبو بكر (ت 428هـ) دار المعرفة ، 1407هـ ، بيروت ، تحقيق : عبد الله اللبثي.
- 20- سبلا السلام شرح بلوغ المرام / محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني (ت 1182هـ) دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، 1992م ، تحقيق : إبراهيم عصر.
- 21- سنن ابن ماجه / محمد بن يزيد القزويني ، أبو عبد الله (ت 273هـ) دار الفكر ، بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.
- 22- سنن أبي داوود / سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ، أبو داوود (ت 275هـ) دار الفكر ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد.
- 23- سنن النسائي الكبرى / أحمد بن شعيب النسائي ، أبو عبد الرحمن (ت 303هـ) دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ، 1411هـ - 1991م ، تحقيق : الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن.
- 24- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك / محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت 1122هـ) دار الكتب العلمية ، 1411هـ ، بيروت.
- 25- شرح فتح القدير / كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت 681هـ) دار الفكر ، بيروت.
- 26- شعب الإيمان / أحمد بن الحسين البيهقي ، أبو بكر (ت 458هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1410هـ ، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول.

- 27- صحيح مسلم / مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، أبو الحسين (ت 261هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.
- 28- الضعفاء / محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي ، : أبو جعفر (ت 322هـ) ، دار المكتبة العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ، 1404هـ - 1984م ، تحقيق : عبد المعطي أمين قلنجي.
- 29- الضعفاء والمتروكين / أحمد بن شعيب النسائي ، أبو عبد الرحمن (ت 303هـ) دار الوعي ، حلب ، الطبعة الأولى ، 1369م ، تحقيق : محمود إبراهيم زايد.
- 30- العرف الشذي شرح سنن الترمذي / محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت 1353هـ) الطبعة الأولى ، تدقيق : مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع ، تحقيق : محمود أحمد شاكر.
- 31- العلل الواردة في الأحاديث النبوية / علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني البغدادي ، أبو الحسن (ت 385هـ) دار طيبة - الرياض ، الطبعة الأولى ، 1405هـ - 1985م ، تحقيق : الدكتور محفوظ الرحمن زين الله السلفي.
- 32- عون المعبود شرح سنن أبي داود / محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الثانية ، 1415هـ.
- 33- فتح الباري شرح صحيح البخاري / أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الشافعي ، أبو الفضل (ت 852هـ) دار المعرفة - بيروت ، 1379هـ.
- 34- الفروع / محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج ، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي ، أبو عبد الله (ت 763هـ) مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 1424هـ - 2003م ، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- 35- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني / أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي (ت 1125هـ) دار الفكر ، 1415هـ ، بيروت.
- 36- الكامل في ضعفاء الرجال / عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني ، أبو أحمد (ت 365هـ) دار الفكر - بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1409هـ - 1988م ، تحقيق : يحيى مختار غزاوي.
- 37- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر / عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده (ت 1078هـ) لبنان ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1419هـ - 1998م ، تحقيق : خليل عمران المنصور.
- 38- المحرر في الحديث / شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت 744هـ) دار المعرفة - لبنان / بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1421هـ - 2000م ، تحقيق : الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي ومحمد سليم إبراهيم سمارة وجمال حمدي الذهبي.
- 39- مسند أبي عوانة / الإمام أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائني (ت 316هـ) دار المعرفة ، بيروت.
- 40- مسند أحمد ابن حنبل / أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، أبو عبدالله (ت 241هـ) مؤسسة قرطبة ، القاهرة.

- 41- مسند الشامسي / الهيثم بن كليب الشاشي ، أبو سعيد (ت 335هـ) مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الأولى ، 1410هـ ، تحقيق : الدكتور محفوظ الرحمن زين الله.
- 42- مشاهير علماء الأمصار / محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي ، أبو حاتم (ت 354هـ) دار الكتب العلمية - بيروت ، - 1959م ، تحقيق : م. فلايشهمر.
- 43- مصنف ابن أبي شيبة / عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ، أبو بكر ، مكتبة الرشد - الرياض ، الطبعة الأولى ، 1409هـ ، تحقيق : كمال يوسف الحوت.
- 44- المعجم الكبير / سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني ، أبو القاسم (ت 360هـ) مكتبة العلوم والحكم - الموصل ، الطبعة الثانية ، 1404هـ - 1983م ، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي.
- 45- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج / يحيى بن شرف بن مري النووي ، أبو زكريا (ت 676هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1392هـ.
- 46- موطأ الإمام مالك / مالك بن أنس الأصبحي ، أبو عبدالله (ت 179هـ) دار إحياء التراث العربي ، مصر ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.
- 47- نواذر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم / محمد بن علي بن الحسن ابن بشر المشهور بالحكيم الترمذي ، أبو عبد الله (ت : نحو 320هـ) دار الجيل ، بيروت ، 1992م ، تحقيق : عبدالرحمن عميرة.
- 48- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتهى الأخبار / محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ) إدارة الطباعة المنيرية.



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

إدارة الأزمات: قراءة اسلامية

د. نبيل مصطفى شعت

أستاذ إدارة الأعمال المساعد في جامعة القدس المفتوحة - فلسطين

nshath@hotmail.com

هدفت الدراسة إلى التعرف على إدارة الأزمات من المنظور الإسلامي وتقديم منهج بمرتكزات وقواعد مستنبطة من القرآن الكريم والسنة النبوية . أوردت الدراسة أزمة حدثت مع الصحابي كعب بن مالك وكيفية إدارته لأزمته بنجاح باهر وتم استنباط العديد من المبادئ والقواعد التي تشكل نموذج يحتذى . اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج الاستنباطي .

الملخص

Abstract :

The study aimed at recognizing a crisis management from Islamic perspective and introducing methodology based on pillars and rules deduced from Holy Quran and the Prophetic Sunnah. The study included the crisis of the companion Ka'b Bin Malik and how he managed it successfully . The researcher employed the descriptive and deductive methodologies. Several principals and rules (forming a model to follow) were deduced . Proper recommendations were given

10

الاطار المنهجي

مقدمة :

يشهد العالم في هذا العصر العديد من الأزمات والمشكلات والكوارث والصراعات المتعاقبة منها العقائدية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية ، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات بما في ذلك المنظمات والمؤسسات بمختلف أنواعها . يقف الإنسان إزاء ذلك في كثير من الأحوال عاجزا عن مواجهة وإدارة هذه الأزمات بنجاح أو الخروج منها بأقل الخسائر - بشرية أو إدارية أو معنوية . وفي هذا الخضم يعاني المسلمون في أنحاء العالم من أزمات ومصائب عديدة ومتنوعة بسبب عدم تطبيقهم الدقيق لتعاليم دينهم الحنيف - الإسلام . وبهذا الصدد فقد اشتمل الإسلام على وضع الحل الأمثل لكل جزئية أو كلية تتعلق بأمور الدنيا أو الآخرة ، حيث يقول الله تعالى في كتابه العزيز : { مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ } [الأنعام : 38] ويقول تعالى { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ } [النحل : 89] ويقول تعالى { وَمَا آتَيْنَاكَ إِلَّا رِسُولًا مِّمَّنْ لَمْ نَلْهَكَ بِهِ سَبِيلًا } [الأعراف : 20] ويقول الله تعالى { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ } [الأحزاب : 21] فكان لابد لنا من الرجوع الصادق إلى كتاب الله القرآن الكريم وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم .

مشكلة البحث :

تحدث الأزمات على مستوى الأفراد والجماعات مثل المؤسسات العامة والخاصة وحتى على مستوى الدول ونعرض هنا كنموذج قصة الصحابي الذي واجه أزمة ، لكنه نجح في إدارتها بسبب تطبيقه للمنهج الإسلامي ثم نتناول المواقف التي مر بها في أزمته بقراءات إدارية ونتعرف على المفاهيم والدلالات الإدارية المستنبطة من ذلك . يمر المسلمون في شتى بقاع الأرض بظروف وأوضاع عصيبة في هذا العصر حيث الأزمات والمشكلات والصراعات المتلاحقة وفي خضم هذا البحر المتلاطم الأمواج يتحتم على المسلم مواجهة ذلك ومن هنا تتمثل المشكلة في السؤال الرئيسي الآتي : كيف يستطيع المسلم إدارة ما يقابله من أزمات باقتدار ؟ وينفرع من هذا الأسئلة الآتية :

1. ما المنهج الذي يتوجب عليه اتباعه لإدارة الأزمات ؟
2. ما الوسائل والمبادئ التي يستعين بها لإدارة وحل الأزمات ؟
3. من هو نموذج هذا البحث (الفرد صاحب الأزمة) ؟

أهداف البحث :

1. حيث أن الكثير من المسلمين لا يعرف الكثير عن الأصول والمبادئ الراسخة التي وضعها الإسلام لإدارة وحل الأزمات فمن الأهمية بمكان تعريفهم بذلك .
2. تعريف المسلم بكيفية تحويل المحنة إلى منحة باتباعه المنهج الإسلامي القويم .
3. التعرف على النجاح الباهر الذي حققه الصحابي الجليل كعب بن مالك (وهو الذي نزل فيه قرآن) في معالجة وإدارة أزمته .

أهمية البحث :

1. تتبع أهمية هذا البحث من ضرورة أن يعلم المسلم بالمنهج الذي وضعه الإسلام من أجل أن يحتاط ويتخذ التدابير والترتيبات اللازمة لمنع وقوع الأزمة .
2. معالجة وإدارة الأزمات بنجاح في حال حدوثها .
3. استخلاص العبر والمواظ عند انتهاء الأزمة لتفادي تكرار حدوثها .

منهجية البحث :

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التاريخي والمنهج الاستنباطي لكونهما الأنسب لهذا النوع من الدراسة .
دراسات سابقة :

1. دراسة بعنوان (إدارة الأزمات وإلكترونية اتخاذ القرار) ، الجبوري ، فؤاد يوسف عبد الرحمن ، وآخرون ، مجلة جامعة بابل ، العلوم الإنسانية ، المجلد 19 ، العدد 1: 2001 ، العراق .
- تحدثت هذه الدراسة عن الموضوع من منظور الفكر الإداري الحديث (الوضعي) فقط.
2. دراسة بعنوان (إدارة الأزمات وفق المنهاج الإسلامي)، www.shbab3net.com،
لم تقدم هذه الدراسة للدخول إلى الموضوع ، حيث لم ترد الأجزاء التقديمية المألوفة ولم ترد نبذة عن الشق التقليدي حول إدارة الأزمات .
3. دراسة بعنوان (استراتيجية إدارة الأزمات : تأطير مفاهيمي على وفق المنظور الإسلامي) ، أ.د. إيثار عبد الهادي محمد ، كلية الإدارة والاقتصاد – جامعة بغداد .
- تركز هذه الدراسة على الإطار المفاهيمي للأزمة وتتجاوز وجهة النظر التقليدية التي تصفها كحدث يدمر أو يؤثر في المنظمة ككل ولا تقدم أنموذجاً .

4. دراسة بعنوان (نظرات في استثمار الأزمات)، عادل السلطان على موقع www.saaid.net .
تنفق هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في مجموعة نقاط ولكنها لم تتناول مفهوم الأزمة لغة أو اصطلاحاً ومبادئ إدارة الأزمة في الفكر الإداري الحديث مقارنة مع الفكر الإداري الإسلامي .
5. دراسة بعنوان (إدارة ومواجهة الأزمات) على موقع www.karicom.com/vb/t71629html
تناولت هذه الدراسة الموضوع من منظور الفكر الإداري الحديث (الوضعي) وليس من منظور الفكر الإداري الإسلامي .

الإطار النظري

المبحث الأول : مفاهيم نظرية

المطلب الأول : تعريف الأزمة:

لا تعتبر الأزمة من المصطلحات الحديثة رغم أنها كانت موجودة من بدء الخليقة . وقد كانت أول أزمة واجهت بشرا هي نزول سيدنا آدم - عليه السلام - إلى الأرض ... وبخصوص تحديد مفهوم واضح للأزمة نجد وجهات نظر الأطراف المعنيين بأزمة ما (1)

الأزمة لغة : يعرف ابن منظور الأزمة في كتابه " لسان العرب " كما يلي: أزم : الأزمُ : شدَّة العَضِّ بالفمِ كلِّه ، وقيل بالأنياب ، والأنيابُ هي الأوزمُ ، وقيل : هو أن يَعَضَّهُ ثم يُكْرِرَ عليه ولا يُرْسِلُهُ ، وقيل : هو أن يَقْبِضَ عليه فيه ، أزمه ، وأزمَ عليه يَأْزِمُ أزمًا وأزومًا ، فهو أزمٌ وأزومٌ ، وأزمت يد الرجل أزمها أزمًا ، وهي أشدُّ العَضِّ . قال الأصمعي : قال عيسى بن عمر كانت لنا بطَّة تأزمُ أي تَعَضُّ ، ومنه قيل للسنة أزمَةٌ وأزومٌ وأزام ، بكسر الميم . وأزمَ الفرسُ على فأسِ اللِّجامِ : قَبَضَ ، ومنه حديث الصديق : نظرت يوم أُحدٍ إلى حلقةِ درعٍ قد نَشِيت في جبين رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فأنكبت لأنزِعها ، فأقسم عليَّ أبو عبيدة فأزمَ بها بَنَيْتِيه فجذبها جذبًا رقيقًا أي عَضَّها وأمسكها بين تَنَيْتِيه ، ومنه حديث الكنز والشجاع الأقرع : فإذا أخذهُ أزمَ في يده أي عَضَّها . والأزمُ : القطعُ بالناب والسكين وغيرهما . والأوزمُ والأزمُ والأزمُ : الأنياب ، فواحدة الأوزمِ أزمةٌ ، وواحدة الأزمِ أزمٌ ، وواحدة الأزمِ أزومٌ . والأزمُ : الجذبُ والمحلُّ . أورد ابن سيده : الأزمةُ الشدَّةُ والقحطُ ، وجمعها إزمٌ كبدرةٍ وبدر ، وأزمٌ كتمرٍ وتمرٌ (2)

الأزمة اصطلاحاً : تعرف الأزمة بأنها " تهديداً خطيراً أو غير متوقع لأهداف وقيم ومعتقدات وممتلكات الأفراد والمنظمات والدول والتي تحد من عملية اتخاذ القرار " (3) .

ومن معاني الأزمة ما يلي :

1. خروج الأشياء عن مسارها الطبيعي أيا كانت سواء اقتصادية أو دينية أو صحية (4).
2. مرحلة متقدمة من مراحل الصراع بدءاً من داخل النفس البشرية وانتهاءً بالصراعات الدولية (5).

3. تعرض الفرد أو الجماعة إلى مواقف حساسة وحرجة وتزداد إذا أهملناها ، فمن الإهمال ينجم الخطر (6) .

يعرف معجم ويبستر الأزمة بأنها " نقطة تحول إلى الأفضل أو الأسوأ " وأنها " لحظة حاسمة أو وقت حرج " كما يعرفها أيضاً بأنها " وضع أو موقف بلغ مرحلة حرجة " (7) .

ويرى علما الاجتماع أن الأزمة هي التي تحدث عندما يواجه الفرد تغير في موقف حياتي يحتوي على مشكلة لا يمكن حلها باستراتيجيات التعامل الاعتيادية اليومية وبحيث يؤدي ذلك إلى تمزق التوازن العاطفي إذا لم ينجح في حلها خلال فترة قصيرة (8).

الإدارة : هي عملية ضرورية في جميع أوجه وأنشطة الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية والثقافية والبيئية . وقد اختلف رجال الفكر الإداري في تعريفهم للإدارة ، فنجد عدة تعريفات : (9) حيث يقول هنري فايول : (أن معنى أن تدبير هو أن تتنبأ وتخطط ، وتنظم ، وتصدر الأوامر ، وتنسق وتراقب) ، ويعرفها كونتز وأدونال على أنها (وظيفة تنفيذ الأشياء عن طريق الآخرين) ، بينما بيترسون وزميله بلومان يعرفان الإدارة بأنها (أسلوب يمكن بواسطته تحديد وتوضيح أغراض وأهداف جماعة انسانية معينة) ، أما موني فيعرفها بأنها (الشرارة الحيوية التي تنشط وتوجه وتراقب الخطة والاجراءات عند المنشأة) .

خصائص المنهج الإداري الإسلامي : يمكن تحديد الخصائص للإدارة الإسلامية بصورة اجمالية بأنها : (10)

1. تم تنزيل القرآن الكريم من الله عز وجل بواسطة الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليبين للناس مناهج الاستقامة في الدنيا وما يتبعها في الآخرة .
2. يدعو الاسلام الى اعمال العقل والفكر في تدبير شؤون الحياة والتدليل على وحدانية الله.

3. خلق الانسان في هذه الحياة لعبادة الله خالقه وتعمير الكون مع اقتران ذلك كله بالآخرة، ولا يقر الاسلام الرهبانية والعزوف عن الدنيا .
4. تلتزم الادارة الاسلامية بالعلم والعمل معا فمبادئها تتطلب ترجمة فردية وجماعية في واقع الحياة .
5. يتسم الفكر الاسلامي بالاعتدال والوسطية المثلى في القيم الاخلاقية النبيلة . ولا تعني الوسطية العزوف عن الرضاء بما هو الافضل ، فقد قال عليه السلام : " ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه "
6. يفصح الفكر الاسلامي عن كنه وجود الانسان وصلته بهذا الكون وخالقه الذي لا معبود سواه والاقرار بأن هذا الوجود كلي متناسق بإرادة الله وتدبيره .
7. ان الادارة الاسلامية تبغي تحقيق المصالح الحقيقية أو الضرورية للمجتمع .
8. تتميز الادارة الاسلامية بخصوصية الجمع بين الاصول الفقهية والاجتهادات العقلية التي تستند اليها أيضا لغاية هدفها جعل هذه الادارة صالحة لكل زمان ومكان تتجلى فيها مضامين العمل الدنيوي والأخروي .

المطلب الثاني

أنواع الأزمات وتصنيفاتها

إن أية أزمة بحكم طبيعتها تنطوي على عدة جوانب متشابكة ادارية ودينية واقتصادية وانسانية وجغرافية وسياسية ومن هنا كان تحديد نوع الأزمة ليس عملية سهلة فهناك : (11)

1. أزمة شخصية ذات طابع معنوي مثل الطلاق والمرض الشديد والطرده من العمل ووفاة أحد الوالدين وغير ذلك من الأزمات الشخصية .
2. أزمة اجتماعية تهز المجتمع بأسره مثل الزلزال والبراكين والحروب .
3. أزمة اقتصادية يغلب عليها الطابع المادي المؤثر في اقتصاد الاشخاص كالتضخم ، والافلاس، وتكدس المنتجات وعدم القدرة على تصريفه .
4. أزمة دولية وتمس المجتمع الدولي مثل التلوث البيئي .
5. أزمة ادارية وهي التي تتعلق بالمنظمة كاحتراق ملفات المنظمة أو اضراب الموظفين عن العمل ، والعجز المالي .

ويمكن تصنيف الأزمات استنادا الى المعايير التالية : (12)

1. نوع مضمون الأزمة
2. النطاق الجغرافي للأزمة
3. حجم الأزمة
4. المدى الزمني لتأثير الأزمة
5. المعيار المركب الذي يشمل أكثر من معيار.

المبحث الثاني

إدارة الأزمة

المطلب الأول: إدارة الأزمة وفق الفكر الإداري الحديث (الوضعي)

لقد وضع الفكر الإداري الحديث عددا من الخطوات يمكن إتباعها عند حدوث الأزمة ، وهي كما يلي :

(13)

1. تكوين فريق عمل لوقت الأزمات وإمداده بأفضل الكوادر والتجهيزات والأدوات .
 2. تخطيط الوقت أثناء الأزمات والاستفادة من كل دقيقة في تخفيف أثر الأزمات .
 3. الرفع من معنويات العاملين وقت الأزمات مما يشعرهم بالحماس والحيوية والالتزام بالعمل .
 4. الإبداع والتجديد في المواقف العصيبة وإشعال روح الإبداع لدى العاملين لتقديم حلول وآراء غير مسبوقه .
 5. حل المشكلات وقت الأزمات بتحديد المشكلة وإجراء المشورة ومن ثم اختيار الحل الأنسب من الحلول المتاحة .
 6. تقبل التغيير وقت الأزمات .
 7. العمل على حصر الأزمات التي من المتوقع أن تحدث في الحاضر والمستقبل والعمل على دراستها ووضع بدائل للحلول المناسبة لها .
- والملاحظ أن نموذج (إدارة الأزمات) الذي وضعته الإدارة الحديثة تجاهل بعض النواحي الهامة لاحتواء الأزمة وخاصة ما يتعلق منها بقيم العاملين في ادارة الازمة والتعبئة النفسية والايمانية لمواجهتها ، وهذا لانجده الا من خلال الفكر الاداري في الإسلام ، ولنا في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسوة حسنة في تفعيل الأزمات والاستفادة منها وفي كيفية تحويل المحنة إلى منحة وتحويل الموقف السلبي إلى إيجابي وذلك بقوة الإيمان والعزم والتوكل على الله.

المطلب الثاني

إدارة الأزمة وفق الفكر الإداري الإسلامي

يمكن وضع النموذج الاسلامي لإدارة الأزمات كما يلي : (14)

1. أن يكون مرجع إدارة الأزمة نابع من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم.
2. الشعور بالطمأنينة والثقة بالله سبحانه وتعالى ثم الثقة بالذات والنفس ويضع في اعتباره قوله تعالى : { وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ } [الطلاق : 3] .
3. التعلق بالله جل وعلا والإكثار من الدعاء : ففي غزوة بدر عندما ظل النبي - صلى الله عليه وسلم - رافعا يديه إلى السماء يدعو ربه ويقول : (اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لئن تعبدت في الأرض بعد اليوم) فما زال يهتف بربه ، ماداً يديه مستقبل القبلة ، حتى سقط رداؤه عن منكبيه حتى جاءه أبو بكر - رضي الله عنه - قائلاً : إن الله منجز وعدهك يا رسول الله ، ويوم أن قال له الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فقال - صلى الله عليه وسلم - (حسبنا الله ونعم الوكيل) ، ويقول تعالى : { وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ } [غافر : 60] ، ويجب علينا ألا ننسى (إن الله يحب الملحين بالدعاء) ، ومن ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم كما يحدث به علي رضي الله عنه يقول : لقد أتينا ليلة بدر وما فينا إلا نائم إلا النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى شجرة ويدعو..) ، ويقول - صلى الله عليه وسلم - : (ما على الأرض مسلم يدعو الله بدعوة إلا آتاه الله إياها أو صرف عنه السوء مثلها ما لم يدعو بائثم أو قطيعة رحم) رواه الترمذي.
4. الثقة بالله جل وعلا : وما يشير إلى ذلك قوله تعالى : { فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ } [الشرح : 5 - 6] ، وقوله تعالى : { وَلَا تَهْجُرُوا وَلَّا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْكَاغُوثُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ ١٣٩ } [آل عمران : 139] ، وأيضاً في غزوة بدر عندما وقف النبي - صلى الله عليه وسلم - يشير إلى مواطن الأرض ، ويقول : هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ، يقول الصحابة : فما اخطأ موقع أحدهم ، وبعد موتهم ودفنهم في القليب وقف أمام القليب - صلى الله عليه وسلم - وقال : (إنا وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) ، وفي هذا يقول الشاعر :

ولرب نازلة يضيق بها الفتى *** ذرعا وعند الله منها المخرج

ضاققت فلما استحكمت حلقاتها *** فرجت وكنت أظنها لا تفرج

5. الاستفادة مما سبق من تجارب ماضية : والنبي صلى الله عليه وسلم يؤكد على عدم الوقوع في الأمر مرتين فيقول : (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين) متفق عليه ، والاستفادة من الأزمة لمعرفة الصديق المساند من العدو المتهرب . فالواجب علينا الاستفادة من تجاربنا السابقة وتجارب الآخرين أيضا والعمل على قراءة المستقبل من خلال معرفة الماضي للاستفادة من زماننا حتى لا يضيع سدى.
6. عدم تقليد المنظمات الأخرى في حلول الأزمات التي تتبعها ، فما يناسب منظمة ليس بالضرورة أن يناسب منظمة أخرى لعدم تكافؤ الظروف بين المنظمات .
7. المبادأة والابتكار فيما يخدم تغيير المنظمة نحو الأفضل ، فالقائد الناجح عليه إشعال حماس العاملين الأمر الذي يؤدي إلى رغبة الفرد في المشاركة وحل الأزمة ، فعلى سبيل المثال إتاحة الفرصة للتعبير عن النفس ، وتحقيق الذات ، والإحساس بأن الفرد نافع ، والرغبة في الحصول على معلومات ، والرغبة في التعرف والعمل مع زملاء جدد، والإحساس بالانتماء إلى عمل خلاق ومكان عمل منتج ، والرغبة في النمو والتطور من خلال الإبداع والتطوير ، وغيرها من مثيرات الحماس والدافعية .
8. أن يتبنى إدارة الأزمات داخل المنظمة قائد يتمتع بصفات تؤهله لإدارة الأزمات وحل المشكلات ، ومن هذه الصفات (العلم - الخبرة - الذكاء - سرعة البديهة - القدرة في التأثير على الأفراد - التفكير الإبداعي والقدرة على حل المشاكل والسيطرة على الأزمات - القدرة على الاستفادة من علوم الآخرين وخبراتهم - القدرة على الاتصال الفعال بالآخرين وتكوين العلاقات الإيجابية - الرغبة والحماس) ، يقول تعالى : { إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ } [٢٦] { القصص : 26 } .
9. الموازنة الموضوعية بين البدائل المتاحة واختيار أقربها إلى حل الأزمة وتحقيق مصلحة العمل والمنظمة فيما لا يخالف الشريعة الإسلامية ، وهذا ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما جمع أصحابه في غزوة الخندق يأخذ رأيهم ، فعرضوا عليه آرائهم وكان من بين الآراء رأي سلمان الفارسي - رضي الله عنه - الذي أشار إلى حفر الخندق فأخذ برأيه النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه الأقرب للصواب .
10. يعتبر (الصبر) من أهم الصفات التي يجب على القائد التحلي بها عند الأزمة وتتضح أهمية الصبر من موقف النبي - صلى الله عليه وسلم - في حل أزمة الحصار الاقتصادي عليه وعلى

الذين آمنوا معه قبل الهجرة : يقول تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ } [البقرة : 153] ، وفي موقف آخر " لما عجزت قريش عن قتل النبي صلى الله عليه وسلم أجمعوا على منابذته و من معه من المسلمين ، فكتبوا كتاباً تعاقدوا فيه على ألا يناكحوهم و لا يبايعوهم و لا يدعوا سببا من أسباب الرزق يصل إليهم و لا يقبلوا منهم صلحاً و لا تأخذهم بهم رافة حتى يسلم بنو المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم ليقتلوه، و علقوا الكتاب في جوف الكعبة و اشدت البلاء برسول الله صلى الله عليه وسلم و الذين آمنوا معه حتى كانوا يأكلون الخبط و ورق الشجر و كان التجار يغالون في أسعار السلع عليهم و كان الأطفال يتضاغون من الجوع، و لم تترك سلعة تصل إليهم ، و بعد ثلاث سنوات أجمع بنو قصي على نقض ما تعاهدوا عليه، فأرسل الله على صحيفتهم الأرضة فأنتت على معظم ما فيها من ميثاق و عهد و لم يسلم من ذلك إلا الكلمات التي ذكر فيها اسم الله عز وجل " فكان جزء هذا الصبر و الجلد و تحمل المشاق أن الله سبحانه وتعالى قد مكنهم من منابع الثروة و الاستيلاء على عروش الملوك و فتح بلاد الروم و فارس ، و صدق الله إذ يقول: { وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ } [القصص : 5] .

11. الاستخارة : فقد حكي لنا جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلمهم الاستخارة في الأمور كلها كالسورة من القرآن، ولاحظ أنه قال: "في الأمور كلها" هكذا، أي في عظيم الأمر وحقيقه؛ فما بالك بقرار يتعلق بأزمة، وها هو صلى الله عليه وسلم يقول لنا: "إذا همَّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك". وكان يقول - صلى الله عليه وسلم - : (ما خاب من استخار وما ندم من استشار) .

12. التمسك بالقيم والمثل والأخلاق والسلوكيات الحسنة : فنجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم وقت الأزمات و المحن الاقتصادية لم يتنازل عن القيم و المثل و الأخلاق و السلوكيات التي أمر الله بها وبذلك استحق النصر بعد الأزمة و اليسر بعد العسر .

13. الشجاعة : ومثال لذلك لما ارتجت المدينة وسمع الناس دويًا عظيمًا فيها فخرج الناس لينظروا ، فإذا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - قد عاد راكبًا على حصانه من غير سرج يقول لهم : (لم تراعوا ... لم تراعوا) ، وكان أصحابه - رضوان الله عليهم - يقولون : (كنا إذا اشدت بنا الوطيس احتمينا بالنبي - صلى الله عليه وسلم -) .

14. التفاؤل وعدم التشاؤم : فيجب على المسلم ألا ينظر للأزمة على أنها كلها شر ، فالنظرة السلبية تعوق التفكير السليم الذي يسهل الوصول للحل المناسب ، وفي هذا يقول الشافعي : أما ترى البحر تعلق فوقه جيف وتستقر بأقصى قاعه الدرر .
15. على القائد أن يتذكر دائما قاعدة (ما أصابك لم يكن ليخطئك) : هذه الوصية تجعلك تظفر بثمرة "الإيمان بالقضاء والقدر"؛ فالأزمة في حقيقتها مصيبة بيننا ربنا - عز وجل - بها تمحيصاً للذنوب ورفعة للدرجات، قال - تعالى - : { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۖ ٤٩ } [القمر : 49] ، وقال : { وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۖ ٣٨ } [الأحزاب : 38] ، وفي حديث جبريل - عليه السلام - أخبرنا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الإيمان بقوله : "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر خيره وشره"، وفي هذا الإطار يقول جل من قال : { أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۚ ٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ۚ ٣ } [العنكبوت : 2 - 3] ، ويجب على المسلم أن يجعل الإيمان بالقضاء والقدر وسيلة لكسب الحسنات وتكفير السيئات من منطلق حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - : (ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم ، حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها) متفق عليه.
16. تجنب الغضب وقت الأزمة : لأن الغضب يؤدي إلى تشويش التفكير وعدم التركيز وبالتالي قرارات عشوائية ، فعن أبي هريرة أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أوصني! فقال صلى الله عليه وسلم : "لا تغضب" فردد مراراً؛ قال: "لا تغضب" .
17. توسيع نطاق المشاورة : يقول تعالى : { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩ } [آل عمران : 159] .
18. التعاون بين الأفراد داخل المنظمة للعمل على حل المشاكل والأزمات التي يمكن أن تواجهها المؤسسة ، وقد قال تعالى : { وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ } [المائدة : 2] .
19. الاستعانة والتوكل على الله : فالمسلم بعد أن يختار من الحلول ما يراه ملائماً لحل الأزمة عليه أن يتوكل على الله ويستعين به ، لقوله - صلى الله عليه وسلم - : (اعقلها وتوكل) ، ويقول تعالى : { كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ۚ ٢١ } [المجادلة : 21] .

20. العزم والعمل وعدم التخاذل والتردد: يقول تعالى : { فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩ } [آل عمران : 159] ، ولذا فقد قيل : العاجز يلجأ إلى كثرة الشكوى ، والحازم يسرع إلى العمل وبالتالي يمكننا الاستفادة مما هو موجود بالفكر الغربي بعد تأصيله بالفكر الإداري الإسلامي الذي جاءت به شريعتنا الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة النبوية المطهرة التي لم تترك أمرا من أمور الحياة الدنيا والآخرة إلا تضمنتها ، يقول تعالى : { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } [المائدة : 3] .

المبحث الثالث

أزمة الصحابي كعب بن مالك أنموذجا

المطلب الأول : من هو هذا الصحابي ؟

هو كعب بن مالك بن عمرو بن القَيْن بن كعب بن سواد السلمِي الجُشَيْمِي الخَزْرَجِي .⁽¹⁵⁾ كانت أول مشاهدته التي حضرها بيعة العقبة الثانية⁽¹⁶⁾ واشترك كعب مع الرسول في جميع المشاهد إلا غزوتي بدر وتبوك⁽¹⁷⁾ . لقد اشتهرت قصته - تخلف كعب بن مالك وصاحبيه عن غزوة تبوك وتوبة الله عليهم - في التاريخ لما نزل فيها من قرآن ، وامتنح فيها كعب وصاحباها امتحانا عسيرا ، خرجوا منه بتوبة الله عليهم وعذرهم⁽¹⁸⁾ . ويذكر الدكتور محمد الهاشمي في كتابه (كعب بن مالك الأنصاري الصحابي الشاعر الأديب) : " وكان مقاطعة الناس لكعب كبيرا على نفسه ، حيث كانت نفسه تتهلج من الخوف خشية أن تستمر تلك المقاطعة ... ولقد غشيت نفس كعب غاشية من الاضطراب والقلق والجزع ، حملته على الحركة والتنقل ، حتى ما يكاد يقر له قرار ، فكان يخرج من أهله فيغيب النهار كله ، يتعبد الله في الشمس ويأوي في الليل إلى فسطاط اتخذه مأوى له ، ثم عاد إلى سلع (جبل) ، فكان يقيم فيه النهار صائما ، حتى إذا جاء الليل أوى إلى داره وظل هذا شأنه حتى نزلت توبته " ⁽¹⁹⁾ . كعب بن مالك هو واحد من الثلاثة من الأصحاب الذين نزل قرآن بنوبتهم ، وصاحباها الأخران هما مرارة بن ربيعة ، وهلال بن أمية الواقفي⁽²⁰⁾ -رضوان الله عليهم . لقد أنزل الله في شأن كعب بن مالك قرآنا بعد تخلفه عن غزوة تبوك التي كانت بين المسلمين والروم، وكانت في الصيف حيث الحر والجذب، وحيث يهيم الناس بالأفياء ويهرعون إلى الظلال .

المطلب الثاني

ادارته لأزمته

من المواقف التي ربي فيها النبي أصحابه بأمر من ربه الذي رباه : موقفه من كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم ، ففي هذه القصة من العير والعظات الشيء الكثير. (21) وقد تم اعتماد نص هذه القصة مما في الصحيحين فقط ، لأنهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى .
نص الحديث: (22)

قال الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلِ بْنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ - وَكَانَ قَائِدَ كَعْبٍ مِنْ بَنِيهِ حِينَ عَمِيَ - قَالَ: سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُ حِينَ تَخَلَّفَ عَنْ قِصَّةِ نُبُوكَ قَالَ كَعْبٌ: لَمْ أَنْخَلَفْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي غَزْوَةٍ غَزَاهَا إِلَّا فِي غَزْوَةِ نُبُوكَ، غَيْرَ أَنِّي كُنْتُ تَخَلَّفْتُ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ، وَلَمْ يُعَاتَبْ أَحَدًا تَخَلَّفَ عَنْهَا، إِنَّمَا خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ يُرِيدُ عَيْرَ فُرَيْشٍ، حَتَّى جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ عَدُوِّهِمْ عَلَى غَيْرِ مِيعَادٍ، وَلَقَدْ شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ حِينَ تَوَاتَفْنَا عَلَى الْإِسْلَامِ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ لِي بِهَا مَشْهَدٌ بَدْرٍ، وَإِنْ كَانَتْ بَدْرٌ أَذْكَرَ فِي النَّاسِ مِنْهَا، كَانَ مِنْ خَبْرِي أَنِّي لَمْ أَكُنْ قَطُّ أَقْوَى وَلَا أَيْسَرَ حِينَ تَخَلَّفْتُ عَنْهُ فِي تِلْكَ الْغَزْوَةِ، وَاللَّهِ مَا اجْتَمَعَتْ عِنْدِي قَبْلَهُ رَاحِلَتَانِ قَطُّ حَتَّى جَمَعْتُهُمَا فِي تِلْكَ الْغَزْوَةِ، وَلَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ يُرِيدُ غَزْوَةً إِلَّا وَرَى بِغَيْرِهَا، حَتَّى كَانَتْ تِلْكَ الْغَزْوَةُ، غَزَاهَا رَسُولُ اللَّهِ فِي حَرٍّ شَدِيدٍ، وَاسْتَقْبَلَ سَفَرًا بَعِيدًا وَمَقَارًا وَعَدُوًّا كَثِيرًا، فَجَلَى لِلْمُسْلِمِينَ أَمْرُهُمْ لِيَتَأَهَّبُوا أَهْبَةَ غَزْوِهِمْ، فَأَخْبَرَهُمْ بِوَجْهِهِ الَّذِي يُرِيدُ، وَالْمُسْلِمُونَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ كَثِيرٌ، وَلَا يَجْمَعُهُمْ كِتَابٌ حَافِظٌ - يُرِيدُ الدَّبْيَانَ - قَالَ كَعْبٌ فَمَا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَغَيَّبَ إِلَّا ظَنَّ أَنْ سِيخْفِي لَهُ مَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ وَحْيُ اللَّهِ، وَغَزَا رَسُولُ اللَّهِ تِلْكَ الْغَزْوَةَ حِينَ طَابَتِ الثَّمَارُ وَالظَّلَالُ، وَنَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ وَالْمُسْلِمُونَ مَعَهُ، فَطَفِقْتُ أَعْدُو لِكَيْ أَتَجَهَّزَ مَعَهُمْ فَأَرْجِعُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، فَأَقُولُ فِي نَفْسِي أَنَا قَادِرٌ عَلَيْهِ. فَلَمْ يَزَلْ يَتِمَادَى بِي حَتَّى اشْتَدَّ بِالنَّاسِ الْجِدُّ، فَأَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ وَالْمُسْلِمُونَ مَعَهُ وَلَمْ أَقْضِ مِنْ جِهَارِي شَيْئًا، فَقُلْتُ أَنْجِزْ بَعْدَهُ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ ثُمَّ أَلْحِقُهُمْ، فَغَدَوْتُ بَعْدَ أَنْ فَصَلُوا لِاتَّجَهَّزَ، فَرَجَعْتُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، ثُمَّ غَدَوْتُ ثُمَّ رَجَعْتُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، فَلَمْ يَزَلْ بِي حَتَّى أَسْرَعُوا وَتَفَارَطَ الْغَزْوُ، وَهَمَمْتُ أَنْ أَرْحَلَ فَأُدْرِكُهُمْ، وَلَيْتَنِي فَعَلْتُ، فَلَمْ يَقْدِرْ لِي ذَلِكَ، فَكُنْتُ إِذَا خَرَجْتُ فِي النَّاسِ بَعْدَ خُرُوجِ رَسُولِ اللَّهِ فَطَفْتُ فِيهِمْ، أَحْزَنِي أَنِّي لَا أَرَى إِلَّا رَجُلًا مَعْمُوصًا عَلَيْهِ النِّفَاقُ أَوْ رَجُلًا مِمَّنْ عَدَرَ اللَّهُ مِنَ الضُّعَفَاءِ، وَلَمْ يَذْكُرْنِي رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى بَلَغَ نُبُوكَ، فَقَالَ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْقَوْمِ بِنُبُوكَ « مَا فَعَلَ كَعْبٌ ». فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سَلِيمَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَبْسَهُ بُرْدَاهُ وَنَظْرُهُ فِي عَطْفِهِ؛ فَقَالَ مَعَادُ بْنُ جَبَلٍ:

بِسْ مَا قُلْتَ، وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ إِلَّا خَيْرًا. فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ؛ قَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ فَلَمَّا بَلَغَنِي أَنَّهُ تَوَجَّهَ فَأَقْبَلَ حَضْرَتِي هَمِي، وَطَفِقْتُ أَتَذَكَّرُ الْكُذْبَ وَأَقُولُ بِمَاذَا أُخْرَجَ مِنْ سَخَطِهِ غَدًا، وَاسْتَعْنْتُ عَلَى ذَلِكَ بِكُلِّ ذِي رَأْيٍ مِنْ أَهْلِي، فَلَمَّا قِيلَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَظَلَ قَائِمًا زَا حَ عَنِّي الْبَاطِلُ، وَعَرَفْتُ أَنِّي لَنْ أُخْرَجَ مِنْهُ أَبَدًا بِشَيْءٍ فِيهِ كَذِبٌ، فَأَجْمَعْتُ صِدْقَهُ، وَأَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ قَائِمًا. وَكَانَ إِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ بَدَأَ بِالْمَسْجِدِ فَيُرَكِّعُ فِيهِ رَكَعَيْنِ ثُمَّ جَلَسَ لِلنَّاسِ، فَلَمَّا فَعَلَ ذَلِكَ جَاءَهُ الْمُخْلَفُونَ، فَطَفِقُوا يَعْتَذِرُونَ إِلَيْهِ، وَيَحْلِفُونَ لَهُ، وَكَانُوا بِضَعَةِ وَثَمَانِينَ رَجُلًا قَبْلَ مِنْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَانِيَتُهُمْ، وَبَايَعَهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمْ، وَوَكَّلَ سَرَانِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ، فَجِئْتُهُ فَلَمَّا سَلَّمْتُ عَلَيْهِ تَبَسَّمَ تَبَسُّمَ الْمُغْضَبِ، ثُمَّ قَالَ « تَعَالَ ». فَجِئْتُ أَمْشِي حَتَّى جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ لِي: « مَا خَلَفَكَ أَلَمْ تَكُنْ قَدْ ابْتَعْتَ ظَهْرَكَ ». فَقُلْتُ: بَلَى، إِنْ وَاللَّهِ لَوْ جَلَسْتُ عِنْدَ غَيْرِكَ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا، لَرَأَيْتُ أَنْ سَأَخْرُجَ مِنْ سَخَطِهِ بَعْدُ، وَقَدْ أُعْطِيتُ جَدًّا، وَلَكِنِّي وَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُ لَنْ حَدَّثْتُكَ الْيَوْمَ حَدِيثَ كَذِبٍ تَرْضَى بِهِ عَنِّي لِيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يُسْخِطَكَ عَلَيَّ، وَلَنْ حَدَّثْتُكَ حَدِيثَ صِدْقٍ تَجِدُ عَلَيَّ فِيهِ إِنْ لَأَرْجُو فِيهِ عَفْوَ اللَّهِ، لَا وَاللَّهِ مَا كَانَ لِي مِنْ عُدْرٍ، وَاللَّهِ مَا كُنْتُ قَطُّ أَقْوَى وَلَا أَيْسَرَ مِنِّي حِينَ تَخَلَّفْتُ عَنْكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : « أَمَا هَذَا فَقَدْ صَدَّقَ، فَقُمْ حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ فِيكَ ». فَقُمْتُ وَتَارَ رَجَالٌ مِنْ بَنِي سَلِيمَةَ فَاتَّبَعُونِي، فَقَالُوا لِي وَاللَّهِ مَا عَلِمْنَاكَ كُنْتَ أَذْنِبْتَ ذَنْبًا قَبْلَ هَذَا، وَقَدْ عَجَزْتَ أَنْ لَا تَكُونَ اعْتَذَرْتَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ بِمَا اعْتَذَرَ إِلَيْهِ الْمُتَخَلِّفُونَ، قَدْ كَانَ كَافِيكَ ذَنْبَكَ اسْتَغْفَارُ رَسُولِ اللَّهِ لَكَ، فَوَاللَّهِ مَا زَالُوا يُؤَبِّوْنِي حَتَّى أَرَدْتُ أَنْ أَرْجِعَ فَأَكْذَبُ نَفْسِي، ثُمَّ قُلْتُ لَهُمْ: هَلْ لَقِي هَذَا مَعِيَ أَحَدًا؟ قَالُوا: نَعَمْ، رَجُلَانِ قَالَا مِثْلَ مَا قُلْتَ، فَقِيلَ لَهُمَا مِثْلَ مَا قِيلَ لَكَ؛ فَقُلْتُ: مَنْ هُمَا؟ قَالُوا: مُرَارَةُ بْنُ الرَّبِيعِ الْعُمَرِيُّ وَهَيْلَالُ بْنُ أُمَيَّةَ الْوَاقِفِي. فَذَكَرُوا لِي رَجُلَيْنِ صَالِحَيْنِ قَدْ شَهِدَا بَدْرًا فِيهِمَا إِسْوَةٌ، فَمَضَيْتُ حِينَ ذَكَرُوهُمَا لِي، وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ الْمُسْلِمِينَ عَنِ كَلَامِنَا أَيُّهَا الثَّلَاثَةُ مِنْ بَيْنِ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ، فَاجْتَنَبْنَا النَّاسَ وَتَغَيَّرُوا لَنَا حَتَّى تَنَكَّرَتْ فِي نَفْسِي الْأَرْضُ، فَمَا هِيَ النَّبِيَّ أَعْرَفُ، فَلَبِثْنَا عَلَى ذَلِكَ خَمْسِينَ لَيْلَةً، فَأَمَّا صَاحِبَايَ فَاسْتَكْنَا وَقَعَدَا فِي بُيُوتِهِمَا بِيَكْيَانٍ، وَأَمَّا أَنَا فَكُنْتُ أَشَبَّ الْقَوْمِ وَأَجْلَدَهُمْ، فَكُنْتُ أُخْرَجُ فَأَشْهَدُ الصَّلَاةَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَأَطُوفُ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يُكَلِّمُنِي أَحَدٌ، وَآتَى رَسُولُ اللَّهِ فَاسْأَلُ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي مَجْلِسِهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَأَقُولُ فِي نَفْسِي هَلْ حَرَّكَ شَفَنِيهِ بَرْدَ السَّلَامِ عَلَيَّ أَمْ لَا ثُمَّ أُصَلِّي قَرِيبًا مِنْهُ فَأَسَارِقُهُ النَّظْرَ، فَإِذَا أَقْبَلْتُ عَلَى صَلَاتِي أَقْبَلَ إِلَيَّ، وَإِذَا التَفْتُ نَحْوَهُ أَعْرَضَ عَنِّي، حَتَّى إِذَا طَالَ عَلَيَّ ذَلِكَ مِنْ جَفْوَةِ النَّاسِ مَشَيْتُ حَتَّى تَسَوَّرْتُ جِدَارَ حَائِطِ أَبِي قَتَادَةَ وَهُوَ ابْنُ عَمِّي وَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَوَاللَّهِ مَا رَدَّ عَلَيَّ السَّلَامَ، فَقُلْتُ يَا أَبَا قَتَادَةَ: أُنَشِّدُكَ بِاللَّهِ هَلْ تَعَلَّمَنِي أَحَبُّ اللَّهِ وَرَسُولُهُ؟ فَسَكَتَ، فَعَدْتُ لَهُ فَنَشَّدْتُهُ فَسَكَتَ، فَعَدْتُ لَهُ فَنَشَّدْتُهُ. فَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. فَفَاضَتْ عَيْنَايَ وَتَوَلَّيْتُ حَتَّى تَسَوَّرْتُ الْجِدَارَ، قَالَ فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِي بِسُوقِ الْمَدِينَةِ

إِذَا نَبَطِيٌّ مِنْ أَنْبَاطِ أَهْلِ الشَّامِ مَمَّنْ قَدِمَ بِالطَّعَامِ يَبِيعُهُ بِالْمَدِينَةِ يَقُولُ: مَنْ يَدُلُّ عَلَى كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ؟ فَطَفِقَ النَّاسُ يُشِيرُونَ لَهُ، حَتَّى إِذَا جَاءَنِي دَفَعَ إِلَيَّ كِتَابًا مِنْ مَلِكِ غَسَّانَ، فَإِذَا فِيهِ أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّهُ قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ صَاحِبِكَ قَدْ جَفَاكَ، وَلَمْ يَجْعَلْكَ اللَّهُ بَدَارِ هَوَانٍ وَلَا مَضِيعَةً، فَالْحَقُّ بِنَا نُوَاسِكَ. فَقُلْتُ: لَمَّا قَرَأْتُهَا وَهَذَا أَيْضًا مِنَ الْبَلَاءِ. فَتَنَمَّتُ بِهَا التَّنُورَ فَسَجَرْتُهُ بِهَا، حَتَّى إِذَا مَضَتْ أَرْبَعُونَ لَيْلَةً مِنَ الْخَمْسِينَ إِذَا رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ يَا بُنَيَّ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَا مُرُكَّ أَنْ تَعْتَرِلَ امْرَأَتَكَ، فَقُلْتُ: أَطْلَقَهَا، أَمْ مَاذَا أَفْعَلُ؟ قَالَ: لَا، بَلِ اعْتَرِلَهَا وَلَا تَقْرُبْهَا. وَأُرْسِلَ إِلَيَّ صَاحِبِي مِثْلَ ذَلِكَ، فَقُلْتُ لِامْرَأَتِي الْحَقِي بِأَهْلِكَ فَتَكُونِي عِنْدَهُمْ حَتَّى يَقْضِي اللَّهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ؛ قَالَ كَعْبٌ: فَجَاءَتِ امْرَأَةُ هِلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هِلَالِ بْنَ أُمَيَّةَ شَيْخٌ ضَائِعٌ لَيْسَ لَهُ خَادِمٌ فَهَلْ تَكَرَّرَ أَنْ أُخْدَمَهُ؟ قَالَ: «لَا وَلَكِنْ لَا يَقْرَبُكَ»؛ قَالَتْ: إِنَّهُ وَاللَّهِ مَا بِهِ حَرَكَةٌ إِلَى شَيْءٍ، وَاللَّهِ مَا زَالَ يَبْكِي مُنْذُ كَانَ مِنْ أَمْرِهِ مَا كَانَ إِلَى يَوْمِهِ هَذَا. فَقَالَ: لِي بَعْضُ أَهْلِي لَوْ اسْتَأْذَنْتُ رَسُولَ اللَّهِ فِي امْرَأَتِكَ كَمَا أَذِنَ لِامْرَأَةِ هِلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ أَنْ تَخْدُمَهُ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَا اسْتَأْذِنُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا يُذَرِّبُنِي مَا يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا اسْتَأْذَنْتَهُ فِيهَا، وَأَنَا رَجُلٌ شَابٌّ، فَلَبِثْتُ بَعْدَ ذَلِكَ عَشْرَ لَيَالٍ حَتَّى كَمَلْتُ لَنَا خَمْسُونَ لَيْلَةً مِنْ حِينَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ كَلَامِنَا، فَلَمَّا صَلَّيْتُ صَلَاةَ الْفَجْرِ صَبَحَ خَمْسِينَ لَيْلَةً، وَأَنَا عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِنَا، فَبَيْنَا أَنَا جَالِسٌ عَلَى الْحَالِ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ، قَدْ ضَاقَتْ عَلَيَّ نَفْسِي، وَضَاقَتْ عَلَيَّ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ، سَمِعْتُ صَوْتَ صَارِخٍ أَوْفَى عَلَى جَبَلٍ سَلَعُ بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَا كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ، أَبْشِرْ. قَالَ فَحَرَرْتُ سَاجِدًا، وَعَرَفْتُ أَنْ قَدْ جَاءَ فَرَجٌ، وَأَذِنَ رَسُولُ اللَّهِ بِتَوْبَةِ اللَّهِ عَلَيْنَا حِينَ صَلَّى صَلَاةَ الْفَجْرِ، فَذَهَبَ النَّاسُ يُبْشِرُونَنَا، وَذَهَبَ قَبِيلَ صَاحِبِي مُبْشِرُونَ، وَرَكَضَ إِلَيَّ رَجُلٌ فَرَسًا، وَسَعَى سَاعٍ مِنْ أَسْلَمَ فَاوْفَى عَلَى الْجَبَلِ وَكَانَ الصَّوْتُ أَسْرَعَ مِنَ الْفَرَسِ، فَلَمَّا جَاءَنِي الَّذِي سَمِعْتُ صَوْتَهُ يُبْشِرُنِي نَزَعْتُ لَهُ تَوْبِي، فَكَسَوْتُهُ إِيَّاهُمَا بِبُشْرَاهُ، وَاللَّهِ مَا أَمَلْتُكَ غَيْرَهُمَا يَوْمَئِذٍ، وَاسْتَعْرَتُ تَوْبَيْنِ فَلَبِسْتُهُمَا، وَأَنْطَلَقْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَبَلَغْتَنِي النَّاسَ فَوْجًا فَوْجًا يُهْنُونِي بِالتَّوْبَةِ، يَقُولُونَ: لَتَهْنِكَ تَوْبَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ. قَالَ كَعْبٌ حَتَّى دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ جَالِسٌ حَوْلَهُ النَّاسُ فَقَامَ إِلَيَّ طَلْحَةَ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ يَهْرُولُ حَتَّى صَافَحَنِي وَهَنَانِي، وَاللَّهِ مَا قَامَ إِلَيَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ غَيْرُهُ، وَلَا أَنْسَاهَا لَطْلِحَةَ، قَالَ كَعْبٌ فَلَمَّا سَلَّمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ وَهُوَ يَبْرُقُ وَجْهُهُ مِنَ السُّرُورِ «أَبْشِرْ بِخَيْرٍ يَوْمَ مَرَّ عَلَيْكَ مُنْذُ وَلَدْتِكَ أُمَّكَ». قَالَ: قُلْتُ: أَمِنْ عِنْدِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؟ قَالَ «لَا، بَلْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا سَرَّ اسْتَتَارَ وَجْهُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ قِطْعَةُ قَمَرٍ، وَكُنَّا نَعْرِفُ ذَلِكَ مِنْهُ، فَلَمَّا جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنْ أَنْخَلِعَ مِنْ مَالِي صَدَقَةً إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ». قُلْتُ فَإِنِّي أَمْسِكُ سَهْمِي الَّذِي بِخَيْبَرَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا

نَجَانِي بِالصِّدْقِ، وَإِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنْ لَا أُحَدِّثَ إِلَّا صِدْقًا مَا بَقِيتُ، فَوَاللَّهِ مَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَبْلَاهُ اللَّهُ فِي صِدْقِ الْحَدِيثِ مُنْذُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ أَحْسَنَ مِمَّا أَبْلَانِي، مَا تَعَمَّدْتُ مُنْذُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِي هَذَا كَذِبًا، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَحْفَظَنِي اللَّهُ فِيمَا بَقِيتُ، وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ رَسُولَهُ : لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَى قَوْلِهِ: وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ؛ فَوَاللَّهِ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنْ نِعْمَةٍ قَطُّ بَعْدَ أَنْ هَدَانِي لِلْإِسْلَامِ أَعْظَمَ فِي نَفْسِي مِنْ صِدْقِي لِرَسُولِ اللَّهِ أَنْ لَا أَكُونَ كَذِبْتُهُ، فَأَهْلِكَ كَمَا هَلَكَ الَّذِينَ كَذَبُوا، فَإِنَّ اللَّهَ قَالَ لِلَّذِينَ كَذَبُوا حِينَ أَنْزَلَ الْوَحْيَ شَرًّا مَا قَالَ لِأَحَدٍ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَى قَوْلِهِ: فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ؛ قَالَ كَعْبٌ وَكُنَّا تَخْلَفْنَا أَيُّهَا الثَّلَاثَةُ عَنْ أَمْرِ أَوْلِيكَ الَّذِينَ قَبِلَ مِنْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ حِينَ حَلَفُوا لَهُ، فَبَايَعَهُمْ وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمْ وَأَرْجَأَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَنَا حَتَّى قَضَى اللَّهُ فِيهِ، فَبِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ: وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا وَلَيْسَ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ مِمَّا خَلَفْنَا عَنِ الْغَزْوِ، إِنَّمَا هُوَ تَخْلِيفُهُ إِيانَا وَإِرْجَاؤُهُ أَمْرًا عَمَّنْ حَلَفَ لَهُ وَاعْتَدَرَ إِلَيْهِ، فَقَبِلَ مِنْهُ.

المبحث الرابع

منهج الصحابي كعب بن مالك في إدارة أزمته بنجاح باهر ، والمفاهيم الإدارية والنفسية والاجتماعية المستنبطة من إدارته للأزمة : (23)

1. قول الحق ولو على النفس، بدون زيادة ولا نقصان وهذا من التجرد الذي نحن بحاجة إليه وخاصة في هذا الزمن. من قول كعب - رضي الله عنه - : (كَانَ مِنْ خَبْرِي أَنِّي لَمْ أَكُنْ قَطُّ أَقْوَى وَلَا أَيْسَرَ حِينَ تَخَلَّفْتُ عَنْهُ فِي تِلْكَ الْغَزْوَةِ، وَاللَّهِ مَا اجْتَمَعَتْ عِنْدِي قَبْلَهُ رَاحِلَتَانِ قَطُّ حَتَّى جَمَعْتُهُمَا فِي تِلْكَ الْغَزْوَةِ).

2. أسلوب التصريح في الحديث، أشبه ما يكون بالعلاج فلا يستخدم إلا عند الحاجة إليه، لكن بعض الناس - هداهم الله - يظن بأن من لا يصرح دائماً في حديثه أنه جبان، وما علم أن من هديه أنه لا يكثر من التصريح بل كان يكثر من التلميح. من قوله - رضي الله عنه - : (حَتَّى كَانَتْ تِلْكَ الْغَزْوَةُ، غَزَاهَا رَسُولُ اللَّهِ فِي حَرٍّ شَدِيدٍ، وَأَسْتَقْبَلَ سَفَرًا بَعِيدًا، وَمَقَازًا، وَعَدْوًا كَثِيرًا، فَجَلَّى لِلْمُسْلِمِينَ أَمْرَهُمْ، لِيَتَأَهَّبُوا أُهْبَةً غَزَوْهُمْ، فَأَخْبَرَهُمْ بِوَجْهِهِ الَّذِي يُرِيدُ).

3. التنظيم أسلوب إسلامي راقٍ، سبق فيه كل الحضارات، وإن كان من خلل فهو من تطبيق العاملين لا من الدين. من قوله - رضي الله عنه - : (وَالْمُسْلِمُونَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ كَثِيرٌ، وَلَا يَجْمَعُهُمْ كِتَابٌ حَافِظٌ - يُرِيدُ الدِّيَانَ -)، ومع هذا يخرجون منظمين آخذين أهبتهم، مستعدين للقاء عدوهم.

4. تربية الأتباع على الخوف من الله تعالى ومراقبته في السر والعلن، وهذا أسلوب ناجع لحل كثير من أمراض الأمة صغرت أم كبرت. من قول كعب - رضي الله عنه - : (فَمَا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَنْغِيبَ إِلَّا ظَنَّ أَنْ سَيَخْفِي لَهُ مَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ وَحْيُ اللَّهِ).
5. على القائد والمربي أن يكون قدوة للاتباع في كل عمل، فهذا رسول البرية يتقدمهم في هذه الغزوة العظيمة. من قوله - رضي الله عنه - : (وَعَزَا رَسُولُ اللَّهِ تِلْكَ الْغَزْوَةَ).
6. خطورة التسويف وأنه يفسد على العبد أمر دينه ودنياه؛ يقول ابن الجوزي - رحمه الله تعالى - في صيد خاطره: (إياك والتسويف فإنه أعظم جنود إبليس)، ويقول أبو حامد الغزالي كما في الإحياء: (إن التسويف يسبب أربعة أشياء: ترك الطاعة والكسل فيها، وترك التوبة وتأخيرها، والحرص على الدنيا والاشتغال بها، وقسوة القلب ونسيان الآخرة). من قوله - رضي الله عنه - : (فَطَفَقْتُ أَغْدُو لِكَيْ أَتَجَهَّزَ مَعَهُمْ فَأَرْجِعُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، فَأَقُولُ فِي نَفْسِي أَنَا قَادِرٌ عَلَيْهِ. فَلَمْ يَزَلْ يَتَمَادَى بِي حَتَّى اشْتَدَّ بِالنَّاسِ الْجِدُّ، فَأَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ وَالْمُسْلِمُونَ مَعَهُ وَلَمْ أَقْضِ مِنْ جَهَازِي شَيْئًا، فَقُلْتُ أَتَجَهَّزُ بَعْدَهُ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ ثُمَّ الْحَقُّهُمْ، فَعَدَوْتُ بَعْدَ أَنْ فَصَلُوا لِأَتَجَهَّزَ، فَرَجَعْتُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، ثُمَّ غَدَوْتُ ثُمَّ رَجَعْتُ وَلَمْ أَقْضِ شَيْئًا، فَلَمْ يَزَلْ بِي حَتَّى أَسْرَعُوا وَتَفَارَطَ الْعَزْوُ).
7. الاحتجاج بالقدر يكون في المصائب لا في المعائب، فإذا أصيب العبد بمصيبة فيجوز له أن يحتج بالقدر عليها، أم الاحتجاج بالقدر على الذنوب والمعاصي فلا. من قوله - رضي الله عنه - : (فَلَمْ يَقْدِرْ لِي ذَلِكَ).
8. الحرص على محاسبة النفس وخاصة على فوات الطاعات. من قوله - رضي الله عنه - : (فَكُنْتُ إِذَا خَرَجْتُ فِي النَّاسِ بَعْدَ خُرُوجِ رَسُولِ اللَّهِ فَطُفْتُ فِيهِمْ، أَحْزَنِي أَنْي لَا أَرَى إِلَّا رَجُلًا مَغْمُوصًا عَلَيْهِ النَّفَاقُ، أَوْ رَجُلًا مِمَّنْ عَدَرَ اللَّهُ مِنَ الضُّعَفَاءِ).
9. التماس العذر للناس عند عدم أداء الحقوق. من قوله - رضي الله عنه - : (وَلَمْ يَذْكَرْنِي رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى بَلَغَ تَبُوكَ). لأنه كان مشغولاً بمسيره إلى تبوك.

10. على القادة والمربين أن يجالسوا الناس ويخالطوهم ويسألوا عن حالهم، فهذا النبي يجلس مع أصحابه ويحدثهم ويسأل عن حالهم. من قوله - رضي الله عنه -: (فَقَالَ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْقَوْمِ يَتَبَوَّكُ).
11. إحسان الظن بالمسلمين - وهو الأصل - ، ومنه قول معاذ : (وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ إِلَّا خَيْرًا).
12. إقرار النبي لمعاذ بن جبل - رضي الله عنه - بأنه لا يعلم عن كعب - رضي الله عنه - إلا خيراً. من قوله - رضي الله عنه -: (فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ).
13. وفيه أيضاً إغلاق باب الجدل والنقاش إذا كانت المصلحة تقتضيه، ومن ذلك سكوت النبي ، فقد يكون للرجل مقالاً، وقول معاذ حق، فأراد النبي إغلاق باب الجدل والنقاش. من قوله - رضي الله عنه -: (فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ).
14. أهمية الشورى في الإسلام، بشرط أن يكون المستشار أميناً، وناصحاً، وذو رأي. من قوله - رضي الله عنه -: (وَاسْتَعْنَتْ عَلَى ذَلِكَ بِكُلِّ ذِي رَأْيٍ مِنْ أَهْلِي).
15. يستحب لمن كان ذو هيئة أن يجلس للناس حال قدمه من سفر حتى يُسَلِّمَ عليه، ويتفقد حالهم، فتقديم المصالح العامة أولى من المصالح الخاصة. من قوله - رضي الله عنه -: (ثُمَّ جَلَسَ لِلنَّاسِ).
16. على الإنسان إذا فعل ما يعاب عليه أن يبين مراده من فعله، أو يعتذر عنه. من قوله - رضي الله عنه -: (طَفَّقُوا يَعْتَذِرُونَ إِلَيْهِ، وَيَحْلِفُونَ لَهُ).
17. الأصل في التعامل مع الناس أن يعاملوا بظواهرهم، وتوكل سرائرهم إلى الله - تعالى -. من قوله - رضي الله عنه -: (فَقَبِلَ مِنْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَانِيَتَهُمْ).
18. استعمال بعض الإشارات، وبعض حركات الجوارح دون الكلام في علاج بعض الأخطاء أسلوب نبوي رائع. من قوله - رضي الله عنه -: (فَجِئْتُهُ فَلَمَّا سَلَّمْتُ عَلَيْهِ تَبَسَّمَ تَبَسُّمَ الْمُغْضَبِ)، وفيه أن التبسم قد يكون عن غضب، كما قد يكون عن تعجب.

19. من آداب المحادثة أن تستقبل من تحدثه بكلماتك، ولا تلتفت عنه يمينا ويسره وهو يحدثك. من قوله - رضي الله عنه - : (فَجِئْتُ أَمْشِي حَتَّى جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ).
20. من آداب المناصحة والمصارحة أن تكون على خلوة من الناس، لا في حضرته، إلا إذا اقتضت المصلحة ذلك؛ فهذا كعب بن مالك - رضي الله عنه - جلس بين يدي رسول الله - رضي الله عنه -، ورسول الله يسأله ليس بينهم أحد. من قوله - رضي الله عنه - : (حَتَّى جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ لِي: « مَا خَلْفَكَ أَلَمْ تَكُنْ قَدْ ابْتَعْتَ ظَهْرَكَ »).
21. الاستيضاح والمصارحة منهج نبوي مع المخالف، دون تعنيف ولا تجريح، فبالاستيضاح يظهر للإنسان حقيقة الأمر، وبالمصارحة تُحلُّ جميع الإشكالات. من قوله - رضي الله عنه - : (فَقَالَ لِي: « مَا خَلْفَكَ أَلَمْ تَكُنْ قَدْ ابْتَعْتَ ظَهْرَكَ ». فَقُلْتُ: بَلَى).
22. الإجابة تكون دائماً على قدر السؤال، ثم يبين الإنسان ما يريد بعد ذلك، إلا إذا اقتضت المصلحة خلاف ذلك. من قوله - رضي الله عنه - : (فَقُلْتُ: بَلَى).
23. إن استقطاع الحقوق والخلوص من الخلق بالحجة والجدل الكاذب لا ينفع العبد بل هو مما يضره، ومنه ما جاء من حديث أم سلمة - رضي الله عنها - أن رسول الله قال: « إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ، وَإِنِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي نَحْوَ مَا أَسْمَعُ ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ بَحْقِ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ » أخرجه البخاري(7169)، ومسلم(4570). من قوله - رضي الله عنه - : (وَلَقَدْ أُعْطِيتُ جَدَلًا).
24. من طلب رضا الناس بسخط الله - تعالى - سخط الله عليه وأسخط عليه الناس. من قوله - رضي الله عنه - : (لَكِنِّي وَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُ لَئِنْ حَدَّثْتُكَ الْيَوْمَ حَدِيثَ كَذِبٍ تَرْضَى بِهِ عَنِّي لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يُسْخِطَكَ عَلَيَّ، وَلَئِنْ حَدَّثْتُكَ حَدِيثَ صِدْقٍ تَجِدُ عَلَيَّ فِيهِ إِنِّي لَأَرْجُو فِيهِ عَفْوَ اللَّهِ).
25. جواز مدح المرء بما فيه من الخير إذا أمن عليه الفتنة. من قول قوم كعب له: (قَالُوا لِي: وَاللَّهِ مَا عَلِمْنَاكَ كُنْتَ أَدْنَبْتَ ذَنْبًا قَبْلَ هَذَا).

26. الهجر أسلوب تربوي ناجح، استخدمه النبي . من قوله : (وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلَامِنَا أَيُّهَا الثَّلَاثَةُ مِنْ بَيْنِ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ).

27. الاستجابة التامة لأمر الله تعالى، وأمر رسوله فالصحابية - رضي الله عنهم - ما إن سمعوا أمر رسول الله بهجر هؤلاء الثلاثة - مع ما عرف عنهم من حسن إسلامهم - حتى استجابوا لذلك استجابة تامة. من قوله : (فَاجْتَنَبْنَا النَّاسَ وَتَغَيَّرُوا لَنَا).

28. عَظُمُ البلاء الذي أصاب كعب بن مالك وصاحبيه - رضي الله عنهم - . من قوله : (حَتَّى تَتَكَرَّرَتْ فِي نَفْسِي الْأَرْضُ، فَمَا هِيَ الَّتِي أَعْرِفُ، فَلَبِثْنَا عَلَى ذَلِكَ خَمْسِينَ لَيْلَةً).

29. إذا وجد العبد من أصحابه وإخوانه جفوة، وصدود فلا يحملنه ذلك على ترك الحقوق والواجبات. من قوله : (فَكُنْتُ أُخْرِجُ فَأَشْهَدُ الصَّلَاةَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَأَطُوفُ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يُكَلِّمُنِي أَحَدٌ، وَآتَى رَسُولَ اللَّهِ فَأَسْلَمَ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي مَجْلِسِهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ).

30. إن البقاء على عمل روتيني واحد قد يجعل العبد يمل، ويقسو قلبه بذلك، فعلى الإنسان أن ينوع من أعماله، حتى لا تكل النفس وتمل؛ وقد قال تعالى عن أهل الكتاب: { وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ ١٦ } [الحديد : 16]. من قوله : (حَتَّى إِذَا طَالَ عَلَيَّ ذَلِكَ مِنْ جَفْوَةِ النَّاسِ مَشَيْتُ حَتَّى تَسَوَّرْتُ جِدَارَ حَائِطِ أَبِي قَتَادَةَ).

31. على المؤمن أن يصبر على البلاء مهما اشتد، وأن يستعين بالله على تحمله، فقد يكون البلاء بالضراء، وقد يكون بالسراء، فهذا كعب تأتيه رسالة من مالك غسان، فأصبح الملوك يرسلونه، ومع ذلك يعد ذلك من البلاء، ويصبر على اللأواء. من قوله : (فَقُلْتُ: لَمَّا قَرَأْتُهَا وَهَذَا أَيْضًا مِنَ الْبَلَاءِ).

32. سرعة الاستجابة لأمر الله وأمر رسوله في أخرج المواقف، فهذا كعب مع ما هو فيه من البلاء، يأتيه الأمر باعتزال أهله، فيسارع في الاستجابة، بل ويسأل هل يطلقها؟ فلو أمر بذلك لكان من أسرع الناس للاستجابة، فيؤمر باعتزالها دون طلاق. من قوله : (حَتَّى إِذَا مَضَتْ

أَرْبَعُونَ لَيْلَةً مِنَ الْخَمْسِينَ إِذَا رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ يَأْتِينِي، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَأْمُرُكَ أَنْ تَعْتَزَلَ أَمْرَانِكَ، فَقُلْتُ: أَطَلَّقُهَا، أَمْ مَاذَا أَفْعَلُ؟ قَالَ: لَا، بَلِ اعْتَزَلْهَا وَلَا تَقْرَبْهَا).

33. إن اشتداد البلاء دليل على قرب الفرج، فما بعد الليل إلا الفجر، ولا بعد العسر إلا اليسر، ولا بعد الضيق إلا الفرج. من قوله: (فَبَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عَلَى الْحَالِ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ، قَدْ ضَاقَتْ عَلَيَّ نَفْسِي، وَضَاقَتْ عَلَيَّ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبْتُ، سَمِعْتُ صَوْتَ صَارِخٍ أَوْفَى عَلَى جَبَلٍ سَلَعٍ بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَا كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ، أَبْشِرْ).

34. إن من أساسات الرحمة والمحبة بين المسلمين سرور تدخله على قلب أخيك المسلم، بل هو من أعظم القرب التي يتقرب بها العبد إلى الله تعالى في تعامله مع المسلمين. من قوله: (سَمِعْتُ صَوْتَ صَارِخٍ أَوْفَى عَلَى جَبَلٍ سَلَعٍ بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَا كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ، أَبْشِرْ).

35. عدم اليأس من روح الله، فإن اليأس من أعظم أسباب البعد عن رحمة الله تعالى، قال تعالى على لسان يعقوب - عليه السلام - بعد ما أصابه من البلاء ما أصابه من فقد يوسف وأخيه: {يَبْنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ٨٧} [يوسف: 87]. من قوله: (وَعَرَفْتُ أَنْ قَدْ جَاءَ فَرَجٌ).

36. استحباب إعطاء المُبَشِّرِ بشارة لنقله للخبر السَّار، فنقل الخبر السَّار من صنع المعروف للناس، من قوله: (فَلَمَّا جَاءَنِي الَّذِي سَمِعْتُ صَوْتَهُ يُبَشِّرُنِي نَزَعْتُ لَهُ ثَوْبِي، فَكَسَوْتُهُ إِيَاهُمَا بِبُشْرَاهُ).

الاستنتاجات :

1. الأزمة هي موقف يتصف بصفتين أساسيتين هما : التهديد وضغط الوقت .
2. ينشأ عن الأزمة الأساسية أزمات أخرى كالنفسية والاجتماعية والإعلامية .
3. يتميز النموذج الإسلامي في إدارة الأزمات بالشمولية وسمو أسسه الفكرية والقيمية وجوانبه الروحية .
4. إن عملية إدارة الأزمات بنجاح باهر تقتضي التوكل على الله والاستعانة به أولاً .
5. تتجلى أهمية ونجاعة البعد الإيماني كأحد المحاور الرئيسية الإسلامية في التعامل مع مختلف المواقف بما فيها الأزمات .

التوصيات :

يوصي الباحث بما يلي :

1. العمل على تقوية الوازع الإيماني بالله عز وجل والامتثال لأوامره وإعمال سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم طاعة لله واستعانة به .
 2. نشر الوعي حول إدارة الأزمات من المنظور الإسلامي على المستوى الفردي والجماعي والمؤسسي .
 3. تطبيق المنهج الإسلامي في الوقاية من الأزمات وفي إدارتها ومعالجتها إذا ما حدثت لتحويلها من محنة إلى منحة .
 4. تحفيز وتشجيع الباحثين المؤهلين على تنفيذ المزيد من البحوث في هذا المجال لاستنباط الحلول .
- الهوامش :
1. عباس ، صلاح : (إدارة الأزمات في المنشآت التجارية) ، 2007م ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ص9 .
 2. ابن منظور ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : (لسان العرب) ، المجلد الثاني عشر ، ط 6 ، 1417هـ / 1997م ، دار صادر ، بيروت ، ص16 .
 3. جادالله ، د. محمود : (إدارة الأزمات) ، الطبعة الأولى ، 2008 ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ،
 4. عريش ، معاوية وليد : (إدارة الأزمة الاقتصادية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه) ، 2010 ، دار الإصلاح للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ص 17 .
 5. المرجع السابق ، ص17 .
 6. المرجع السابق ، ص17 .
 7. مختارات بيميك : (إدارة الأزمات - التخطيط لما قد لا يحدث) ، تعريب علا أحمد إصلاح ، الطبعة الثانية ، 2004م ، مركز الخبرات المهنية للإدارة (بيميك)، القاهرة ، ص17 .

8. الصيرفي ، أ.د. محمد : (إدارة الأزمات) ، 2008م ، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع ، الاسكندرية ، ص14 .
9. الطراونة ، هاني خلف : (نظريات الإدارة الحديثة ووظائفها) ، الطبعة الأولى ، 2012م ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ص20-22 .
10. يوسف ، أ.د. حلمي شحادة (منهج الإدارة الإسلامية - العلم والعمل) ، الطبعة الأولى ، 2015م /1436هـ ، دار وائل للنشر ، عمان ، الأردن ، ص30-35 .
11. عريش ، معاوية وليد : (إدارة الازمة الاقتصادية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه) ، مرجع سابق ، ص31-32 .
12. المرجع السابق ، ص32-33 بتصرف .
13. الزهراني ، د. عبدالله بن أحمد : (إدارة الأزمات من منظور إسلامي) ، الكلية الجامعية ، مكة المكرمة ، PPT .
14. المرجع السابق نفسه .
15. طباع ، أسماء : (نجوم في فلك النبوة) ، د.ن . ، الطبعة الأولى ، 1424هـ /2004م ، ص358 .
16. المرجع السابق ، ص 358 .
17. العامي ، د. سامي مكي : (كعب بن مالك الأنصاري - شاعر العقيدة الإسلامية) ، الطبعة الثالثة ، 1417هـ /1996م ، دار القلم ، دمشق ، ص56 .
18. المرجع السابق ، ص57 .
19. الهاشمي ، د. محمد علي : (كعب بن مالك الأنصاري-الصحابي الشاعر الأديب) ، الطبعة الأولى ، 1405هـ /1985م ، د.ن . ، ص89 .
20. آل مجاهد ، محمد بن علي بن عثمان : (خصال الأصحاب) ، الطبعة الأولى ، 1422هـ /2001م ، مكتبة السعيد للنشر والتوزيع ، الرياض ، ص112 .

21. آل جبعان ، د. ظافر حسن : (الفوائد العذاب من قصة كعب بن مالك) ، ملتنقى أهل الحديث <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=84109>
22. تخريج الحديث: أخرجه الإمام البخاري في كتاب المغازي، باب: حديث كعب بن مالك وقول الله- تعالى - (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلْفُوا) (فتح8/452 برقم:4418)، وأخرجه الإمام مسلم في كتاب التوبة، باب: حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه(4/2120 برقم:2769)، وغيرهما، وهذا لفظ البخاري.
23. آل جبعان ، د. ظافر حسن : (الفوائد العذاب من قصة كعب بن مالك) ، ملتنقى أهل الحديث ، مرجع سابق .
- المصادر والمراجع :
1. القرآن الكريم.
 2. صحيح البخاري.
 3. آل مجاهد ، محمد بن علي بن عثمان : (خصال الأصحاب) ، الطبعة الأولى ، 1422هـ/2001م ، مكتبة السعيد للنشر والتوزيع ، الرياض ، ص112 .
 4. ابن منظور ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : (لسان العرب) ، المجلد الثاني عشر ، ط 6 ، 1417هـ /1997م ، دار صادر ، بيروت ، ص16 .
 5. آل جبعان ، د. ظافر بن حسن : (الفوائد العذاب من قصة كعب بن مالك) ، ملتنقى أهل الحديث .
 6. الزهراني ، د. عبدالله بن أحمد : (إدارة الأزمات من منظور إسلامي) ، الكلية الجامعية ، مكة المكرمة ، PPT .
 7. الصيرفي ، أ.د. محمد : (إدارة الأزمات) ، 2008م ، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع ، الاسكندرية ، ص14 .
 8. الطراونة ، هاني خلف : (نظريات الإدارة الحديثة ووظائفها) ، الطبعة الأولى ، 2012م ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ص20-22 .

9. العامي ، د. سامي مكي : (كعب بن مالك الأنصاري - شاعر العقيدة الإسلامية) ، الطبعة الثالثة ، 1417هـ / 1996م ، دار القلم ، دمشق ، ص 56 .
10. الهاشمي ، د. محمد علي : (كعب بن مالك الأنصاري - الصحابي الشاعر الأديب) ، الطبعة الأولى ، 1405هـ / 1985م ، د. ن. ، ص 89
11. جادالله ، د. محمود : (إدارة الأزمات) ، الطبعة الأولى ، 2008 ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ص .
12. طباع ، أسماء : (نجوم في فلك النبوة) ، د. ن. ، الطبعة الأولى ، 1424هـ / 2004م ، ص 358 .
13. عباس ، صلاح : (إدارة الأزمات في المنشآت التجارية) ، 2007م ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ص 9 .
14. عربش ، معاوية وليد : (إدارة الأزمة الاقتصادية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه) ، 2010 ، دار الإصلاح للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ص 17 .
15. مختارات بيميك : (إدارة الأزمات - التخطيط لما قد لا يحدث) ، تعريب علا أحمد إصلاح ، الطبعة الثانية ، 2004م ، مركز الخبرات المهنية للإدارة (بيميك) ، القاهرة ، ص 17 .
16. يوسف ، أ.د. حلمي شحادة (منهج الإدارة الإسلامية - العلم والعمل) ، الطبعة الأولى ، 2015م / 1436هـ ، دار وائل للنشر ، عمان ، الأردن ، ص 30-35 .



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

الاعتصاب وآثاره النفسية على الأطفال

يونس الحاضي طالب

باحث بسلك الدكتوراه

علم النفس - كلية الآداب والعلوم الانسانية - ظهر المهرارز - جامعة سيدي محمد

بن عبدالله - فاس

يتطرق هذا البحث الى ظاهرة اعتصاب الأطفال -الإناث بالتحديد- وتم التطرق إلى الاسباب والفئات التي تتعرض للاعتصاب، وكذلك آثاره النفسية والسلوكية على ضحاياه، وخطوات الحماية والتأهيل، وتم التوصل إلى أن أهم أسباب الاعتصاب هي تعرض من يقوم بفعل الاعتصاب لعنف جسدي وجنسي سابق، والى التنفيس عن الغضب والكره للآخرين، والشعور بالنقص والعجز عن الاحتفاظ بالمحبة، وكذلك السيطرة والتحكم. ومن الآثار النفسية نجد الخوف والغضب والعزلة والحزن وتأنيب الضمير، والاضطرابات السلوكية مثل اضطراب النوم وعدم الثقة بالنفس والآخرين وممارسة الجنس بالقوة مع من هم في سنهم والإدمان وكثرة البكاء، كما أن أهم خطوات الحماية هي المتابعة المستمرة للضحية وملاحظة أي تغير سلوكي وإرشادها للطريق السليم قبل وقوع فعل الاعتصاب، أما إذا تم الاعتصاب فالتبليغ عن الجاني وتأهيل المعتصبة يكون هو الحل السليم.

ABSTRACT:

11

Rape and its Psychological Effects on Children

Younes El hadi

Psychology - Faculty of Arts and Humanities - Dhar Al-Mehraz -
University of Sidi Mohammed ben Abdullah - Fez

Abstract

This paper discusses the phenomenon of rape of children - particularly females - and addressed the causes and the group which is affected by rape, as well as the psychological and behavioral effects of rape's victims. It also highlights the protection and rehabilitation steps. The study found that the most important causes of rape is the exposure of those who commit rape to physical violence and former rape and to vent anger and hatred of others.. The psychological effects include fear, anger, isolation, sadness, conscience, and behavioral disorders such as sleep disturbance, lack of self-confidence and others, forced sex with those of their age, addiction and crying. The study concluded that the most important steps of protection are the continuous follow-up of the child and the observation of any behavioral change and guiding the girl to the right way before the occurrence of rape. However, if rape takes place, the interrogation and reporting of the offender and rehabilitation of the usurped is the right solution.

Keywords: *Rape, Sexual Violence, Physical Violence, Abuse, Children*

مقدمة:

تعتبر ظاهرة اغتصاب الأطفال من الظواهر الشائعة في مجتمعات كثيرة وفي مختلف بلدان العالم، ولا تخلو منها مجتمعاتنا العربية، حيث تعرف عددا كبيرا من حالات الاغتصاب والتي تجعل من الدارس لهذه الظاهرة التساؤل عن الدوافع والمسببات التي تقف وراءها وكذا الكشف عن الآثار الجسمية والنفسية على الضحايا الصغار السن.

سمحت لنا الأبحاث والتقارير السابقة من تكوين نظرة شاملة عن الموضوع على المستوى العربي وكذا الدولي حول مشكلة العنف والتحرش والاغتصاب الجنسي للأطفال، نذكر على سبيل المثال لا الحصر التقرير العالمي حول العنف والصحة الصادر عن منظمة الصحة العالمية¹، والاعتداء الجنسي على الأطفال وما يليه من الإيذاء دراسة ومتابعة لمدة 45 سنة²، والاعتداء الجنسي على الأطفال: القضايا)، والإصغاء للأطفال الناجين من العنف الجنسي (RCNI, 2013)، والإساءة الجنسية للطفل للوضع في لبنان الصادر عن منظمة كفي عنف واستغلال 2008³. والحماية الجزائية لعرض الطفل في قانون العقوبات العراقي (دراسة مقارنة)، الصادر عن مجلة بحوث مستقبلية العراقية 2011⁴، ومسألة أمن العنف ضد النساء والفتيات الفلسطينيات، الصادر عن مؤسسة هيومن رايتس ووتش 2006⁵. وهناك العديد من الدراسات الأخرى التي اعتمدنا عليها في هذا البحث أرفقناها في قائمة المراجع الملحقة بالدراسة.

1. **Krug, Etienne G. et al. (edit):** world report on violence and health, World Health Organization, Geneva. 2002
2. **Ogloff, James RP; Margaret C Cutajar; Emily Mann and Paul Mullen:** Child sexual abuse and subsequent offending and victimisation: A 45 year follow-up study, Australia's national research and knowledge centre on crime and justice, 2012. P. 1-4
3. أسطى، جنان، وآخرون: الإساءة الجنسية للطفل للوضع في لبنان، منظمة كفي عنف واستغلال، بيروت، لبنان، 2008.
4. -4 الحمداني، منى محمد، رنا عبد المنعم يحيى: الحماية الجزائية لعرض الطفل في قانون العقوبات العراقي (دراسة مقارنة) مجلة بحوث مستقبلية، ع 33-34، كلية الحداثة الجامعة، 2011، ص 171-201.
5. -5 هيومن رايتس ووتش: مسألة أمن العنف ضد النساء والفتيات الفلسطينيات، مؤسسة هيومن رايتس ووتش، الكتاب رقم 18، E 7، 2006.

تعريف الاغتصاب:

غصب: الغصبُ: أخذُ الشيء ظلماً. غَصَبَ الشيءَ يَغْصِبُهُ غَصْباً، وَاغْتَصَبَهُ، فَهُوَ غَاصِبٌ، وَغَصَبَهُ عَلَى الشيءِ: قَهَرَهُ، وَغَصَبَهُ مِنْهُ. وَالْاِغْتِصَابُ مِثْلُهُ، وَالشَّيْءُ غَصْبٌ وَمَغْصُوبٌ. وفي الحديث أنه غَصَبَهَا نَفْسَهَا أَرَادَ أَنَّهُ وَأَقَعَهَا كُرْهًا فَاسْتَعَارَهُ لِلْجَمَاعِ¹.

والاغتصاب هو سلوك عدواني عنيف ففي كل حادثة اغتصاب تجد مظاهر العنف فالفعل الجنسي هو تعبير عن العدوان ومشاعر العداة. فالقوة والعنف هم ما يطغى على الاغتصاب وليس الرغبة الجنسية في حد ذاتها فالالاغتصاب هنا هو استخدام الجنس للتعبير عن القوة والغضب أي استخدام الجنس لأسباب غير جنسية².

وهو فعل أو قول أو إشارة ذات معنى أو غرض جنسي. ويتميز بكونه مفروضاً من طرف المعتدي ومرفوضاً من طرف المعتدى عليه، يرتكب بدون الموافقة الحرة لكلا الطرفين. ويعد ظاهرة عنف، وقد يأخذ شكل اللفظ أو النظرة أو فرض العلاقة الجنسية. فيه إذلال وإهانة وتحقير واجتياز لحدود الجسد الواضحة ولحرمته.

ويشمل الاعتداء الجنسي على الأطفال مجموعة من السلوكيات مثل: لمس الأعضاء التناسلية للطفل، وتعريض الطفل للمواد الجنسية الصريحة، عدم الاتصال الجنسي، الاعتداء، إغراء الطفل على الانترنت لأغراض جنسية، طرح أسئلة تطفلية جنسياً أو صنع التعليقات الجنسية، تشجيع أو إجبار الطفل على الاستمناة أو مشاهدة استمناة الآخرين، تعريض الطفل لأفعال جنسية، أو عرض الأعضاء التناسلية على الطفل، وقد يكون الجاني تشارك في خلق أو حيازة أو صنع أو توزيع المواد الإباحية المتعلقة بالأطفال، وكلها تنطوي على الاعتداء الجنسي و / أو استغلال الأطفال، اتصال بالإساءة الجنسية من لمس أو مداعبة منطقة الأعضاء التناسلية للطفل، لمس أو مداعبة ثدي الطفل، تشجيع أو إجبار الطفل على لمس منطقة الأعضاء التناسلية الأخرى، الجنس عن طريق الفم مع الطفل أو المهبل أو الشرج، الجماع مع

6. -1 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأصبغري الإفریقی (المتوفى: 711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، مج 1، 1994، ص 648.

7. -2 أبو العزائم، احمد جمال: الوقاية من الاغتصاب تبدأ بدراسة أسبابه، -http://www.aboulazayem.com/index.php/2012-01-12-06-

19-59/230-2014-01-23-09-16-54.html

الطفل اختراق المهبل أو الشرج للطفل بالعضو أو الاصبع¹. ويمكن أن يشمل العنف الجنسي أشكالاً أخرى من الاعتداء على الجهاز الجنسي، بما في ذلك الاتصال بالإكراه بين الفم والقضيب، الفرج أو فتحة الشرج².

أسباب الاغتصاب:

1- عند المعتصب

يعتبر الاغتصاب في كثير من الحالات تعبيراً عن الغضب، إذ يصبح أداة للتنفيس عن حجم هائل من الغضب والكره للآخرين، ويظهر ذلك في جرائم التمثيل بالضحية والاعتداء الجسدي العنيف المصاحب للاغتصاب الذي يتجاوز العنف المطلوب للسيطرة على الضحية³.

ويحدث أيضاً نتيجة للرغبة في السيطرة على المرأة، والمعتصب هنا لا يستخدم القوة سوى بالحد الكافي لإدراك الاغتصاب. فالاعتصاب هنا تنفيس عن شعوره بالنقص والعجز عن الاحتفاظ بمحبوبته حيث يحقق له الاغتصاب السيطرة والسلطة وانتفاء الضحية الدائم له فالهدف هو هزيمتها جنسيا وإخضاعها له.

والنوع الثالث تلعب فيه الرغبة في العنف مع الرغبة في ممارسة الجنس وهو تحول الغضب والرغبة في السيطرة إلى ممارسة جنسية مؤلمة ضد الضحية وهو ما يثير شهوة المعتصب ويسعده. فالمعتصب هنا يجد في المعاملة العنيفة للضحية وسيلة تضخم من متعته بكاثتها وتوسلاته وتألّمها وبشعوره بعجزها⁴.

1. Canadian Centre for Child Protection: **CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business. Manitoba, Canada.** 2014. P. 4; Krug et al, edit: world report on violence and health. World Health Organization. Geneva. 2002. P. 149.
2. Krug, Etienne G. et al. (edit): **world report on violence and health**, World Health Organization, Geneva. 2002. P. 149.

3- انظر كلاً من:

- توفيق، توفيق عبد المنعم: سيكولوجية الاغتصاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1996، ص 31.
- ويس، راضية: آثار صدمة الاغتصاب على المرأة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006، ص 73.
- أبو العزايم، احمد جمال: الوقاية من الاغتصاب تبدأ بدراسة أسبابه، -12-01-2012-01-12-<http://www.abouelazayem.com/index.php/2012-01-12-06-19-59/230-2014-01-23-09-16-54.html>

4- انظر كلاً من:

وقد ترتكب النساء جرائم الاغتصاب فتغتصب صبيا صغيرا بدعوى استكشاف بعضهم البعض، أو مراهقا من منطلق أنه سيكون سعيداً بأنه مرغوب فيه، أو أنه بذلك اكتملت رجولته، أو بإرضائه بالمال، أو بتلبية مطالبه البسيطة، وقد يحدث أن تغتصب امرأة مراهقا وهي مصابة بهوس الجنس ، أو كنوع من العلاقة التي تيسر لها أن تعتمد على الضحية في تلبية حاجياتها المعيشية، أو بدعوى العطف عليها لأنها وحيدة ولا يوجد من يدافع عنها.

وتختلف شخصية مغتصب الطفل عن مغتصب الكبار حيث يعانون سمات العصابية في طفولتهم وانحطاطا في تقنهم في أنفسهم و انداما لتأنيب الضمير وتشوه المنطق والتعرض للاعتداء الجنسي أثناء الصغر، وهم منجذبون جنسياً للأطفال منذ صغرهم¹.

يعتبر تعاطي الخمر والمخدرات كذلك من أسباب الاغتصاب²، وتحدث أكثر أنواع الاعتداء الجنسي لهؤلاء الأطفال من شخص يثق فيه أفراد الأسرة، أو من الأصدقاء، أو ممن يقدمون الرعاية للأطفال³ كما قد يكون من الأطفال الجانحين دون السن القانونية⁴.

وهناك عوامل تزيد خطر إقدام الرجال على ارتكاب الاغتصاب نوردها في الجدول الآتي⁵

العوامل الفردية	عوامل العلاقة	العوامل المجتمعية	العوامل الاجتماعية
- الكحول وتعاطي المخدرات	- مشارك مع أقرانه العدوانية والجنوح	- الفقر - نقص فرص العمل	- المعايير المجتمعية الداعمة للعنف الجنسي

1- توفيق، توفيق عبد المنعم: سيكولوجية الاغتصاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، المرجع السابق

2- أبو الغزاييم، احمد جمال: الوقاية من الاغتصاب تبدأ بدراسة أسبابه، المرجع السابق

3- أبو الغزاييم، احمد جمال: المرجع السابق

3-Krug, Etienne G. et al. (edit): **world report on violence and health**, World Health Organization, Geneva. 2002. P. 159.

4-See:

- Canadian Centre for Child Protection: **CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business**. Manitoba, Canada. 2014. P. 6 ،Terry, Karen J., Jennifer Tallon: Child Sexual Abuse A Review of the Literature, THE JOHN JAY COLLEGE RESEARCH TEAM, 2004, p7.

5- أبو الغزاييم، احمد جمال: المرجع السابق

5- Finkelhor, David: **The Prevention of Childhood Sexual Abuse, The Future of Children**, Vol. 19, No. 2, Fall 2009, P. 172.

6- Krug, Etienne G. et al. (edit): **world report on violence and health**, World Health Organization, Geneva. 2002. P. 159.

العوامل الفردية	عوامل العلاقة	العوامل المجتمعية	العوامل الاجتماعية
- التخييلات الجنسية القسرية وغيرها من المواقف والمعتقدات الداعمة للعنف الجنسي - النزعات الاندفاعية وغير المعادية للمجتمع - - العداء تجاه المرأة - تاريخ الاعتداء الجنسي كطفل - مشاهدة العنف الأسري	- البيئة الأسرية التي تتسم بالعنف الجسدي وقلة الموارد - علاقة أبوية أو بيئة أسرية قوية - بيئة عائلية غير مدعومة عاطفياً - يعتبر شرف العائلة أكثر أهمية من صحة الضحية وسلامتها	- الافتقار إلى الدعم المؤسسي من الشرطة والنظام القضائي - التسامح العام مع الاعتداء الجنسي داخل المجتمع - ضعف العقوبات المجتمعية ضد مرتكبي العنف الجنسي	- المعايير المجتمعية الداعمة لتفوق الذكور والاستحقاق الجنسي - ضعف القوانين والسياسات المتعلقة بالعنف الجنسي - ضعف القوانين والسياسات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين - ارتفاع مستويات الجريمة وغيرها من أشكال العنف

مصدر الجدول Krug et al. 2002

2- عند المعتصَب:

يعتبر جهل الطفل بمسألة الاغتصاب ونقص التوعية الأسرية، إضافة لتقته بالكبار، والرضوخ لسلطة البالغين، وحب الاستطلاع، من أهم الأسباب التي تجعله فريسة سهلة للمغتصبين¹.
الفئات المعرضة للاغتصاب: يعد الأطفال الأقل اهتماماً وعناية وإشرافاً من قبل الوالدين من أكثر الفئات تعرضاً للاغتصاب، كذلك الفئات الفقيرة، وأيضاً الفئات العمرية الصغيرة، والفئات الأقل تعليماً وبالمقابل

1 - انظر كلاً من:

المركز الفلسطيني للديمقراطية وحل النزاعات دراسة حول واقع الاعتداء الجنسي على الأطفال في محافظات قطاع غزة، وحدة المعلومات والنشر، 2009، ص 10، 13.

أبو العزيم، احمد جمال: المرجع السابق.

شويش، لارا وعبد الحي، فخر، الاستغلال الجنسي للأطفال، بحث لنيل الإجازة في الإرشاد النفسي، جامعة دمشق، 2007، ص 38.

تستغل الفتيات المتعلقات من قبل المعتصب بدافع الحصول على درجات أكثر، كما يعتبر الأطفال

العاملون أكثر عرضة للاغتصاب من غيرهم¹.

الآثار النفسية والسلوكية لضحايا الاغتصاب:

تظهر عدد من الآثار الجسمانية والسلوكية والنفسية على ضحايا الاغتصاب نبين أبرزها وأهمها

هنا²:

أعراض جسمانية:

- أعراض في الأماكن الجنسية والشرح.
- الحكة في منطقة الرقبة والمناطق الحساسة.
- رائحة أو إفراز غير طبيعيين في المناطق الحساسة.
- صداع.
- أمراض ناتجة عن الاتصال الجنسي.
- صعوبة المشي أو الجلوس.
- شكاوى جسدية مبهمه.

2- see:

- Krug, Etienne G. etal. (edit): **world report on violence and health**, World Health Organization, Geneva. 2002. P. 157, 158, 159.
- Canadian Centre for Child Protection: **CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business**. Manitoba, Canada. 2014. P. 6.
- RCNI: **Hearing Child Survivors of Sexual Violence Towards a national response**, Rape Crisis Network, Ireland, 2013, P. 30.

2- انظر كلاً من:

- ___ أبو الغرايم، احمد جمال: المرجع السابق.
- ___ هيومن رايتس ووتش: مسألة أمن العنف ضد النساء والفتيات الفلسطينيات، مؤسسة هيومن رايتس ووتش، الكتاب رقم 7 E، 2006، ص 43.
- ___ شويش، لارا وعبد الحي، فخر، الاستغلال الجنسي للأطفال، بحث لنيل الإجازة في الإرشاد النفسي، جامعة دمشق، 2007، ص 42-43.
- ___ المركز الفلسطيني للديمقراطية وحل النزاعات: دراسة حول واقع الاعتداء الجنسي على الأطفال في محافظات قطاع غزة وحدة المعلومات والنشر، 2009، ص 8-9.
- ___ أبو جابر، ماجد، وآخرون: إدراكات الوالدين لمشكلة إهمال الأطفال والإساءة إليهم في المجتمع الأردني، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، مجلد 5، عدد 1، 2009، ص 18.
- Canadian Centre for Child Protection: **CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business**. Manitoba, Canada. 2014. P.11.
- Aziz Ali, Savera, Sumera Aziz Ali: **Child sexual abuse leads to Psychological disorders Literature review**, Elective Medicine Journal, 2 (4), 2014, p. 431.
- Sydney Moirangthem, Naveen C. Kumar & Suresh Bada Math: **Child sexual abuse: Issues & concerns**, Indian Journal of Medical Research, 2015. p. 1.

- عسر التبول والإمساك.

- احتمال حدوث الحمل.

اضطرابات نفسية:

1 - الخوف:

- ممن اعتدى عليهم جنسيا.

- وعدم الرغبة في أشخاص معينين وأماكن معينة.

- من أن يحدث لهم مشاكل مما حدث.

- من فقدان من يحبون من حولهم.

- من أن يطردوا خارج المنزل.

- من هذا الاختلاف الذي حدث في حياتهم.

- من الفضيحة والعار

2 - الغضب:

- ممن اعتدى عليهم

- من أولئك المحيطين بهم الذين لم يقدموا لهم الحماية الكافية من أنفسهم.

3 - العزلة:

- لان هناك شيئا غير سليم قد حدث.

- لأنهم يحسون بأنهم في عزلة أثناء حدوث العدوان.

- لأنهم يعانون مشكلة كيف يخبرون أسرهم ما حدث

4- الحزن:

- لان شيئا ما أخذ منهم بالقوة.

- لان شيئا ما فقد منهم.

- أنهم فقدوا طفولتهم ودخلوا في مرحلة تقتل طفولتهم.

- أنهم تمت خيانتهم من شخص وثقوا فيه.

5- تأنيب الضمير:

- لأنهم حافظوا على ما حدث سرا ولم يبوحوا به من أول مرة.

- لأنهم لم يستطيعوا أن يوقفوا بقوة ما حدث من اعتداء جنسي.

- لأنهم وافقوا في البداية على الاستسلام.

6- الإحساس بالعار:

- لأنهم شاركوا في هذا السلوك المشين.

- لأنهم قد يكونوا استمتعوا جنسياً بما حدث.

7 - الاختلاط المعرفي:

- لأنهم قد يكونوا ما زالوا يحبون من اعتدى عليهم جنسياً لقربه من قلوبهم.

- لأن مشاعرهم تتقلب بين الألم مما حدث وأحاسيس المتعة.

اضطرابات سلوكية:

- اضطرابات في النوم.

- عدم الثقة بالنفس وبالآخرين.

- ظهور علامات مبكرة لنشاط جنسي منحرف.

- قد يمارس هؤلاء الأطفال الجنس مع أطفال آخرين بالقوة.

- قد يتحدثوا عن الجنس وقد يمارسوه إذا كانوا صغاراً أمام الأسرة.

- إحياء جنسي في رسومات الطفل وكتاباته.

- استخدام المصطلحات الجنسية في الحديث والحوار

- التغيير في شخصية الطفل بدون سبب واضح.

- مشاكل دراسية.

- الانسحاب بعيداً عن الأسرة والأصدقاء والأنشطة.

- العودة إلى سلوكيات أقل من عمره كمص الإصبع والتبول اللاإرادي ليلاً.

- رفض خلع الملابس أو يظهر اضطراباً وخوف وعدم راحة لخلعها.

- سلوك يهدف منه إيذاء الذات.

- انزعاج واضح عند الاستحمام

- إهمال الذات والنظافة الشخصية والمظهر

- اضطرابات في الأكل

- العدوانية والاندفاع.

- الإدمان على الخمر والعقاقير.

- محاولات انتحار.

- شرود الذهن.

- كثرة البكاء.

- خطوات الحماية من الاغتصاب:** يجب تحديد السلوكيات المثيرة للقلق بعناية عندما يكون الفرد على بيئة من التفاعلات بين الطفل والبالغ والتي تبدو غير مناسبة، حيث يجب وضع ما يلي في الاعتبار¹:
- استخدام الغرائز كدليل. اسأل نفسك ما إذا كنت تشعر بالراحة لذلك السلوك. النظر في السلوك والاستجابة المناسبة لاحتياجات الطفل، أم أنها تقع خارج تلك المبادئ التوجيهية؟ هل يبدو أن السلوك غير مناسب بالنسبة لحالة الطفل وعمره؟
 - السيطرة على رد فعلك. الأطفال ينظرون إلى استجابة الكبار في هذه الحالات. ومن المهم العمل بشكل مناسب. حافظ على الهدوء والتركيز على احتياجات الطفل.
 - تحديد سلوك الطفل وكيف يشعر. ومعرفة ما إذا كان الطفل يحس بعدم ارتياح، خائف أو تختلط عليه الأمور.
 - نضع في اعتبارنا أن الطفل قد لا تتكشف عنده المشاعر الحقيقية لمجموعة متنوعة من الأسباب، منها تجنب التسبب في المتاعب لحماية فرد من الحرج أو العار، أو قد يستمتع بالاهتمام، وما إلى ذلك.
 - لا ترفض مخاوفك. قد لا يرى الطفل أي قضايا أو أسباب للقلق؛ وهذا لا يعني أن مخاوفك مضللة.
 - الإبلاغ عن السلوك المشكوك فيه إلى السلطات المختصة.
- ويعتبر الكشف عن جرائم الاغتصاب والتبليغ عنها ونيل المجرم جزاؤه من الحبس من أهم الروادع للحد من هذه الجرائم²

¹ - Canadian Centre for Child Protection: **CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business**. Manitoba, Canada. 2014. P. 8

² - Finkelhor, David: **The Prevention of Childhood Sexual Abuse, The Future of Children**, Vol. 19, No. 2, Fall 2009, P. 177.

- التأهيل النفسي: من خلال عرض الاثار والحماية يمكن ان نلخص ابرز النقاط التي تهم التأهيل النفسي للطفل الذي تعرض للإغتصاب بما يلي¹:
- استمع بانتباه، إن ما يحتاجه الطفل عند الإفصاح هو أن تستمع إليه. فهو يخشى من رد فعل البالغ، ولذلك تحتاج لشجاعة لتجتاز هذه التجربة.
 - السيطرة على رد فعلك فلا تتفعل. كن على بينة من تعابير الوجه والإيماءات ونبرة الصوت - الطفل سوف يكون حساس لردة فعلك. يمكن للطفل أن يلتقط الاختلافات بين ما يقوله البالغون وكيف يتصرف. إذا كانت لغة الجسد واللغة اللفظية لا تتطابق فسوف يشعر الطفل بالخط.
 - لا تصحح اللغة قد يستخدم الطفل الذي تعرض لاعتداءات جنسية كلمات عامية أو مستعصية للأعضاء التناسلية والأفعال الجنسية. لا يجب عليك أن تتقف الطفل حول المصطلحات الصحيحة خلال الكشف، ويمكن أن يمنع الطفل من الاستمرار في الكشف عنها. أيضا، يجب الحرص على عدم إعادة ما يقوله الطفل أو تقديم افتراضات حول ما حدث.
 - دع الطفل يعرف أن ما يقوله لك مهم جدا بالنسبة لك. اشرح للطفل أنك ستصغي إليه بعناية. الثناء على الطفل للقول ويتطلب الأمر شجاعة هائلة للإفصاح عن الاعتداء الجنسي، وكثيرا ما يتحمل الطفل المسؤولية عن إساءة المعاملة. وتضمن للطفل أن ما حدث ليس خطأه، وأنه قد فعل الشيء الصحيح من خلال الإقرار.
 - حماية الطفل والأطفال الآخرين من التوبيخ، واحترام حاجة الطفل إلى الخصوصية والسرية، وتأكد من عدم وجود أطفال آخرين عند إفشاء سر الطفل. ولا ينبغي أن يكون هناك سوى البالغين الذين سيشاركون مباشرة في اتخاذ الإجراءات.
 - إظهار الحميمية والرعاية واستخدام صوت هادئ والنزول إلى مستوى الطفل من أجل جعل اتصال العين مع الطفل. الطفل الذي يفصح عن الاحتياجات والدعم المناسب والتفاهم. تجنب الوعود أخبر الطفل بأنك ستتخذ إجراءات سريعة لوقف الإساءة.
 - تجنب الوعود حول الأمور التي لا يمكن لك السيطرة عليها (على سبيل المثال "سوف نتأكد من أن الجاني يذهب إلى السجن").

– الإبلاغ إذا كان الطفل كشف عن تجربة إساءة أو كنت تشك في أن الطفل قد تعرض لسوء المعاملة. فغالبية الضحايا يتعرضون للاعتداء الجنسي خلال مرحلة الطفولة لا تدوم دورة العنف معهم ليصبحوا مجرمين ولا يبقوا ذو صفة عدوانية مستقبلا. ومع ذلك، فإن الضحايا معرضون لخطر متزايد لارتكاب مجموعة من الجرائم الجنسية. وتشير هذه الدراسة أيضا إلى أن الذكور المراهقين الذين يعانون من خطورة الإساءة الجنسية تشكل مجموعة عالية المخاطر لأولئك الذين يرتكبون جرائم جنسية فيما بعد وتتطلب تدخلا نشيطا ومتابعة¹.

الاستنتاج: لاحظنا فيما سبق أن أهم أسباب الاغتصاب هو تعرض من يقوم بفعل الاغتصاب لعنف جسدي واغتصاب سابق، وكذلك أن الطفلة تجد لديها أعراض جسمانية مثل الأعراض في المناطق الجنسية والصداع والأمراض الناتجة عن الاتصال الجنسي وصعوبة المشي والجلوس، واضطرابات نفسية مثل الخوف والغضب والعزلة والحزن وتأنيب الضمير، واضطرابات سلوكية مثل اضطراب النوم وعدم الثقة بالنفس والآخرين وممارسة الجنس بالقوة مع من هم في سنهم والإدمان وكثرة البكاء. كما أن أهم خطوات الحماية من الاغتصاب هو المتابعة المستمرة للطفلة وملاحظة أي تغير سلوكي وإرشادها للطريق السليم قبل وقوع فعل الاغتصاب، أما إذا تم الاغتصاب فالاستجواب والتبليغ عن الجاني والتأهيل للمغتصبة يكون هو الحل السليم.

قائمة المراجع:

أسطى، جنان، وآخرون: الإساءة الجنسية للطفل للوضع في لبنان، منظمة كفي عنف واستغلال، بيروت، لبنان، 2008

توفيق، توفيق عبد المنعم: سيكولوجية الاغتصاب، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1996.

أبو جابر، ماجد ، وجهاد علاء الدين، ولبنى عكروش ويعقوب الفرخ: إدراكات الوالدين لمشكلة إهمال الأطفال والإساءة إليهم في المجتمع الأردني، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، مجلد 5، عدد 1، 2009، ص 15-44

¹- Ogloff, James RP; Margaret C Cutajar; Emily Mann and Paul Mullen: **Child sexual abuse and subsequent offending and victimisation: A 45 year follow-up study**, Australia's national research and knowledge centre on crime and justice, 2012. P. 1-4. P. 5

الحمداني، منى محمد، رنا عبد المنعم يحيى: الحماية الجزائية لعرض الطفل في قانون العقوبات العراقي (دراسة مقارنة)، مجلة بحوث مستقبلية، ع 33 - 34، كلية الحداثة الجامعة، 2011، ص 171-201.
 أبو العزائم، أحمد جمال: الوقاية من الاغتصاب تبدأ بدراسة أسبابه،
<http://www.abouelazayem.com/index.php/2012-01-12-06-19-59/230-2014-01-23-09-16-54.html>

شويش، لارا وعبد الحي فخر: الاستغلال الجنسي للأطفال، بحث لنيل الإجازة في الإرشاد النفسي، جامعة دمشق، 2007

المركز الفلسطيني للديمقراطية وحل النزاعات: دراسة حول واقع الاعتداء الجنسي على الأطفال في محافظات قطاع غزة، وحدة المعلومات والنشر، 2009

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، مج 1، 1994.

هيومن رايتس ووتش: مسألة أمن العنف ضد النساء والفتيات الفلسطينيات، مؤسسة هيومن رايتس ووتش، الكتاب 18 رقم 7 E، 2006.

ويس، راضية: أثار صدمة الاغتصاب على المرأة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006

Aziz Ali, Savera, Sumera Aziz Ali: Child sexual abuse leads to Psychological disorders Literature review, Elective Medicine Journal, 2 (4), 2014, p. 430-432.

Canadian Centre for Child Protection: CHILD SEXUAL ABUSE It Is Your Business. Manitoba, Canada. 2014.

Krug, Etienne G. et al. (edit): world report on violence and health, World Health Organization, Geneva. 2002.

Ogloff, James RP; Margaret C Cutajar; Emily Mann and Paul Mullen: Child sexual abuse and subsequent offending and victimisation: A 45 year follow-up study, Australia's national research and knowledge centre on crime and justice, 2012. P. 1-4

Moirangthem, Sydney Naveen C. Kumar & Suresh Bada Math: Child sexual abuse: Issues & concerns, Indian Journal of Medical Research, 2015. pp. 1-3

RCNI: Hearing Child Survivors of Sexual Violence Towards a national response, Rape Crisis Network, Ireland, 2013

Terry, Karen J., Jennifer Tallon: Child Sexual Abuse A Review of the Literature, The John Jay College Research Team, 2004

Finkelhor, David: The Prevention of Childhood Sexual Abuse, The Future of Children, Vol. 19, No. 2, Fall 2009, P. 169-194.

التميز وأثره على المجتمع المدني في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم

د/ عبد الرحمن محمد حيلان صغير

أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك – كلية التربية المحويت جامعة صنعاء

S3_gelan@hotmail.com

فقد تناول هذا البحث: المجتمع المدني في محورين مبتدئاً بتمهيد وضع فيه أحوال المجتمع المدني قبل الهجرة النبوية الشريفة وفيه تم التعريف بموقع المدينة وتسميتها قبل الهجرة ثم تناول سكانها وعلاقات ذلك المجتمع ببعضه وأهم الأنشطة التي مارسها من زراعة وصناعة وتجارة ثم ختم هذا التمهيد بعرض وضع فيه وضع المدينة السياسي قبيل الهجرة الشريفة.

وفي المحور الأول: تناول الباحث تعريف التميز ثم آثار التميز على المجتمع المدني المعنوية والنفسية ودور توجيهات النبي ﷺ في تميز مجتمع المدينة وآثارها على الحياة اليومية. **وأما المحور الثاني:** وفيه تناول الباحث أثر التميز في القيادة والإدارة، ثم آثارها على تطور القيادات العسكرية وبروز المهارات البدنية والقدرة على استخدام السلاح واستخدام التكتيكات العسكرية الجديدة مثل الخندق أو الهجوم المباغت واختيار ميادين القتال وفي الجانب التعليمي تم وتوضيح أساليب النبي ﷺ في دفع المتعلم إلى التميز وآثار تعليماته في هذا الجانب على تطور مجتمع المدينة وتقديمه في التحصيل العلمي ودور تلك الأساليب في التحصيل إذ اعتمد النبي ﷺ في توصيل العلم إلى أصحابه على السؤال تارة والحوار والمناقشة تارة والدعاء والثناء وغير ذلك وأما في الجانب الاقتصادي والتكافل الاجتماعي تم توضيح فيه سخاء هذا المجتمع وحيه لعمل الخير وأثر هذا التكافل على استقرار مجتمع المدينة. واتبع الباحث المنهج الاستقرائي وفي جانب الاستدلال فقد تم الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة في أغلب النقاط موضحة الحديث صحته ومصدره ورقمه مع الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وتناولها بالشرح والتبسيط. ويمكن للمتابع لهذا البحث إدراك تلك العوامل التي أثرت في صياغة مجتمع المدينة وساعدته على الظهور في تلك الحقبة الزمنية وظهور تطوره وسموه وعلو مركزه لسمو الغاية والهدف.

ABSTRACT

12

Abstract:

The Impact OF Excellence on the society of Median during the Era of the Messenger.

(Ma peace and The blessings of God be upon him) The present research has dealt with the society of Median from two points of view It has started by an introduction in which the researcher has explained the conditions before the prophets era .In the introduction, too, the Location of Medina has been determined, and its name before the prophets migration has been specified . it has also talked about its population their relationships with one another, the most important activities practiced (such as agriculture, handicrafts and trade) and concluded by explaining the political status of medina before the hijra . In part one . The researcher has defined excellence and its psychological and spiritual impact on the society of medina . In part two , he has dealt with its impact on leadership and management , particularly the military leadership in terms of physical skills and the capacity to use weapons new military tactics , surprising attacks and choosing of battlefields ,in addition to its impact on education , advancement of science (Through questioning , dialogue, discussion and praise) This section has also pointed out the economic impact of excellence (represented in social sympathy and generosity).

The researcher , however , has used the inductive approach , deriving evidence from the prophetic traditions (or Hadith), which has been classified in true and false tradition and from the holy Quran , the major Islamic reference book .

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلي آله وصحبه أجمعين
أما بعد،،

فإن محور دراستنا في هذا البحث تدور حول ذلك المجتمع المثالي الذي برزت مميزاته على مجتمعه ثم على المجتمعات المجاورة بما امتلكه من مقومات خلقية ومثل عليا استقاها ذلك المجتمع من المعلم الأعظم محمد ﷺ، رسول الرحمة ومنبع الهداية، فأصبح ذلك المجتمع متماسك الأركان قوي البنية لأنه التزم سنة نبيه ﷺ وافتقى أثره، ولو عدنا إلى تتبع أخبار ذلك المجتمع قبل أن يستقر الرسول بأرض المدينة- يثرب قبل الهجرة- لوجدناه مجتمعاً ضعيف البنية؛ غلب عليه الصراع والفرقة؛ فالحرب فيه قائمة بين العرب من الأوس والخزرج والحذر والترقب يغلب على جموع اليهود فيها، ولكن ما إن أشع نور الإسلام على المدينة حتى تغيرت حالتها وبان خيرها، فتشربت منه سائر جزيرة العرب؛ لأن آثار النبي ﷺ وأقواله وأفعاله كانت بها- أي بالمدينة- ومنها سطع نور الإسلام، ومنها تفجر العلم؛ لأن ينبوعه كان بها وهم صحابة النبي ﷺ، ولذا فقد ظهر تميز ذلك المجتمع بها، ونحن هنا في هذا البحث نحاول من خلال محاوره إبراز أثر ذلك التميز على مجتمع المدينة في عصر الرسول ﷺ من خلال ما يلي:

التمهيد: ويتناول في عجالة أحوال المجتمع المدني قبل الهجرة النبوية الشريفة موضعاً فيها عناصر المجتمع وعلاقاته الاجتماعية والسياسية.

البحث ومحاوره: يتكون البحث من محورين :

المحور الأول- يتناول آثار التميز على المجتمع المدني في الجوانب (المعنوية - والنفسية- المادية) ويذكر النماذج على ذلك

المحور الثاني: يتناول مجالات التميز التي ظهرت في المجتمع المدني وأثرها على ذلك المجتمع في الجوانب (القيادية والإدارية- العسكرية- العلمية - الاقتصادية) ويذكر النماذج على ذلك من الجنسين الرجال والنساء وصغار السن وغيرهم. مع الإشارة إلى أهمية الأخذ بتلك التجربة في ذلك المجتمع الرائد وتطبيقها في واقعنا المعاصر من خلال المقارنة مع ذكر الاستدلال.

تمهيد:

أحوال المجتمع المدني قبل الهجرة النبوية الشريفة وعلاقاته الاجتماعية والسياسية:

كان المجتمع المدني (يثرّب) قبل البعثة الشريفة يتألف من أجناس مختلفة: يهود وعرب، ونتج عن ذلك الاختلاف المكون لمجتمع يثرّب عدم تآلف أو وحدة، بل كانت الصراعات والخلافات على أشدها والحرب قائمة بين المكون العربي الأوس والخزرج، ويمكن التعرف على ذلك من خلال:

أولاً- التعريف بالمدينة وموقعها: عرفت المدينة قبل هجرة النبي ﷺ بيثرب، وجاء ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا)⁽¹⁾ وهي تقع إلى الشمال من مكة، وتبعد عنها بحوالي 450 كم، وهي من مدن الحجاز المهمة لوقوعها على طرق القوافل التجارية المتجهة إلى بلاد الشام⁽²⁾.

ثانياً- سكانها: تختلف الروايات التاريخية في تحديد أول من سكن يثرّب، فهناك رواية تقول أن أول من سكن يثرّب هم العماليق، ثم جاء بعدهم اليهود، وذلك بعد أن تعرضت العماليق للفناء فاستقلت اليهود بيثرب وسيطرت على مناطقها الخصبة، ثم نزلت عرب بجانب اليهود وهم الأوس والخزرج التي قدمت من جنوب جزيرة العرب، أي من اليمن، وكان سبب قدمها اضطراب وضعها الاقتصادي، ولما نزلوا يثرّب شاركوا اليهود في مزارعها، ونزلت الأوس في أعالي يثرّب بالقرب من قبائل اليهود، وأما الخزرج فنزلت في الجهة الشمالية منها⁽³⁾.

لم يستقر الوضع السياسي في المدينة -يثرّب- فقد نشبت الفتن وتبلبت الأفكار؛ فساد جوها الاضطراب ونشب الصراع المسلح بين الفصيلين العربيين وكادت تلك الأفكار أن تدفع بأهلها من العرب إلى الفناء⁽⁴⁾. ولم ينقذ تلك القبائل إلا الإسلام .

⁽¹⁾سورة، الأحزاب، الآية: 13.

⁽²⁾صالح لمعي: المدينة المنورة، ص8.

⁽³⁾المراعي: تحقيق النصر بتلخيص معالم دار الهجرة، ص222- السمهودي: فواء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج1/29.

⁽⁴⁾المرجاني: بهجة النفوس والأسرار في تاريخ هجرة دار المختار، ص34- العصامي: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ج1/321.

ثالثاً- العلاقات الاجتماعية والسياسية للمجتمع المدني قبل الهجرة النبوية الشريفة:

كثيراً ما يتساءل الدارس عن أحوال العرب، ومجتمعها قبل البعثة المحمدية ﷺ، ومعاشها وحروبها وعاداتها، وكيف انتقلت تلك الأمة من مرحلة البداوة والصراع إلى مرحلة الحضارة والبناء.

على الرغم من أن ذلك المجتمع كان ما يزال يتمخض بين القديم والجديد، القديم المتمثل بالجاهلية، والجديد المتمثل في تلك الدعوة التي استوطنت المدينة وبلغ صيتها القبائل المجاورة، على أن ذلك المجتمع الذي كان يرى في ما هو عليه من جاهلية عزة، تلك العناصر التي كانت تشكل نواته تكونت من أهل حاضرة وأهل بادية، وما يحمل كل عنصر من صفات ثابتة، كل ذلك جعل للفريقين مزاجاً خاصاً به وعاداته وتقاليده وتصرفاته.

ومن الملاحظ أنه لا يمكن لذلك المزاج أن يستسلم ببساطة، وخاصة أن تلك العناصر البدوية والحضرية، وبما تمتلكه من موروث كان من الصعب أن تتصهر في بوتقة واحدة، وتترك ما تراه من عزتها وحريتها. وكانت ترى في تلك الدعوة سلباً لحريتها وهي التي كانت من أجل أمور أبسط منها تشن الحروب وتسفك الدماء.

ولما كان محور الدراسة أثر التميز على المجتمع المدني في عهد النبي ﷺ ومن يسكنها، فلذا قصرنا هذا التمهيد عليها، وكانت المدينة - يثرب - تجمع بين القوة البشرية والاقتصادية⁽¹⁾ وكان مجتمعها على اطلاع بأخبار الأمم السابقة وخاصة أمة اليهود فقد شكل التعاون والتزواج والمعاملات اليومية بين اليهود والعرب من الأوس والخزرج⁽²⁾ أحد ركائز تلك المعلومات التي كانت اليهود تدلي بها في نواحيها عن أحداث مستقبلية سوف تشهدها جزيرة العرب والمدينة على وجه الخصوص، ثم إن اليهود كانت تتوعد العرب بيوم حاسم إذا ما جاء نبي آخر الزمان، وقد شكلت تلك الأخبار التي كانت تطلقها يهود أحد الدوافع المهمة التي دفعت الأوس والخزرج إلى السبق في تقبل الدعوة الإسلامية⁽³⁾.

¹ عبد العزيز العمري، الحرف والصناعات في الحجاز في عصر الرسول ﷺ، ص 119.

² السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ج 4/232.

³ ابن سيد الناس: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج 1/83.

وعلى الرغم من احتكاك العرب باليهود واطلاعهم على أخبارهم وأخبار بعض الأمم السابقة من خلال كتب اليهود وأحاديث أخبارها فإنها لم تكن لتمنع مجتمع المدينة- يثرب- مما هي عليه جزيرة العرب من جاهلية.

والجاهلية: هي الحالة التي كانت عليها العرب قبل الإسلام، من الجهل بالله سبحانه ورسله وشرائع الدين، والمفاخرة بالأنساب، والكبر والتجبر وغير ذلك⁽¹⁾. واختلف العلماء في تحديد العصر الجاهلي فقال بعضهم أنها المدة الممتدة بين عيسى - عليه السلام - وسيدنا محمد ﷺ، وقيل غير هذه المدة⁽²⁾.

1- العلاقات الاجتماعية: كان المجتمع الجاهلي يعج بالظلم فالقوي يستعبد الضعيف، والعبودية والرق قائمة، والفساد يستوطن جل أهله إلا القلة من ذلك المجتمع الذي منعه الحياء والمكانة من السقوط في الرذيلة؛ لأن أشرف العرب كانت على درجة كبيرة من الرقي والتقدم في المعاملات العامة فكان جل طبقة الأشراف يخشى العار من الوقوع في الرذائل، ولذا انعكس هذا الرقي على أسرهم فكانت معاملاتهم راقية فلم يقيدوا الحريات والرأي، وكانت المشورة سائدة، مع الاحترام الفائق، والشواهد على ذلك لا تحصى فكانت أشعار العرب في أغلبها آنذاك تتناولها وتفخر بها، ومع كل ما سبق كان رجل القبيلة القوي هو صاحب الفصل في قضايا القبيلة وكلمته مسموعة ورأيه نافذ، ولذا حافظت القبائل على تماسكها وقوتها وكانت رابطة الدم والنسب أحد أبرز مقومات التماسك الاجتماعي داخل القبيلة.

ومجتمع المدينة كان مجتمعاً مدنياً - أي: كان مجتمعاً مستقراً- فمارس أنشطة تناسب المجتمع المستقر، ومنها:

أ- الزراعة: اهتم سكان يثرب بالزراعة ووسائل الري، فحفرت الآبار وأصلحت قنوات الري فقامت الزراعة في أكمل صورها في الحجاز وكانت النخيل والشعير من أهم محاصيل يثرب

¹ابن منظور: لسان العرب، 3/229.

²الموسوعة الإسلامية مادة جاهلية.

في تلك الفترة، وتعد المدينة من أكثر بقاع الجزيرة العربية إنتاجاً للتمور، و شجعت خصوبة تربة المدينة أهلها على التوسع في الزراعة، وخاصة في حرثيها: واقم في الشرق والوبرة في الغرب⁽¹⁾. وكانت العرب واليهود حسب قول ابن هشام⁽²⁾ تتشارك في الزراعة، فقد ذكر: أن مخيريقاً لليهود ي كان كثير الأموال، لأنه كان يملك بساتين للنخيل.

وعلى العموم فإن يثرب تعد من أكثر بلاد الحجاز إنتاجاً للتمور، والدليل على هذا القول أن النبي ﷺ عرض على غطفان ثلث إنتاج المدينة مقابل التحلي عن نصره قريش وأحلافها يوم الخندق⁽³⁾. وكانت المدينة تنتج منتجات مختلفة غير التمور، ومنها الشعير فقد احتل المرتبة الثانية في موارد مدينة يثرب الزراعية. وكانت هذه المادة مهمة لسكانها فقد اضطرتها الظروف المناخية إلى جلبها من بعض مناطق جزيرة العرب أو من خارجها، لذا فقد شكلت الزراعة في المدينة أحد روافد الاقتصاد، وهذا بدوره شكّل أرضية خصبة لقيام دولة الإسلام على أرضها لتوفر الموارد الزراعية والصناعية وهي من عوامل الاستقرار⁽⁴⁾.

ب- التجارة: تعد التجارة من أهم الأنشطة التي مارسها سكان يثرب، وقد لعب موقع يثرب الذي كان يتوسط طرق القوافل التجارية التي تؤمها من الشام أو من الحجاز نقطة التقاء بين التجار والسكان، وقد عمل ذلك على التواصل المعرفي، فكان سكان يثرب على اطلاع بأحوال المناطق المجاورة لها⁽⁵⁾، وعلى دراية بأحوال التجارة وأسعارها، ومن أجل ذلك أنشئت الأسواق الخاصة بيثرب، ومنها سوق زباله، والجسر⁽⁶⁾ وغيرها⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ الإصطخري: المسالك والممالك، ص23- السمهودي : وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج1/109.

⁽²⁾ ابن هشام: السيرة النبوية، ج2/115.

⁽³⁾ الأزرقى: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ج1/94.

⁽⁴⁾ الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ص357، 358 - شكران خربوطلي، الحياة الاقتصادية في المدينة، ص39.

⁽⁵⁾ حسن خالد، مجتمع المدينة قبل الهجرة وما بعدها، ص50.

⁽⁶⁾ ابن شبة: تاريخ المدينة، ج1/305، 306 - الفيروز أبادي: المغنم المطابة في معالم طابة، ج2/887، - الحميري: الروض

المعطار في خبر الأقطار ، معجم جغرافي، ج3/130- محمد السيد الوكيل، يثرب قبل الإسلام، ص163.

⁽⁷⁾ المصادر نفسها على الترتيب.

ت- الصناعة:تعد يثرب من أشهر مدن الحجاز في الجانب الصناعي؛ لأن سكانها من اليهود الذين كانوا من أمهر الصناع وخاصة صناعة الحلي والسلاح وغيرها من الصناعات المتميزة⁽¹⁾ ولذا كانت تلك الصناعات بحاجة إلى أسواق من أجل بيعها، وقد نشط اليهود في ذلك وكانت لهم علاقات خارج المدينة للترويج لمنتجاتهم الصناعية وبيعها وخاصة في تلك الأسواق الموسمية، ومنها عكاظ، وكان هذا السوق من أهم أسواق مكة⁽²⁾.

2- العلاقات السياسية: رغم أن الحياة السياسية في الحجاز يكتنفها الغموض وخاصة في تلك الفترة التي سبقت الدعوة الإسلامية، وما وصل إلينا من معلومات هي في أغلبها من رواة الأخبار الذين اعتمدوا على الرواية الشفهية، وتلك الروايات في أغلبها يكتنفها الغموض، لأنها كتبت في زمن غير زمنها فقد كتبت في منتصف القرن الثاني الهجري، ولذا فقد شابها النسيان والزيادة والنقصان، كما أن كتابها التزموا الآداب الإسلامية في كتابتها لأن المصلحة كانت تقتضي ذلك⁽³⁾.

وعلى العموم فإن الوضع السياسي في الحجاز كان يشوبه الاضطراب كما هو عليه الحال في سائر بلاد العرب، وكانت الوحدة السياسية تكمن في وحدة القبيلة، وزعيمها هو من يصلح أمورها، مع أن صلاحيات ذلك الشيخ أو الزعيم كانت مرتبطة بعناصر بارزة في القبيلة فلا يقدم على عمل إلا بعد المشورة، وفي هذا الجانب بالذات كانت المدينة - يثرب- قبل الهجرة في حالة اضطراب وحرب، فكانت بحاجة إلى زعامة تتمتع بحنكة وخبرة قوية من أجل إدارة شئون القبيلة سواء كانت الخزرج أو الأوس مع أن الأولى - أي: الخزرج- أقوى من الأوس، كما أن متطلبات الحرب قد دفعت كلاً من الطرفين المتحاربين إلى البحث عن حلفاء لتقوية مركزه داخل المدينة⁽⁴⁾- يثرب.

⁽¹⁾ ابن سيد الناس: عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج1/301- نجان ياسين، تطور الأوضاع الاقتصادي في عصر الرسالة والراشدين، ص81، 82.

⁽²⁾ الفاكهي: أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج4/235- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2/246- ابن فهد: إتحاف الوري بأخبار أم القرى، ج1/54.

⁽³⁾ د/نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ، ص238.

⁽⁴⁾ السهيلي: الروض الأنف، ج4/234.

وبعد هذا التبسيط ننتقل إلى محوري البحث.

المحور الأول- آثار التميز على المجتمع المدني في الجوانب (المعنوية - النفسية - المادية) والنماذج على ذلك.

مما يلاحظه المتأمل في هذه الفترة الزمنية التي نحن بصدد دراستها هو ذلك التحول المفاجئ في حياة المجتمع العربي الذي تميز عن غيره من المجتمعات المجاورة بميزات باهرة دفعته إلى التفوق والظهور وتغيير مجريات الأحداث التاريخية ودفع المجتمعات المجاورة إلى الاقتداء به والسبب يعود إلى ذلك المعلم الفذ والمرشد الحكيم الذي سطع نوره على سائر جزيرة العرب النبي ﷺ، وكان لوجوده في المدينة الشريفة ورعايته لمجتمعها أبلغ الأثر على سلوكيات أهلها وتميزهم عن سائر المجتمعات العربية الأخرى، فقد عمل النبي ﷺ، على تحفيز ذلك المجتمع على التميز والعطاء، ولذا استخدم النبي ﷺ التحفيز المعنوي والمادي من أجل زيادة العطاء لكل من حمل خصلة من خصال التميز، ويمكن توضيح ذلك بالأدلة الشرعية ونبدأ هذا المحور بتعريف التميز:

هناك فرق بين التميز بضم الياء المشددة، والتمييز، فهذه الأخيرة تعني: التمييز بين الأشياء. فتقول مزت بعضه من بعض⁽¹⁾، وفي التنزيل (حَتَّى يَمَيِّزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ)⁽²⁾، وتميز القوم وامتازوا: صاروا في ناحية⁽³⁾ وفي التنزيل العزيز (وَأَمْتَارُوا النَّيْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ)⁽⁴⁾.

وفي وقتنا الحاضر عرف التميز: بأنه التفوق على الأقران ، والظهور على الأتراب، بكمال الصفات. ومن هنا يتضح أن التميز حالة خاصة بشخصية ما تجعلها تتمتع بقدرات فائقة في مجال من المجالات التي يحتاجها المجتمع. ومن خلال محوري البحث يكن التعرف على ذلك. أولاً- الآثار المعنوية والنفسية للتمييز على المجتمع المدني:

⁽¹⁾ ابن منظور: لسان العرب، ج-14/157.

⁽²⁾ سورة آل عمران: 179.

⁽³⁾ ابن منظور: لسان العرب، ج-14/157.

⁽⁴⁾ سورة يس: 59.

إن وجود النبي ﷺ في أوساط المجتمع المدني قد شكل أحد المحفزات المؤثرة في تميزه بل تسابق الصحابة - رضوان الله عليهم - لإظهار ما لديهم من ميزات وقدرات في كل المجالات التي يتطلبها مجتمع المدينة، وكل ذلك مستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ونحن هنا نورد بعضاً من آيات القرآن الكريم التي ترفع من معنويات ذلك المجتمع وتحته على التسابق لإصلاح بنيته وإصلاح المجتمعات الأخرى المجاورة لمجتمع المدينة، فتسابق الناس إلى سماع القرآن الكريم وتطبيق كل ما حث عليه وتجنب كل ما نهى عنه وكذا العمل بأوامر النبي ﷺ وتقليده في كل خطواته فشكل هذا دافعاً معنوياً قوياً لذلك المجتمع في حياته، فنقلته من مجتمع مفكك ممزق ضعيف البنية إلى مجتمع قوي البنية فاعل في محيطه، فهابته القوى البارزة في تلك الفترة، ومن أبرز الآثار المعنوية على مجتمع المدينة:

أ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت من مقومات المجتمع المدني ومميزاته وتسابق ذلك المجتمع لتطبيقه كل حسب قدرته امتثالاً لقوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁽¹⁾ وقد أثنى جل ثناؤه: "ولتكن منكم" أيها المؤمنون "أمة"، جماعة "يدعون" الناس إلى الخير"، يعني إلى الإسلام وشرائعه التي شرعها الله لعباده "ويأمرون بالمعروف"، يقول: يأمرون الناس بإتباع ﷺ ودينه الذي جاء به من عند الله "وينهون عن المنكر"، يعني وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله، بجهادهم بالأيدي والجوارح، حتى ينقادوا لكم بالطاعة. وقوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ).. قال ابن كثير⁽²⁾: يخبر تعالى عن هذه الأمة المحمدية بأنهم خير الأمم فقال: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) قال البخاري: حدثنا محمد بن يوسف، عن سفيان، عن ميسرة، عن أبي حازم، عن أبي هريرة (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) قال: خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام .

⁽¹⁾ سورة آل عمران: 104.

⁽²⁾ ابن كثير: تفسير ابن كثير، ج2/ 93.

وهكذا قال ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وعطاء، والربيع بن أنس، وعطية العوفي: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) يعني: خَيْرَ النَّاسِ لِلنَّاسِ. والمعنى: أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس؛ ولهذا قال: (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) فهذه الآية الكريمة توضح أن المجتمع المسلم خير المجتمعات؛ لأنهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، يؤمنون بالله، وهذا هو الشرط في هذه الخيرية، فبهذه الأمور الثلاثة العظيمة القدر، كانت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، على أن هذه الأمور ليست هي كل ما أهلت به هذه الأمة لتكون خير أمة، إذ هناك أمور وخلال كثيرة أهلت هذه الأمة لهذه الخيرية، ولكن هذه الثلاثة أهمها وأعظمها، إذ لا تدوم ولا تستمر هذه الخيرية ولا تحفظ إلا بإقامتها وأدائها، فإن فقدت هذه الأمور في جيل من أجيال هذه الأمة لم يكن حرياً بهذه الخيرية التي حظيت بها.

وقد أتى النبي ﷺ على الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر في أكثر من حديث ومن النماذج على ذلك قوله ﷺ: في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده، عن زوج دُرَّة بنت أبي لهب، عن دُرَّة بنت أبي لهب قالت: قام رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، فقال: يا رسول الله، أي الناس خير؟ فقال: "خَيْرُ النَّاسِ أَقْرَبُهُمْ وَأَتْقَاهُمْ لِلَّهِ، وَأَمْرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ، وَأَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَوْصَلُهُمْ لِلرَّحْمِ" (1).

ب- الولاء للأمة المسلمة:

تأثر سكان المدينة ومن جاورها بأخلاق القرآن الكريم وتعاليمه وحافظوا على بنية المجتمع الجديد الذي رعاه النبي ﷺ، ولذا كان ولاؤهم للأمة المسلمة امتثالاً لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (2) الخطاب هنا للمؤمنين كافة، وهو حكم باق إلى يوم القيامة يدل على قطع الولاية بين المؤمنين والكافرين، وقالت طائفة من أهل العلم: إنها نزلت في الحضّ على الهجرة ورفض بلاد الكفر، فيكون الخطاب لمن كان من المؤمنين بمكة وغيرها من بلاد العرب، نهوا بأن يوالوا الآباء والإخوة، فيكونون لهم تبعاً في سكنى بلاد الكفر إن استحبوا، أي: أحبوا، كما يقال استجاب بمعنى أجب، وهو في الأصل: طلب المحبة، ثم حكم على من يتولى من استحب الكفر على الإيمان من الآباء والإخوان بالظلم. فدل ذلك على أن تولي من كان كذلك من أعظم الذنوب وأشدّها. وقال ابن كثير (3) في تفسير عن هذه الآية: أخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن مجاهد - رضي الله عنه - قال: أمروا بالهجرة، فقال العباس بن

(1) ابن حنبل: المسند، 241/45، رقم الحديث (27434).

(2) سورة التوبة: 23.

(3) السيوطي: الدر المنثور في التاويل بالمأثور، تفسير سورة التوبة، آية، 23.

عبد المطلب : أنا أسقي الحاج . وقال طلحة أخو بني عبد الدار أنا أحجب الكعبة فلا نهاجر ، فأنزلت (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم منهم فأولئك هم الظالمون)

ومن هذه التوجيهات الربانية للمجتمع المسلم يتضح أن الإسلام قدم مصلحة الأمة على المصلحة الشخصية الضيقة، بل وجعل التضحية في سبيل سلامتها وقوتها من أسسه الأولى ولذا كان التأثير واضحاً في مجتمع المدينة على سلوك مجتمعه في ولائه لدينه ونبيه. وحدث سنة النبي ﷺ على ذلك الولاء ومن الأدلة ما ثبت في الصحاح كما أخرجه ابن حبان⁽¹⁾ "أخبرنا أبو يعلى، حدثنا أبو خيثمة، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا حميد عن أنس قال: لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوك ودنا من المدينة قال: "إن بالمدينة أقواماً ما سرتهم من مسير ولا قطعتم من واد إلا كانوا معكم فيه" قالوا: يا رسول الله وهم بالمدينة؟ قال: "نعم حبسهم العذر" إن هذا الحديث يبين أن الإخلاص في الولاء للأمة المسلمة في عهد النبي ﷺ من قبلهم قد جعلهم ينالون الثواب والأجر على نيتهم وإخلاصهم وإن لم يشاركوا بالأبدان.

ث - المدح والثناء:

مدح النبي ﷺ أشج عبد القيس، لأنه تمتع بخصال نبيلة أحبها النبي ﷺ فذكرها له بقوله: "إن فيك خصلتين يحبهما الله، الحلم والأناة"⁽²⁾ والحلم (بكسر الحاء) الأناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم⁽³⁾ قال تعالى: (أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا) ⁽⁴⁾ أي: عقولهم تأمرهم بهذا الذي يقولونه فيك من الأقوال الباطلة التي يعلمون في أنفسهم أنها كذب وزور؟ قال محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي نجیح، عن مجاهد، عن ابن عباس: إن قريشاً لما اجتمعوا في دار الندوة في أمر النبي ﷺ قال قائل منهم: احتبسوه في وثاق، ثم تربصوا به ريب المنون حتى يهلك، كما هلك من هلك قبله من الشعراء: زهير والنابغة، إنما هو كأحدهم⁽⁵⁾. فأنزل الله في ذلك

⁽¹⁾ ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، جـ 11/33، رقم الحديث (4731) والحديث، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

⁽²⁾ صحيح مسلم، جـ 1/48، رقم الحديث (25).

⁽³⁾ ابن منظور: لسان العرب، جـ 4/209.

⁽⁴⁾ سورة الطور: 32

⁽⁵⁾ تفسير ابن كثير، جـ 7/436.

من قولهم: (أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ) (1). ثم أنزل بعدها (أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا) وأما الأناة والأنى فهي: الحلم والوقار (2).

وقد نال الأفراد والجماعات مدح وثناء النبي ﷺ و قصد النبي ﷺ تشجيعهم على الحفاظ على كل أمر حسن يثري المجتمع، ويحسن من علاقته ويبعث على القوة فيه والألفة، ومن الخصال النبيلة التي مدحها النبي ﷺ التكافل والتعاون ومن ذلك قوله: "إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أُرْمِلُوا فِي الْغَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمِعُوا مَا كَانَ عَنْدهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسُّوْيَةِ فَهَمُّ مَنِي وَأَنَا مِنْهُمْ" (3).

ج- مطالبة المجتمع بسمو النفس ورفعها والتميز في الأخلاق:

لما كان المعلم والقُدوة في مجتمع المدينة هو النبي ﷺ، فقد أدخل على ذلك المجتمع الإسلامي حافزاً جديداً من حوافز اليقظة النفسية الاجتماعية، وكيف لا، وذلك المجتمع يجتمع إليه ويستصحب منه الهداية في مسالك الطريق، وسرعان ما أصبحت أصول هدايته مادة حياة المجتمع لتسيير حياته اليومية، ولما كانت النفس البشرية بحاجة إلى ردع وتحفيز، فقد استخدم النبي ﷺ هذه كلها، فكان تارة يحفز نفوس أصحابه على السمو والرفعة، وأخرى يحذرهما من الولوج في الشر، ومن الأحاديث التي وردت عن النبي ﷺ في هذا الباب:

ما أخرجه ابن حنبل، عن عائذ بن عمرو المُرَني، قال: "بَيْنَمَا نَحْنُ مَعَ نَبِيِّنَا ﷺ، إِذَا أَعْرَابِيٌّ قَدَّ أَلْحَ عَلَيْهِ فِي الْمَسْأَلَةِ، يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَطْعِمْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعْطِنِي، قَالَ: فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَذَخَلَ الْمَنْزِلَ، وَأَخَذَ بَعْضَادَتِي الْحَجْرَةَ، وَأَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، وَقَالَ: " وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ فِي الْمَسْأَلَةِ، مَا سَأَلَ رَجُلٌ رَجُلًا وَهُوَ يَجِدُ لَيْلَةً تَبِيئَتُهُ، " فَأَمَرَ لَهُ بِطَعَامٍ (4). وأخرج أحمد عن ثوبان قال: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " مَنْ يَتَكْفَلُ لِي أَنْ لَا يَسْأَلَ شَيْئًا وَأَتَكْفَلُ لَهُ بِالْجَنَّةِ؟ " فَقَالَ ثَوْبَانُ: أَنَا، فَكَانَ لَا يَسْأَلُ أَحَدًا شَيْئًا (5).

وكان ثوبان يقع سوطه وهو راكب فلا يقول لأحد ناولنيه حتى ينزل، فيأخذه.

وأخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن حكيم بن حزام - رضي الله عنه - قال: قال: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ، فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ، فَأَعْطَانِي ثُمَّ قَالَ: "يَا حَكِيمُ، إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ، فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافٍ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ،

(1) سورة الطور: 30

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج1/183.

(3) صحيح البخاري، 3/138.

(4) ابن حنبل: المسند، 34/246، رقم الحديث (20646)، والحديث صحيح لغيره.

(5) ابن حنبل: المسند، 37/57، رقم الحديث (22374) إسناده صحيح على شرط مسلم.

كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ، الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى" ، قَالَ حَكِيمٌ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَرُزَأُ أَحَدًا بَعْدَكَ شَيْئًا حَتَّى أَفَارِقَ الدُّنْيَا، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَدْعُو حَكِيمًا إِلَى الْعَطَاءِ، فَيَأْبَى أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُ، ثُمَّ إِنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - دَعَا لِيُعْطِيَهُ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ شَيْئًا، فَقَالَ عُمَرُ: إِنِّي أَشْهَدُكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى حَكِيمٍ، أَنِّي أَعْرَضُ عَلَيْهِ حَقَّهُ مِنْ هَذَا الْفِيءِ فَيَأْبَى أَنْ يَأْخُذَهُ، فَلَمْ يَرِزَأُ حَكِيمٌ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تُوَفِّي⁽¹⁾

ومن أجل نقاء المجتمع المسلم فقد نهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود كانوا يُعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التتقيص فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا يقولون: راعنا. يورون بالرعونة، كما قال تعالى: (مَنْ الذِّينَ هَادُوا يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لِيَا بِالسِّنِّيهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا)⁽²⁾ وكذلك جاءت الأحاديث بالإخبار عنهم، بأنهم كانوا إذا سَلَّمُوا إنما يقولون: السَّلَامُ عليكم. والسالم هو: الموت. ولهذا أمرنا أن نرد عليهم بـ "وعليكم". وإنما يستجاب لنا فيهم، ولا يستجاب لهم فينا. والغرض: أن الله تعالى نهى المؤمنين عن مشابهة الكافرين قولاً وفعلاً. ومن هنا تأتي الدلالة على النهي الشديد والتهديد والوعيد، على التشبه بالكفار في أقوالهم وأفعالهم، ولباسهم وأعيادهم، وعباداتهم وغير ذلك من أمورهم التي لم تشرع لنا ولا نُقِرَ عليها.

ح- الدعاء والثناء والعطاء المادي من النبي ﷺ لبعض من لاحظ تميزه :

تعززت قوة مجتمع المدينة وزادت بوجود النبي ﷺ ودعائه لهم وتشجيعهم على كل ما يميز ذلك المجتمع، وقصد النبي ﷺ تشجيع أصحاب المواهب للمحافظة عليها وتمييزها كما أنه مثل تشجيعاً لكل أفراد المجتمع على التنافس في هذا المجال وقد دعا النبي ﷺ لابن عباس على الرغم من صغر سنه لما ظهرت عليه علامات النبوغ والفتنة، فدعا له النبي بقوله: "اللَّهُمَّ أَعْظِ ابْنَ عَبَّاسٍ الْحِكْمَةَ، وَعَلِّمَهُ التَّوَالِيلَ"⁽³⁾

وممن تميز من الصحابة على سبيل المثال لا الحصر واستحق من النبي ﷺ الدعاء عكاشة بن محصن، من رواية عمران بن حصين، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بَغَيْرِ حِسَابٍ لَأَ يَكْتَوُونَ وَلَأَ يَسْتَرْقُونَ، وَلَأَ يَنْطِيرُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ". قَالَ: فَقَامَ عُكَّاشَةُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. فَقَالَ: " أَنْتَ مِنْهُمْ ". قَالَ: فَقَامَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ

⁽¹⁾ البخاري: صحيح البخاري، 2/123، رقم الحديث (1472).

⁽²⁾ سورة النساء: 46.

⁽³⁾ ابن حنبل: المسند، 4/244، رقم (2422)

اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ. قَالَ: " قَدْ سَبَقَكَ بِهَا عُكَاشَةُ" (1) والظاهر أن النبي ﷺ قصد من قوله: سبقك بها عُكَاشَةُ" كأنه خاف أن يقوم كل أحد ويطلب ما طلب عُكَاشَةُ.

المحور الثاني:(القيادية والإدارية- العسكرية- العلمية - الاقتصادية):

لقد كانت لتعاليم النبي ﷺ أكبر الأثر في توجيه صحابته وظهور أثر تميزهم على المجتمع المدني، فقد عمل أصحاب النبي ﷺ بكفاءة عالية بالغة في الدقة ملتزمة بأوامر الله وأوامر نبيه ﷺ، من أبرز الآثار لتلك التعاليم على مجتمع المدينة تميزة في أغلب جوانب الحياة ومن الأمثلة على ذلك:

أولاً- أثر التميز في القيادة الإدارية على المجتمع المدني:

يعرف بعضهم بأنها فن قيادة الآخر. والإنسان بكونه مجموعة من العواطف والمشاعر، لذا فهو بحاجة إلى مرونة كاملة في التعامل معه، ولنا في حياة النبي ﷺ الأسوة الحسنة في كل نواحي الحياة على وجه الخصوص في قيادة الآخرين على الأسس السليمة التي جاء بها الإسلام، ورسخ فن مبادئ الإدارة النبي ﷺ بمواقفه مع أصحابه، فكل موقف كان يرسخ مبدأً جديداً في كيفية إنجاز الأعمال بنجاح وتميز دون إهدار حقوق الغير، ودون التقليل من المهام الموكولة للآخرين، بل يصبح تقسيم العمل والتعاون والاستماع للآخرين من الصفات التي ينبغي أن نتحلى بها في حياتنا اليومية ليكون لنا مثل ذلك النجاح الرائع الذي حققه مجتمع النبي ﷺ في المدينة.

ولذا نجد أن النبي ﷺ قد أشاد بكل من تميز في الجانب الإداري، ومن ذلك إشادته ببعض الصحابة رضوان الله عليهم في الحديث الذي رواه أحمد عن أنس قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَرْحَمُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهَا فِي دِينِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهَا حَيَاءً عُثْمَانُ، وَأَعْلَمُهَا بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بِنِ جَبَلٍ، وَأَفْرُوها لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي، وَأَعْلَمُهَا بِالْفَرَائِضِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ، وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عَبِيدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ" (2)

لقد وضح النبي ﷺ الخصال التي يتمتع بها كل فرد ممن خصهم في الحديث، وهو بذلك يمهّد الطريق لصحابته - رضوان الله عليهم- للاقتداء والتميز في نفس الوقت، وهو يعلم أصحابه أن الناس ليست على درجة واحدة في التميز فهناك اختلاف في القدرات بين البشر وأنهم سيواجهون أصنافاً من البشر تختلف بعضها عن بعض في الأمزجة والميول والمشارب والاتجاهات، وليس لأحد من أمة محمد أن يبلغ مبلغه

(1) ابن حنبل: المسند، 143/33، رقم (19913) حديث صحيح.

(2) ابن حنبل: المسند، ج-20/252، رقم الحديث (12904)، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

أو أن يصل إلى مرتبته، ولقد ذكرت أم المؤمنين خديجة - رضي الله عنها - النبي ﷺ بخصال هي تلحظها فيه من قبل بعثته كما رواها البخاري، فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَوَادَهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ حُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَ: «رَمَلُونِي زَمُونِي» فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لَخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ: «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي» فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ،⁽¹⁾ لننظر في هذه الصفات ولنأمل فيما قالت أم المؤمنين - رضي الله عنها - عن رسول الله ﷺ ، وهي تقصد تشجيعه على التحمل وعدم الاستسلام، وفي نفس الوقت هي تحفزه على الاستعانة بتلك الخصال النبيلة التي حباه الله إياه لبناء العلاقات مع الغير .

ويمكن للدارس التعمق في هذا الجانب ليعلم ما قصدت أم المؤمنين - رضي الله عنه - بحديثها، فما تمتع به النبي ﷺ من صفات جعلت من شخصيته مجمعة لصفات محمودة عند الخالق - عز وجل - وعند المخلوق؛ ومن أعظمها للقيادة أنه يحمل الكل، ويكسب المعدوم، وفي هاتين الصفتين إشارة إلى ما ينبغي أن يتمتع به ﷺ من القدرة على كسب الأتباع لما كان يديه تجاههم من عاطفة جياشة تجعله يسعى إلى خدمتهم والسهر على راحتهم والمساعدة في بذل الخير لهم، وهو ﷺ يقرى الضيف؛ لذا لا بد لمن كان يتمتع بالقيادة أن يكون على نهجه ﷺ .

ولذا فقد عمل النبي ﷺ على تدريب أصحابه - رضي الله عنهم - على المهارات الإدارية؛ لأن المهارة لا تنمو إلا بالتدريب، والمساعدون الأكفاء لا يولدون من فراغ. ولقد أدرك الرسول ﷺ أهمية هذا الأمر، ومن ثم : أوجد النبي لكل طاقة ما يناسبها من عمل، ووزع المسؤوليات، وفرض المهام ومنح أجزاء متساوية من المسؤولية والسلطة لأصحابه - رضي الله عنهم - فتولى على بن أبي طالب وعثمان بن عفان كتابة الوحي ، كما كان يقوم بذلك أيضاً أثناء غيابهما أبي بن كعب ، وزيد بن ثابت، وكان الزبير بن العوام وجهيم بن الصلت يقومان بكتابة أموال الصدقات ، وكان حذيفة بن اليمان يعد تقديرات الدخل من النخيل، وكان المغيرة بن شعبة والحسن بن نمر يكتبان الميزانيات والمعاملات بين الناس⁽²⁾ . وعليه فإن هذا التفويض لبعض صحابته فيها إشارة إلى أصحاب المسؤوليات في تفويض المهام لمن يرون فيهم صلاحية القيام بالمهام التي ترتبط بمصالح الأمة من أجل تيسير أعمالها ومعاملاتها.

⁽¹⁾ البخاري: صحيح البخاري، ج1/7، رقم الحديث (3).

⁽²⁾ ابن حزم: جوامع السيرة ج1/26، 27.

وقد ظهرت مواقف لبعض الصحابة تيرهن على أثر تدريبات النبي ﷺ عليها، وتجلي ذلك في:

1. حُكِمَ سعد بن معاذ في بني قريضة: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أَنْزِلُوا عَلَيَّ حَكْمَ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ " فَتَزَلُّوا، وَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَأَتَى بِهِ عَلَى حِمَارٍ عَلَيْهِ إِكَافٌ مِنْ لَيْفٍ، قَدْ حَمِلَ عَلَيْهِ، وَحَفَّ بِهِ قَوْمُهُ، فَقَالُوا: يَا أَبَا عَمْرٍو، خُلْفَاؤُكَ وَمَوَالِيكَ وَأَهْلُ النَّكَايَةِ وَمَنْ قَدْ عَلِمْتَ. قَالَتْ: لَأُجِيعَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِمْ، حَتَّى إِذَا دَنَا مِنْ دُورِهِمْ، التَّفَتْتُ إِلَى قَوْمِهِ، فَقَالَ: قَدْ أَنَى لِي أَنْ لَأُبَالِي فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَأَنَّمِ. قَالَ: قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَلَمَّا طَلَعَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " قَوْمُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ فَأَنْزَلُوهُ " فَقَالَ عَمْرٌو: سَيِّدَنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ: أَنْزَلُوهُ، فَأَنْزَلُوهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَحْكُمْ فِيهِمْ " قَالَ سَعْدٌ: فَأَنَّى أَحْكُمُ فِيهِمْ، أَنْ تُقْتَلَ مَقَاتِلَتَهُمْ، وَتُسَبَى ذُرَارِيَّتُهُمْ، وَتُقَسَمَ أَمْوَالُهُمْ - وَقَالَ يَزِيدُ بِنِعْدَادٍ: وَيُقَسَمُ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحُكْمِ رَسُولِهِ " (1)

2. تأمير أبا بكر على الصلاة: بقوله ﷺ: "مُرُوا بِلَالًا فَلْيُؤَدِّنْ، وَمُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ" (2)

3. تأمير أسامة بن زيد: أمره النبي ﷺ رغم أنه صغير السن مما دفع بعض الصحابة إلى الطعن في أهليته بسبب صغر سنه إلا أن النبي ﷺ رد على تلك الطعون بقوله: "إِنْ تَطَعْتُمْ فِي إِمْرَتِهِ، فَقَدْ كُنْتُمْ تَطَعْتُمْ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ، وَإِنَّمِ اللَّهُ إِنْ كَانَ لَخَلِيقًا لِلْإِمْرَةِ، وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَإِنْ هَذَا لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ" (3).

ومن هنا نجد أن النبي ﷺ قد أعد مجتمع المدينة لتحمل مسئولياته بعد غيابه عنه، ولم يكن تمكين بعض الصحابة من القيام بالمهام الإدارية في حياته والثناء على من برزت ميزته إلا ليؤهل ذلك المجتمع لتقبل المتغيرات الطارئة التي قد تحدث في أي لحظة وهو ﷺ يس هذا العمل لمن تبعه إلى يوم الدين. ومن هنا نرى أن العناية الإلهية قد تكفلت بتهديب نفس النبي ﷺ وتربيتها لتكون مؤهلة للقيام بأعباء تلك المهمة العظيمة، وكان النبي ﷺ رجل دولة بكل ما للكلمة من معنى، ولا شك بأنه يجب أن يكون النبي

(1) ابن حنبل: المسند، ج 26/42-30، رقم الحديث (25097)، بعضه صحيح، وجزء منه حسن، وهذا إسناد فيه ضعف، لأن فيه عمرو بن علقمة لم يرو عنه غير ابنه محمد، ولم يوثقه غير ابن حبان فهو مجهول، وبقية رجاله رجال الشيخين. راجع شرح الحديث وتخريجه المسند ص 42/30.

(2) ابن ماجه: سنن ابن ماجه 1/390، رقم الحديث (1234) إسناده صحيح ورجاله ثقاة، وصححه الألباني.

(3) صحيح مسلم: 4/1884 رقم الحديث (64) - (2426).

في أداء هذه المهمة "رجل دولة" بكل ما تعنيه هذه الكلمة وتحتويه من مضامين وأبعاد، لإدارة المجتمع في الحالات المختلفة ونقله من حالة متدنية على كل المستويات إلى حالة عالية ومميزة في كل المجالات المناسبة مع الأهداف المطلوب الوصول إليها بواسطة قيادة "رجل الدولة" الحكيم والمتوازن، والدولة هي الكيان السياسي والإطار التنظيمي لوحدة المجتمع وحياته الاجتماعية والاقتصادية، وهي التي تمتلك حق إصدار القوانين والسهر على تنفيذها وتطبيقها بما يحقق الأهداف المطلوبة عبر ضبط حركة المجتمع ككل والسهر على رعايته وحمايته من كل من يحاول إبعاده عن أهداف الدولة الملتزمة بخطها ونهجها. وكان لا بد لمجتمع المدينة من "دستور"⁽¹⁾ يتضمن القوانين والقواعد والأنظمة التي تحدد شكل الحكم ومساره على كل المستويات، سواء في علاقاته الداخلية أو الخارجية أو علاقاتها بمواطنيها. وقصد النبي ﷺ تحصيل مجتمع المدينة؛ لأنه كان النواة الأولى والبذرة الأساسية، لأن مجتمعاً، بعناصره المتنوعة وقبائله المتعددة كان بحاجة إلى أجواء من الأمن والسلام والهدوء من أجل تنظيم شؤونه وتقوية صمودها لتكون قادرة على مواجهة التحديات والعقبات والصعوبات الداخلية أو الخارجية.

ثانياً- أثر التميز في التطورات العسكرية واستخدام المهارات البدنية على المجتمع المدني:

كانت المدينة - يثرب - قبل هجرة النبي ﷺ مضطربة غير مستقرة كما سبق، ولذا كانت بحاجة إلى إدارة قوية لتعيد لها استقرارها وتنظيم علاقة مجتمعها في أيام الحرب والسلم؛ ولذا جهز النبي ﷺ مجتمع المدينة ليكون قادراً على الدفاع عن عقيدته وعن كيانه، خصوصاً وأن المتربصين به وبعقيدته كانوا قد شرعوا باعتداءاتهم وأبرزوا كراهيتهم وضيق صدورهم من تلك الديانة الجديدة ألا وهي ديانة الإسلام. ولكن كل ذلك تحطم أمام ذلك القائد النبي ﷺ وأصحابه البررة - رضي الله عنهم - وكان ذلك النجاح الباهر يعود إلى الالتزام الدقيق بتطبيق أحكام الإسلام على الجميع من دون أية استثناء أو إعفاء أو مجاملة، فبرزت إدارة رشيدة حازمة للنبي ﷺ وأصحابه ضد المخالفين لأحكام الإسلام من دون مراعاة للمكانة أو المنزلة الاجتماعية أو أي ميزان آخر كان معمولاً به في الجاهلية، لأن الإسلام لا يعترف إلا بموازين الأوامر الإلهية، فتطبيق الأحكام لا يحتاج إلى التراخي أو التهاون مع المخالفين والمنحرفين، لأن ذلك يخالف أهداف الإسلام، وقد يؤدي التهاون إلى شيوع الفتنة والفساد بين المجتمع. والحفاظ على المجتمع في العيش بعيداً عن الانحراف والرديلة هو حق من حقوق ذلك المجتمع، فينتج عن كل ذلك الهدوء والأمن

⁽¹⁾ وليد بن بليش العمري: السيرة النبوية في دائرة المعارف البريطانية، ج1/40- محمد الطيب النجار: القول المبين في سيرة سيد

المرسلين، ج1/198.

والسلام في المجتمع مما يدفع إلى الحركة والتميز والإبداع والإنتاج وجلب المنافع المختلفة المفيدة في الدنيا والآخرة.

ومن أجل الحفاظ على مجتمع المدينة وقوته وتماسكه، فقد عمل النبي ﷺ على تشجيع أصحابه وإعدادهم بدنياً وتنظيمهم عسكرياً، ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

1- الإعداد وأثرها النفسي على الصحابة لتكوين القيادة العسكرية⁽¹⁾:

بعث النبي ﷺ في أصحابه عقيدة الجهاد، وكانت هذه العقيدة أرفع وسام لرفع مستوى التضحية والوفاء كما أنه أدخل بعض الترتيبات في تطوير فن القتال منها: الإعداد للمعركة، المشاورة، الاستطلاع، ترتيب الصفوف، إصدار أمر القتال، تنظيم المهام في ميدان المعركة و التعاون.

ولذا أشرك النبي ﷺ بعض الصحابة في إدارة المعركة من ذلك حمل علي رضي الله عنه- الراية في يوم خيبر كما ورد في الحديث الذي رواه الإمام أحمد عن سلمة قال سَمِعْتُ: ثُمَّ إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَنِي إِلَى عَلِيٍّ فَقَالَ: " لِأَعْظِيمِ الرَّايَةِ الْيَوْمَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ "، قَالَ: فَجِئْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ أَرْمَدُ، فَبَصَقَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ فِي عَيْنِهِ ثُمَّ أَعْطَاهُ الرَّايَةَ، فَخَرَجَ مَرَحَبٌ يَخْطُرُ بِسَيْفِهِ فَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ خَيْبِرُ أَنِّي مَرَحَبٌ ... شَاكِي السَّلَاحِ بَطْلٌ مُجْرَبٌ إِذَا الْحُرُوبُ أَقْبَلَتْ تَلَهَّبُ. فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

[البحر الرجز]

أَنَا الَّذِي سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَةَ ... كَلَيْتَ غَابَاتِ كَرِيهِ الْمُنْظَرَةَ
أَوْفِيهِمْ بِالصَّاعِ كَيْلَ السُّنْدَرَةَ،
فَفَلَقَ رَأْسَ مَرَحَبٍ بِالسَّيْفِ وَكَانَ الْفَتْحُ عَلَى يَدَيْهِ⁽²⁾ .

وبعد تولية القيادة لإعداد القواد كان النبي ﷺ يرسل لبعض المهمات من يحس فيه التميز للقيام بها وكان في أغلبها مهمات تحتاج إلى حنكة وفطنة وقدرة على تحليل المعلومات التي يحصل عليها، وقد استحق الزبير بن العوام لقب (حواري) وهو النصير للمهمة التي أوكلها النبي ﷺ له يوم الخندق، فقد أخرج مسلم في صحيحه من حديث مُحَمَّدُ بْنُ الْمُكَدَّرِ، قَالَ: (سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ

⁽¹⁾ نحن نعطي نماذج محدودة لأن مقام البحث محدود، ولا نستطيع التوسع في كل هذا المحور. ونحيل القارئ على المصادر.

⁽²⁾ ابن حنبل: المسند، 68/27، 69، رقم الحديث (16538)، إسناده صحيح على شرط مسلم.

عَنْهُمَا، يَقُولُ: نَدَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ، ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ، ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيَّ وَحَوَارِيَّ الزُّبَيْرُ" قَالَ سَفِيَانُ: الْحَوَارِيُّ: النَّاصِرُ⁽¹⁾.

2- أثر بناء القوة الجسمانية والتدريب على السلاح على المقاتلة:

أوصى النبي ﷺ رجاله بالاهتمام بالقوة الجسمانية وممارسة الرياضة البدنية، وشجع من تميز في هذا الباب واهتم بتدريبهم على استخدام السلاح وحثهم على إتقانه بمداومة التدريب عليه؛ حتى يكونوا ذوي بأس شديد، وكما هو واضح أن القوة الجسمانية تؤدي إلى قوة التحمل والتدريب الجيد على السلاح الذي يوفر الدعم في الحرب. وقد أمر النبي ﷺ بالتدريب الجيد للرمية حينما فسر قوله تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)⁽²⁾ "أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ"⁽³⁾. وفي هذا البيان إشارة إلى أن هذه العدة بحاجة إلى معالجة وإدمان الطويل، وليس شيء من عدة الحرب وأداتها أحوج إلى المعالجة والإدمان عليها مثل القوس والرمي. وهذا حث وتحريض منه ﷺ على تعلم الرمي، وفي هذه المهارة أيضاً تسليية وممارسة للهو، لأن النفوس مجبولة على ميلها إلى اللهو. وكانت آثار تلك التوجهات النبوية بالغة الأثر على مجتمع المدينة وخاصة في إجادة الرمي، فقد شجع عليه النبي ﷺ وفي الحديث الذي رواه ابن حبان عن سلمة بن الأكوع، قال: "خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَسْلَمَ يَتَنَا ضُلُونٌ بِالسُّوقِ فَقَالَ: "ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ، فَإِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ رَامِيًّا، وَأَنَا مَعَ بَنِي فُلَانٍ لِأَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ"، فَأَمْسَكُوا أَيْدِيَهُمْ، فَقَالَ: "مَا لَكُمْ ارْمُوا"، قَالُوا: كَيْفَ نَرْمِي وَأَنْتَ مَعَ بَنِي فُلَانٍ، قَالَ: "ارْمُوا وَأَنَا مَعَكُمْ كَلِمًا"⁽⁴⁾.

وممن اشتهر بحسن رميه أبو طلحة فكان إذا رمى تشرف النبي ﷺ أي: تحقق نظره وتطلع عليه، والاستشراف أن تضع يدك على حاجبك وتنظر كالذي يستظل الشمس حتى يستبين الشيء، ولأبي طلحة موقف مشهود وتميز بان به في أحد، فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث، "عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ انْهَزَمَ النَّاسُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَبُو طَلْحَةَ بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ ﷺ مُجَوَّبٌ بِهِ عَلَيْهِ بِحَجَفَةٍ لَهُ، كَانَ أَبُو طَلْحَةَ رَجُلًا رَامِيًّا شَدِيدَ الْقَدِّ، يَكْسِرُ يَوْمَئِذٍ قَوْسَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، وَكَانَ الرَّجُلُ يَمُرُّ مَعَهُ

¹ صحيح مسلم، 4/57، رقم الحديث (2997).

² سورة الأنفال: 60.

³ مسلم: صحيح مسلم، 3/1522، رقم الحديث (167) - (1917).

⁴ ابن حبان: صحيح ابن حبان، 10/548، رقم الحديث (4694). إسناده صحيح على شرط البخاري، رجاله ثقات رجال الشيخين.

الجبّة من النبل، فيقول: "انشرها لأبي طلحة". فأشرف النبي صلى الله عليه وسلم ينظر إلى القوم، فيقول أبو طلحة: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي، لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم، تحري دون نحرِكَ، ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر، وأم سليم وإيهما لمشمّرتان، أرى خدَم سوقهما، تنقران القرب على متونهما، تفرغانه في أفواه القوم، ثم ترجعان، فتمنأنيها، ثم تجبان فتنفرغانه في أفواه القوم، ولقد وقع السيف من يدي أبي طلحة إماماً مرتين وإماماً ثلاثاً⁽¹⁾ ومما ورد في الحث على الرمي حديث عبد الله بن شداد، (قال سمعت علياً رضي الله عنه، يقول: ما رأيت النبي ﷺ يفتدي رجلاً بعد سعد سمعته يقول: "ارم فذاك أبي وأمي")⁽²⁾.

3- أثر إدارة المعارك على تمييز المجتمع المدني في الانتصارات:

كانت خطوات النبي ﷺ في سيره في إدارة المعارك بالغة الدقة، فقد استطاع بأعداد قليلة هزيمة خصومه والتفوق عليهم في المفاجأة والحسم وقد أثرت إدارته في تشجيع أصحابه، على الاقتداء به وتطبيق خطته في إدارة المعارك، كما أنه ﷺ عمل بمشورة بعض أصحابه في التخطيط لميدان المعركة، وكذا استخدام بعض الوسائل الدفاعية التي لم تكن معهودة عند العرب، ومن النماذج على ذلك:

أ- أخذ النبي ﷺ برأي الحباب بن المنذر بن عمرو بن الجموح في اختيار موقع معركة بدر، عندما سأل النبي ﷺ في المنزل الذي نزله النبي ﷺ في بدر، "أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة فقال النبي ﷺ: بل هو الرأي والحرب والمكيدة؟ يا رسول الله، إن هذا ليس بمنزل، فانهض بنا حتى تأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ونغور ما وراءه من القلب ، ثم نبني عليه حوضاً فنملونشرب ولا يشربون فاستحسن رسول الله ﷺ هذا الرأي وفعله⁽³⁾.

ب- وفي غزوة الخندق - الأحزاب- كانت لإشارة سلمان الفارسي- رضي الله عنه- على رسول الله ﷺ باستخدام الخندق؛ لأن الفرس كانت تستخدمه لصد تقدم العدو، يعد الخندق مانعاً صناعياً، ومفاجأة للعدو - قريش- فشكل بدوره عامل إحباط عندما وجدته وقد تميز الخندق بدقة متناهي فكان طوله 8 كيلومترات وعرضه 6 أمتار وعمقه 5 أمتار، وقد برع رسول الله ﷺ في تكوين ذلك المانع الهندسي للمساعدة على تسهيل الدفاع عن المدينة وتقوية عزيمته أهلها

¹ صحيح البخاري: 37/5، رقم الحديث (3811).

² صحيح البخاري: 39/4، رقم الحديث (2905).

³ نفس المصدر والصفحة.

أمام عدو يتمتع بقدرات عديدة ومادية فوق قدرات مجتمع المدينة. وشكل الخندق تطوراً كبيراً في تكتيكات المعركة الدفاعية؛ لأنه لم يكن معروفاً في شبه الجزيرة العربية، وقد كان هذا الخندق أول تجهيز هندسي لموانع عسكرية في ذلك العصر، ثم أصبح إحدى أعظم التجهيزات الدفاعية في العصر الحديث، وخاصة أن ذلك الخندق تم اختيار موقعه في عنق المواجهة على طريق الاقتراب إلى المدينة. وقد كان لرسول الله ﷺ الفضل ليس في عمل الخندق، وإنما في اختيار المكان والأبعاد الهندسية التي أمر بها بحيث لا يستطيع الأفراد ولا الفرسان اختراق ذلك الخندق⁽¹⁾.

ثالثاً- أثر التميز في تطور أساليب التعليم في عصر الرسول ﷺ على المجتمع المدني:

دعا الإسلام إلى التعليم منذ بداية الوحي حيث إن الرسالة لم تبدأ بالدعوة إلى إقامة شعائر الإسلام من صوم وصلاة وحج وزكاة، ولا ببيان نظام التعامل الاقتصادي، ولا بمرتكزات الحياة السياسية ومقوماتها، ولا ببيان القيم الأخلاقية، ولا حتى ببيان أركان العقيدة، وإنما بدأ بمفتاح ذلك كله ومحور ذلك كله، بدأ بـ (أقرأ)⁽²⁾. ففيها دعوة صريحة إلى القراءة والحث على التعلم، وتوجيه شديد من الخالق - عز وجل - لأهمية التعليم وتعظيم لأمره في الإسلام، إذ بدأ الوحي بالدعوة إلى القراءة باسم الله، وذكر القلم لأهميته في العلم والتعليم. ومثلت سيرة النبي ﷺ بذاتها مسيرة للتعليم في عصره ﷺ، لقوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا)⁽³⁾ ومعنى ذلك أن حياة النبي ﷺ منذ البعثة حتى الوفاة كانت سيرة تعليمية لتبليغ مفردات الإسلام جميعها لمن كان حوله من المسلمين. ولذا فقد حرص الصحابة - رضوان الله عليهم - على ملازمته ليلاً نهاراً، بل إن بعضهم نذر نفسه لملازمة الرسول ﷺ ملازمة دائمة مثل الصحابي الجليل أبي هريرة - رضي الله عنه - وكانت مهمة النبي ﷺ هي تعليم الأمة كما قال: "إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعْتَنًا وَلَا مُتَعْتَنًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُبَسِّرًا"⁽⁴⁾ واستعان النبي ﷺ في القيام بهذه الوظيفة ببعض الصحابة في المدينة لتعليم القرآن، ومنهم عبادة بن الصامت، وأبان بن سعيد بن العاص، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وخالد بن سعيد بن العاص، وكان عبد الله بن رواحة ومعاذ بن جبل يتوليان وظيفة التعليم في المسجد بعد أن يغادرهم النبي

⁽¹⁾ ابن عبد البر: الدرر في اختصار المغازي والسير، 180/1.

⁽²⁾ سورة العلق: 1.

⁽³⁾ سورة الأحزاب: 21.

⁽⁴⁾ البيهقي: السنن الكبرى، 60/7، رقم الحديث (13268) - أبو يعلى: مسند أبي يعلى، 174/4، رقم الحديث (2253) وإسناده صحيح.

ولذا نتج عن هذا الجهد من النبي ﷺ وأصحابه - رضوان الله عليهم - تميز المجتمع المدني فكان ينبوع العلم المدينة ومنها انتشر وقد عمل النبي ﷺ على نشر هذا العلم مستعيناً بعدد من الوسائل منها:-

1. طرح السؤال على المتعلم واستخدام الحوار والمناقشة والثناء والتشجيع لمن لاحظ تميزه:

ومن ذلك ما رواه ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ يُخْبِرُنِي عَنْ شَجَرَةٍ مِثْلَهَا مِثْلُ الْمُؤْمِنِ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا؟" قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ هِيَ النَّخْلَةُ فَمَتَعَنِي مَكَانَ أَبِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هِيَ النَّخْلَةُ" فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي فَقَالَ: نُو قُلْتَهَا كَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا أَحْسَبُهُ قَالَ: حمر النعم⁽¹⁾.

وقصد النبي ﷺ من طرح هذه الأسئلة مشاركة المتعلم في التوصل للحل وكسب المعرفة وتشجيع كل من تميز في هذا الجانب وحثه على مواصلة طلب العلم، ومن تلك الاختبارات التي طرحها النبي ﷺ على بعض أصحابه سؤاله ﷺ لأبي بن كعب في الحديث الذي رواه أحمد في مسنده عن أبي: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ: "أَيُّ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَعْظَمُ؟" قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، فَرَدَّدَهَا مِرَارًا، ثُمَّ قَالَ أَبِي: آيَةُ الْكُرْسِيِّ، قَالَ: "لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ لَهَا لِسَانًا وَشَفَتَيْنِ تُقَدِّسُ الْمَلِكَ عِنْدَ سَائِقِ الْعَرْشِ" (2) واستخدم النبي ﷺ الحوار في مناسبات كثيرة ليشجع المستمع على الإدلاء بالرأي وخير مثال على ذلك موقفه ﷺ مع الأنصار في غزوة حنين بعد قسمته للغانم، فقد أعطى ﷺ المؤلفلة قلوبهم وترك الأنصار، فبلغه أنهم وجدوا في أنفسهم، فدعاهم ﷺ ، وكان بينهم وبينه هذا الحوار الذي يرويه عبد الله بن زيد بن عاصم، قال: لَمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ، قَسَمَ فِي النَّاسِ فِي الْمَوْلَفَةِ قُلُوبَهُمْ، وَلَمْ يُعْطِ الْأَنْصَارَ شَيْئًا، فَكَانَتْهُمْ وَجَدُوا إِذْ لَمْ يُصِبْهُمْ مَا أَصَابَ النَّاسَ، فَخَطَبَهُمْ فَقَالَ: "يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، أَلَمْ أَجِدْكُمْ ضُلَالًا فَهَدَاكُمْ اللَّهُ بِي، وَكُنْتُمْ مُتَفَرِّقِينَ فَأَلْفَكُمُ اللَّهُ بِي، وَعَالَةً فَأَغْنَاكُمْ اللَّهُ بِي" كَلِمًا قَالَ شَيْئًا قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْنٌ، قَالَ: "مَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تُجِيبُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ". قَالَ: كَلِمًا قَالَ شَيْئًا، قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْنٌ، قَالَ: "لَوْ شِئْتُمْ قُلْتُمْ: جِئْنَا كَذَا وَكَذَا، أَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ، وَتَدْهَبُونَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلَى رِحَالِكُمْ، لَوْ لَا الْهَجْرَةُ لَكُنْتُ أَمْرًا مِنَ الْأَنْصَارِ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَشِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِي الْأَنْصَارِ وَشِعْبَهَا، الْأَنْصَارُ شِعَارٌ وَالنَّاسُ دِثَارٌ، إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثْرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ" (3). كما أن النبي ﷺ حرص على مراعاة النفوس فشجع وأنتى على من حرص على العلم أو نقله

⁽¹⁾ صحيح ابن حبان، 1/478، رقم الحديث (243) والحديث إسناده صحيح.

⁽²⁾ مسند الإمام أحمد، 35/200، رقم الحديث (21278)، إسناده صحيح على شرط مسلم.

⁽³⁾ صحيح البخاري، 5/157، رقم الحديث (4330).

أو تفوق فيه أو برزت فيه ملامح التميز، والنفس أياً كان شأنها تميل إلى الرغبة في الشعور بالإنجاز. فقد كان لتشجيع النبي ﷺ أبلغ الأثر في دفع من تميز من أصحابه - رضوان الله عليهم - خطوات كبيرة إلى الأمام فبان أثره على مجتمع المدينة في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته. ومن النماذج على تشجيع النبي ﷺ في هذا الجانب الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَسْعَدَ النَّاسَ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلُ مِنْكَ لَمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ" أَسْعَدَ النَّاسَ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ"⁽¹⁾.

2. الاستطلاع والنظر بواسطة الملاحظة والزيارة: لقد سعى النبي ﷺ إلى حث كل من تميز بمهارة

صناعية أو حرفية على المحافظة على تميزه كما أنه ﷺ بذلك يحث الغير من الحاضرين على التميز في ذلك الجانب وهو ما فعله النبي ﷺ مع طلق اليمامي - الحنفي - في الحديث الذي رواه ابن حبان، "عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: بَنَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، مَسْجِدَ الْمَدِينَةِ فَكَانَ يَقُولُ: قَدَّمُوا الْيَمَامِي مِنَ الطَّيْنِ، فَإِنَّهُ مِنْ أَحْسَنِكُمْ لَهُ مَسًّا"⁽²⁾. كما أن النبي ﷺ قد شجع صحابته على الملاحظة وخاصة في جانب الظواهر الطبيعية من ذلك الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، "عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: "كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَنَظَرْنَا إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً - يَعْنِي الْبَدْرَ - فَقَالَ: "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَعْلَبُوا عَلَى صَلَاةِ قَبْلِ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلِ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا"⁽³⁾ ثُمَّ قَرَأَ: (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ)⁽⁴⁾.

3. التدرج في التعليم:-

لقد كان النبي ﷺ رحيماً بأمتة ومن يدرس سيرته يجد ذلك جلياً واضحاً فقد تدرج في تعاليمه وهو بذلك يوصي المسلم بعظم مهمته وعلو دوره في الحياة، وفي أثناء تعليمه ﷺ لصحابته كان يتدرج معهم في ذلك التعليم ومن النماذج على ذلك الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده، "عَنْ سَلَمَةَ بْنِ صَخْرٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: "كُنْتُ امْرَأً قَدْ أُوتِيتُ مِنْ جَمَاعِ النَّسَاءِ مَا لَمْ يُؤْتِ غَيْرِي، فَلَمَّا دَخَلَ رَمَضَانُ تَظَاهَرْتُ مِنْ

⁽¹⁾ صحيح البخاري، 1/31، رقم الحديث (99).

⁽²⁾ صحيح ابن حبان، 3/404، رقم الحديث (1122). إسناده قوي.

⁽³⁾ صحيح : البخاري، 1/115، رقم الحديث (554).

⁽⁴⁾ سورة، ق: 39.

امرأتي حتى ينسلخ رمضان، فرقا من أن أصيب في ليلتي شيئا، فأتابع في ذلك إلى أن يدركني النهار وأنا لا أقدر على أن أزرع، فبينما هي تخدمني إذ تكشف لي منها شيء فوثبت عليها، فلما أصبحت غدوت على قومي فأخبرتهم خبري وقلت لهم: انطلقوا معي إلى النبي ﷺ فأخبره بأمري فقالوا: لا والله لا نفعل، نتخوف أن ينزل فينا قرانا، أو يقول فينا رسول الله ﷺ مقالة يفتي علينا عارها، ولكن اذهب أنت فاصنع ما بدا لك، قال: فخرجت حتى أتيت النبي ﷺ فأخبرته خبري فقال لي: " أنت بذلك "، فقلت: أنا بذلك، فقال: " أنت بذلك "، فقلت: أنا بذلك، قال: " أنت بذلك "، قلت: نعم، ها أنا ذا، فأمض في حكم الله عز وجل فإني صابر له، قال: " أعتق رقبة "، قال: فضربت صفحة رقبتي بيدي وقلت: لا والذي بعثك بالحق، ما أصبحت أمك غيرها، قال: " فصم شهرين "، قال: قلت: يا رسول الله، وهل أصابني ما أصابني إلا في الصيام، قال: " فتصدق "، قال: فقلت: والذي بعثك بالحق، لقد بتنا ليلتنا هذه وحشا ما لنا عشاء، قال: " اذهب إلى صاحب صدقة بني زريق فقل له فليدفعها إليك، فأطعم عنك منها وسقا من تمر ستين مسكينا، ثم استعن بسائرهم عليك وعلى عيالك "، قال: فرجعت إلى قومي فقلت: وجدت عندكم الضيق وسوء الرأي، ووجدت عند رسول الله ﷺ السعة والبركة، قد أمر لي بصدقتكم فادفعوها لي، قال: فدفعوها إلي⁽¹⁾

رابعاً- أثر التمييز في تطور الجوانب الاقتصادية والتكافل الاجتماعي في عصر الرسول ﷺ ودورها في تنمية قوة المدينة:-

أحدثت هجرة النبي ﷺ تحولاً جوهرياً في حياة مجتمع المدينة وخاصة في الحالة الاقتصادية، فبدلت القوانين والأعراف الجاهلية بقوانين الشريعة الغراء التي نظمت صور المعاملات الاقتصادية، فتحسننت حالة المجتمع المعيشية لأن النظم التي حكمت المدينة جعلت منها نموذجاً للتعاون والتكافل مما مهد لبروز قوة المدينة الاقتصادية ومن أبرز ما تميز به مجتمع المدينة في جوانب التكافل تطبيقه القوانين الربانية والنبوية ومن النماذج على ذلك:

1. مدح النبي ﷺ للأشعرين لتمييزهم بالتكافل وهو بذلك يحث المجتمع المدني على تقليدهم، فقد روى البخاري في صحيحه، عن أبي موسى، قال: قال النبي ﷺ: " إن الأشعرين إذا أرموا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جموا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم

⁽¹⁾ مسند الإمام أحمد، 26/347-349، رقم الحديث (16421).

مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»⁽¹⁾. وعندما يلتزم المجتمع بهذه القاعدة يجد التكامل الاجتماعي بارزاً في المجتمع بحيث تتحقق فيه جميع مضامينه، ذلك أن الإسلام قد أهتم ببناء المجتمع المتكامل وحشد في سبيل ذلك جملة من النصوص والأحكام لإخراج الصورة التي وصف بها الرسول ﷺ ذلك المجتمع بقوله: «تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عَضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى»⁽²⁾: فإن التكافل الاجتماعي في الإسلام ليس مقصوراً على النفع المادي وإن كان ذلك ركن أساس فيه بل يتجاوز به إلى جميع حاجات المجتمع أفراداً وجماعات، مادية كانت تلك الحاجة أو معنوية أو فكرية على أوسع مدى لهذه المفاهيم، فهي بذلك تتضمن جميع الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات داخل الأمة والتكافل الاجتماعي في الإسلام ليس معنياً به المسلمين المنتمين إلى الأمة المسلمة فقط، بل يشمل كل بني الإنسان على اختلاف مللهم واعتقاداتهم داخل ذلك المجتمع كما قال الله تعالى: (لَا يَهَآكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)⁽³⁾

2. تميز جعفر بن أبي طالب بالكرم في إطعام الطعام وقد وصفه أبو هريرة بأنه أخير الناس للمسكين في الحديث الذي رواه البخاري، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّاسَ، كَانُوا يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَإِنِّي كُنْتُ أُرْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِشَبَعِ بَطْنِي حَتَّى لَا أَكُلَ الْخَمِيرَ وَلَا أَلْبَسُ الْحَبِيرَ، وَلَا يَخْدُمَنِي فَلَانَ وَلَا فُلَانَةَ، وَكُنْتُ أُلْصِقُ بَطْنِي بِالْحَصْبَاءِ مِنَ الْجُوعِ، وَإِن كُنْتُ لَأَسْتَقْرِئُ الرَّجُلَ الْآيَةَ، هِيَ مَعِي، كَيْ يَنْقَلِبَ بِي فَيُطْعِمَنِي، وَكَانَ أَخِيرَ النَّاسِ لِلْمَسْكِينِ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، كَانَ يَنْقَلِبُ بِنَا فَيُطْعِمُنَا مَا كَانَ فِي بَيْتِهِ، حَتَّى إِنْ كَانَ لِيُخْرِجُ إِلَيْنَا الْعُكَّةَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ، فَنَشْقُهَا فَنَلْعَقُ مَا فِيهَا»⁽⁴⁾.

3. تميز أبي الدحداح بالعطاء والإنفاق، وثناء النبي ﷺ بإقامته على التنازل عن حديقته مقابل الحصول على الثواب كما وضح ذلك الحديث "عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ لِفُلَانٍ نَخْلَةً، وَأَنَا أُقِيمُ حَانِطِي بِهَا، فَأَمْرُهُ أَنْ يُعْطِيَنِي حَتَّى أُقِيمَ حَانِطِي بِهَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَعْطَاهَا إِيَّاهُ بِنَخْلَةٍ فِي الْجَنَّةِ " فَأَبَى، فَأَتَاهُ أَبُو الدَّحْدَاحِ فَقَالَ: بَعْنِي نَخْلَتَكَ بِحَانِطِي. ففعل، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ

⁽¹⁾ صحيح البخاري، 3/138، رقم الحديث (2486).

⁽²⁾ صحيح البخاري، 8/10، رقم الحديث (6011).

⁽³⁾ سورة، الممتحنة: 8.

الله، إِنِّي قَدْ ابْتَعْتُ النَّخْلَةَ بِحَانِطِي. قَالَ: " فَاجْعَلْهَا لَهُ، فَقَدْ أُعْطِيَتْكَهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " كَمْ مِنْ عَذْقٍ رَدَّاحٍ لِأَبِي الدُّدَّاحِ فِي الْجَنَّةِ " قَالَهَا مِرَارًا. قَالَ: فَاتَى امْرَأَتَهُ فَقَالَ: يَا أُمَّ الدُّدَّاحِ أَخْرِجِي مِنَ الْحَانِطِ، فَإِنِّي قَدْ بَعْتُهُ بِنَخْلَةٍ فِي الْجَنَّةِ. فَقَالَتْ: رَبِّحِ الْبَيْعُ. أَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا"⁽¹⁾ وما قام به أبو الدحداح يعد من الأعمال التطوعية لم يلزمه بها الشرع إنما حبه لمرضاة الله هي الدافع، وأما الوسائل الإلزامية للتكافل فقد حث عليها الشرع ومنها على سبيل المثال لا الحصر: فريضة الزكاة : وهي من أهم هذه الوسائل، وهي فريضة إلزامية فرضها الله على المسلم ديناً وجعل للدولة الحق في أخذها منه قهراً إذا هو امتنع عن أدائها. وتأتي أهمية الزكاة من حيث شمولها لمعظم أفراد المجتمع ومن حيث أهمية المقدار وتساهم بحل المشكلات الاجتماعية الناتجة عن الفقر وأما آثارها المعنوية فهي تنفي من المجتمع الأحقاد والبغضاء ومن هنا نجد أن التكافل الاجتماعي قد جعل المجتمع المدني يشارك في المحافظة على المصالح العامة والخاصة للمدينة وتسابق الصحابة إلى عمل الخير والإنفاق في وجوه البر طمعاً فيما عند الله - عز وجل. ولذا كان المجتمع الإسلام في المدينة مطبقاً للإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلقاً وسلوكاً وفقاً لما جاء به كتاب الله والسنة نبيه ﷺ .

ومن خلال ما سبق يمكن للباحث التوصل إلى النتائج التالية:

1. كان للتشجيع المادي والمعنوي من الرسول ﷺ أثره في تميز مجتمع المدينة في النواحي العلمية والعسكرية والقيادية والإدارية.
2. لم يقتصر التميز على شريحة معينة من أفراد مجتمع المدينة بل شمل كل شرائح المجتمع.
3. أثرت تعليمات النبي ﷺ في مجتمع المدينة في جوانب الحياة اليومية فبرز التعاون والتكافل بين أبناء ذلك المجتمع مما جعل ذلك المجتمع من أسعد المجتمعات في جزيرة العرب.
4. أثر التميز على التطور في الجوانب العسكرية مما أدى إلى تكتيكات عسكرية لم تكن معهودة عند العرب من استخدام الموانع الصناعية ومن ذلك حفر الخندق.
5. على القادة والإداريين أن يقتدوا بسنة النبي ﷺ لأن في ذلك إصلاح وتطور لأحوال المجتمع مما يجعل المجتمعات أكثر رخاءً وأمناً.

¹ مسند الإمام أحمد، 464/19 رقم الحديث (12482) إسناده صحيح على شرط مسلم.

المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

1. الأزرقى: أبو الوليد محمد بن عبد الله (250هـ).
2. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: رشدي ملحس ط/1415هـ، دار الثقافة، مكة.
3. الإصطخري: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت/346هـ).
- المسالك والممالك، ط/1381هـ، دار القلم، القاهرة.
3. البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (256هـ).
- صحيح البخاري، ترقيم فؤاد عبد الباقي، ط/1422هـ، دار الطوق التجارية.
4. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَردي الخراساني (ت/458هـ)
- السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط/3/1424 هـ - 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
5. ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، البُستي (ت/ 354 هـ).
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بليان الفارسي (ت/ 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط/1408 هـ - 1988 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
6. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت/ 456هـ).
- جوامع السيرة، تحقيق: إحسان عباس، ط/ دار المعارف - مصر.
7. الحموي: تياقوت شهاب الدين أبو عبد الله الحموي (ت/ 626هـ).
- معجم البلدان، ط/ 1979م، دار صادر، بيروت.
8. ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت/241هـ).
- المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط/1421 هـ - 2001 م، مؤسسة الرسالة.
9. الحميري: الحميري: محمد بن عبد المنعم (ت/866هـ).
- الروض المعطار في خبر الأقطار، معجم جغرافي، تحقيق: د/ إحسان عباس، ط/1975م، مكتبة لبنان، بيروت.
10. السمهودي: نور الدين علي بن أحمد (ت/921هـ)
- وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: قاسم السامرائي، ط/1422هـ، دار الغرب، بيروت.
11. ابن سيد الناس: أبو الفتح محمد بن عبد الله بن يحيى (ت/734هـ)
- عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والنسب، ط/1406هـ-1986م، مكتبة القدسي للطبع والنشر والتوزيع.
12. السهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (ت/ 581هـ).
- الروض الأثف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط/1421هـ - 2000م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
13. السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت/ 911هـ)

- الدر المنثور في التأويل بالمأثور.
14. ابن شبة: أبو زيد عمر النميري (ت/262هـ).
- تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم شلتوت، ط/1410هـ، دار التراث العربي، بيروت.
15. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت/310هـ).
- تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط/1380هـ، دار سويدان، بيروت.
16. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت/463هـ).
- الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، ط/1415 هـ - 1995 م، وزارة الأوقاف المصرية - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.
17. العصامي: عبد الملك بن حسين (1111هـ)
- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تحقيق: عبد الموجود وآخرون، ط/1419هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
18. النفاكي: محمد بن إسحاق بن العباس (ت/279هـ)
- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك دهيش، ط/1414/2هـ، دار خضر، بيروت.
19. ابن فهد: النجم عمر (ت/885هـ)
- إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهيم شلتوت، ط/مكتبة الخانجي، القاهرة.
20. الفيروز أبادي: أمجد الدين محمد بن يعقوب (ت/817هـ).
- المغانم المطابة في معالم طابة، ط/1423هـ، مركز دراسات المدينة المنورة.
21. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت/774هـ).
- تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط/2/1420هـ-1999م، دار طيبة للنشر والتوزيع.
22. ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القرويني (ت/273هـ)،
- سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/ دار إحياء الكتب العربية.
23. المرجاني: عبد الله بن عبد الملك (ت/781هـ)
- بهجة النفوس والأسرار في تاريخ هجرة دار المختار، تحقيق: محمد شوقي، ط/1425، مطبعة النرجس، الرياض.
24. المراغي: زين الدين أبو بكر بن الحسن (618هـ).
- تحقيق النصره بتلخيص معالم دار الهجرة، تحقيق: محمد الأصمعي، ط/2/1401هـ، المكتبة العلمية، المدينة.
25. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت/261هـ).
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/دار إحياء التراث العربي، بيروت.
26. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت/711هـ).
- لسان العرب، ط/2004م، دار صادر، بيروت.
27. ابن هشام: أبو محمد، عبد الملك بن هشام الحميري (ت/218هـ).
- السيرة النبوية، تحقيق: عادل عبد الموجود، وآخرون، ط/1419، الرياض.
28. أبو يعلى: أحمد بن علي بن المثني بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت/307هـ).

مسند أبي يعلى، تحقق: حسين سليم أسد، ط/ 1404 هـ 1984 م، دار المأمون للتراث - دمشق.

ثانياً- المراجع:

1. حسن خالد.
- مجتمع المدينة قبل الهجرة وما بعدها، ط/1406هـ، دار النهضة، بيروت.
2. الشريف: أحمد إبراهيم.
- مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ ، ط/1965م، دار الفكر العربي، بيروت.
3. شكران خربوطلي.
- الحياة الاقتصادية في المدينة، مجلة دراسات تاريخية العدد (55)، سنة 1996م.
4. صالح لمعي.
- المدينة المنورة، ط/1998م، دار النهضة، بيروت.
5. عبد العزيز العمري.
- الحرف والصناعات في الحجاز في عصر الرسول ﷺ ، ط/3/1420هـ، دار أشبيليا، الرياض.
6. محمد الطيب النجار.
- القول المبين في سيرة سيد المرسلين، ط/دار الندوة الجديدة، بيروت.
7. محمد الخطراوي.
- المدينة في العصر الجاهلي، ط/2/1402هـ، مؤسسة علوم القرآن، دمشق.
8. نجمان ياسين.
- تطور الأوضاع الاقتصادي في عصر الرسالة والراشدين، ط/1411هـ، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.
9. د/نبيه عاقل.
- تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ، ط/3/1403هـ-1983م، دار الفكر.
10. وليد بن بليهش العمري.
- السيرة النبوية في دائرة المعارف البريطانية، ط/مجمع الملك فهد المدينة المنورة.

الثورة الشبابية بين حلم الحرية وظلم الواقع التقليدي

إلهام سعيد عبده عوض غالب
باحثة دكتوراة

تخصص علم اجتماع - جامعة محمد الخامس - المغرب

eawadh@gmail.com

أكدت الاحتجاجات التي حدثت وانتشرت في عام 2011 أهمية المعالم الديموغرافية الشبابية للعالم العربي، فالشباب هم غالباً ما يترجمون المشاكل الاجتماعية الأوسع إلى حالة من التوتر. وأكدت الانتفاضات العربية أيضاً الإقصاء الاقتصادي والسياسي لكثير من الشباب الذين حرّموا التأثير في السياسات العامة التي تمس حياتهم،

ولم تكن اليمن بمنأى عن ذلك فاندلعت ثورة فبراير 2011 ضد نظام الرئيس صالح على اثر الثورة الشبابية في تونس ومصر في العام 2011م (الربيع العربي)، فقد جاءت الثورة الشبابية لتقوض أحلام المستبدين و لتفتح الأفاق للحديث حول مستقبل الدولة اليمنية كدولة مدنية حديثة، وهو ما يعني تغيير البنية السياسية القائمة، وتمكين الشباب أن يجدوا ذاتهم وتأثيرهم السياسي كما وجدها شباب تونس ومصر.

فاليمن تطمح إلى تحول ديمقراطي حقيقي قائماً على النزاهة والشفافية والمحاسبة، يستوعب الصراع الاجتماعي، ويحوّله عبر برامج إصلاحية إلى تنافس طبقي، يمنح فرصاً متساوية للجميع، فالأجيال الجديدة لم تعد صابرة ولا قادرة على الدوران في متاهات الصراع الطائفي، العرقي، القبلي، الاحتكاري، ولن ترضى بديلاً عن التحول، إصلاحاً كان أو ثورياً.

ولكن كان الحلم وسقف المطالب والطموح كبيراً لدى الشباب في اليمن، فالثورة الشبابية قبل أن يكتمل نموها دخلت مرحلة مخاض مبكر، نتج عنها أزمة ليست محلية فقط، بل أنها توسعت إلى إشراك المحيط الإقليمي في الحرب الداخلية، وانقسام القوى السياسية في اليمن، ونتج عنها تدخل خارجي إقليمي ودولي في الشأن اليمني، ومن المحتمل أن تتوسع الدائرة للدخول في معترك أزمة دولية اقتصادية واجتماعية وسياسية (حرب إثبات القوة في المنطقة

ABSTRACT:

13

Abstract

Youth revolution between the dream of freedom and the oppression of the conventional reality

By: Elham Awadh

The protests that took place in 2011 have confirmed the importance of the youth demographic landmarks of the Arab world. Young people often translate the wider social problems into a state of tension. The Arab uprisings also emphasized the economic and political exclusion of many young people who had been deprived being involved in public policies that affect their lives.

Yemen was not immune from that. The revolution of February 2011 has broken out against the regime of President Saleh that followed the revolution of youth in Tunisia and Egypt in 2011 (the Arab Spring). The youth revolution, in fact, came to undermine the dreams of autocrats and open the horizons to talk about the future of the Yemeni state as a modern civil state. That is to say, changing the existing political structure and enabling young people to find themselves and their political influence as that of Tunisian and Egyptian youth.

Yemen aspires to a real democratic transition based on integrity, transparency and accountability, which absorbs social conflict and transforms it through reform programs into class competition that grants equal opportunities to everyone. New generations are no longer able to maneuver in the maze of sectarian, ethnic, tribal, monopolistic conflict. A[Moreover, new generation will not accept an alternative to transformation, either reformed or revolutionary.

However, youth dream, the ceiling of demands and ambition were very complicated among young people in Yemen due to the fact that the youth revolution entered an early stage of labor before it was fully developed, which resulted in a crisis not only local but also expanded to involve the regional environment in the civil war along with the division of political forces in Yemen which also resulted in external, regional and international intervention in the Yemeni affairs. The circle is likely expanding to enter the arena of an international economic, social and political crisis (the war of proving power in the region)

المقدمة:

أبرزت الأحداث التي أدت إلى الاحتجاجات في بلدان عدة من الوطن العربي واقع قطاعات واسعة من السكان تجد نفسها على نحو متزايد في مواجهة محدودة الفرص المتاحة والتحديات الكبيرة لتعزيز حياتهم وتحسين مستقبلهم، وفي ضوء مسارات التنمية التي اعتمدها بلدان عربية عديدة، فمن المحتمل أن يزداد هذا الواقع سوءاً لمنطقة لم يصل 60% من سكانها بعد إلى سن الثلاثين.

وأكدت الاحتجاجات التي حدثت وانتشرت في عام 2011 أهمية المعالم الديموغرافية الشبابية للعالم العربي، ولم يحدث قط أن كانت للمنطقة مثل هذه الحصة الكبيرة من الشباب، حيث يُكوّن الشباب العربي من (15-29) سنة نحو 30% من السكان، وقد خلق النمو السكاني السريع ضغوطاً هائلة على المجتمعات وعلى كامل البنية التحتية للدول العربية، فالشباب هم غالباً ما يترجمون المشاكل الاجتماعية الأوسع إلى حالة من التوتر. وأكدت الانتفاضات العربية أيضاً الإقصاء الاقتصادي والسياسي لكثير من الشباب الذين حرموا التأثير في السياسات العامة التي تمس حياتهم، فالمواطنون العرب عموماً والشباب خصوصاً ممثلون بصورة ضعيفة في المجال العام، ونتيجة لذلك، لم تجد سياسات تنمية الشباب طريقها إلى جداول أعمال الحكومات العربية وواضعي السياسات، وقد مثلت الاحتجاجات والحركات الثورية الأخيرة المستوحاة من الشباب، تعبيراً عن الإحباط والاعتراب للحيل الحالي من الشباب العرب¹.

ولم تكن اليمن بمنأى عن ذلك فاندلعت ثورة فبراير 2011 ضد نظام الرئيس صالح على اثر الثورة الشبابية في تونس ومصر في العام 2011م (الربيع العربي)، فقد جاءت الثورة الشبابية لتقويض أحلام المستبدين و لتفتح الآفاق للحديث عن مستقبل الدولة اليمنية كدولة مدنية حديثة، وهو ما يعني تغيير البنية السياسية القائمة، وتمكين الشباب من إيجاد ذاتهم وتأثيرهم السياسي كما وجدها شباب تونس ومصر، لكن الحسم الثوري لم يتم سريعاً ودخلت اليمن في أزمة سياسية وحرب داخلية دارت رحاها في العاصمة صنعاء، شعرت على إثرها دول الجوار بالخطر الذي يدهمها فبذلت جهوداً بمشاركة إقليمية ودولية، فجاءت المبادرة الخليجية برعاية إقليمية وأمنية ودولية وكانت بمثابة المخرج السياسي للأزمة اليمنية

¹ برنامج الامم المتحدة الإنمائي، الشباب وأفاق التنمية الإنسانية، تقرير التنمية الإنسانية العربية 2016، نيويورك، ص: 18.

بتحني صالح عن الحكم وبتوافق داخلي أعقبه انتخاب الرئيس هادي وتشكيل حكومة الوفاق التي دفعت بالرئيس هادي وحكومته (حكومة الوفاق الوطني) إلى سدة الحكم.

ومتماً لذلك جاء مؤتمر الحوار الوطني والذي شاركت فيه جميع القوى السياسية اليمنية وأطياف المجتمع المدني كافة من منظمات وأحزاب، إضافة إلى الفئات المهمشة، مثل المرأة والشباب وجماعة أنصار الله والحراك الجنوبي، وتوافق المتحاورون على تأسيس يمن جديد تحكمه دولة مدنية فيدرالية بعيداً عن العنف والاحتراب، ولأول مرة يجد الشباب أنفسهم يشاركون في تحقيق حلمهم الأول وهو المشاركة في بناء الدولة وتغيير شكل الحكم، لكن للأسف اتجهت الأمور عكس ذلك وتصاعد التوتر السياسي والأمني وبلغ أوجه بنشوب الصدام المسلح بين جماعة الحوثيين والدولة ممثلة باللواء 310، وسقطت صنعا في أيدي مسلحي الجماعة وبات اليمن على حافة مرحلة جديدة قد تحمل عناوين عديدة أبرزها التقسيم، والتفتيت، والحرب الأهلية والقبلية، والطائفية.

وتكمن أهمية البحث:

في إظهار الإرهاصات الأولية للثورة الشبابية كحلم تبناه الشباب لإصلاح نظام الحكم وإنشاء دولة مدنية قائمة على العدالة والمساواة وتلبي كل التطلعات، وكذا معرفة الأسباب التي أدت إلى دفن هذا الحلم في مهده والالتفاف عليه من قبل قوى لا ترغب في التغيير وتفضل البقاء في الواقع الذي تعيشه لتحقيق مصالحها الذاتية، هذا الواقع الذي فرض على الشباب وحال دون تحقيق حلمهم.

أهداف البحث:

يهدف الموضوع إلى مقارنة أهداف الثورة الشبابية بين الحلم والواقع.

الإشكالية التي يدور حولها البحث:

" إلى أي مدى حقق الشباب أحلامه في الثورة الشبابية التي قادها في خضم ثورة الربيع العربي، وهل اكتملت أحلامهم ولو جزئياً، أم تصادمت مع الواقع التقليدي الذي كان سبباً في الالتفاف عليها وإجهاضها في المهدي"

أسباب اختيار البحث:

- الإثراء المعرفي للثورة الشبابية اليمنية أسبابها وأهدافها.

- إبراز مراحل الثورة الشبابية.
- إبراز أهم التحديات التي واجهت الثورة الشبابية وخاصة الواقع التقليدي.
- إبراز أهم المؤشرات الاقتصادية التي تأثرت من الحرب وقضت على ما تبقى من حلم الشباب.

منهج البحث:

يمكن للباحث في المجالات الاجتماعية أن يستخدم عدداً من مناهج البحث العلمي وبما أن طبيعة الموضوع الذي نقوم بدراسته هي التي تفرض المنهج المناسب فبالإمكان استخدام المنهج الوصفي التحليلي وذلك من خلال استقراء وتحليل الأدبيات المتعلقة بالثورة الشبابية، وهذا المنهج له جوانب مهمة ومتعددة منها الوصف والتفسير والتنبؤ. حيث يصف الظواهر أو الأحداث وبيان العلاقات التي تربط بينها وتفسيرها ودراستها وتحليلها وأخذ العبرة منها وتوقع تأثيراتها. كما تم الاستعانة بالمنهج الإحصائي، الذي يساعد في تعزيز الجانب الوصفي التحليلي للدراسة الاجتماعية، بالإضافة إلى المنهج التاريخي.

تقسيم البحث:

ولمعالجة الإشكالية سأعمد إلى تقسيم هذا الموضوع إلى مبحثين:

المبحث الأول: الثورة الشبابية وحلم الحرية

المبحث الثاني: ظلم الواقع التقليدي

المبحث الأول

الثورة الشبابية وحلم الحرية

الشباب الثوري متحرك بمنطق المنتفض الذي يحرك الساكن الكامن، ويشغل في ظل استمرارية منقطعة لا تؤمن بالزعامة المركزية أو الإيديولوجية الثورية، فلا ينتظر المنتفض شعاراً موحداً ولا جماعة سرية تكون طليعة ثورية ولا حتى دورة تكوينية، ففوة الانتفاضة مشتتة لا مركزية ومتفاوتة السرعة، وقادرة على تعبئة الجميع في حركتها المرنة والخلاقة، الدالة على وجود قوة ساكنة كامنة في عمق الإنسان العربي الناثر، تنفجر وتظهر في شكل أسطوري تولد الجديد من القديم، ولكنها تترك مجالاً واسعاً

وفضافاً للإبداع الانتفاضي في التصدي لأشكال القهر والطغيان¹، هذه هي انتفاضة ثورة فبراير 2011م.

أولاً: التعريف بثورة 11 فبراير 2011:

هي سلسلة من الاحتجاجات الشعبية التي اندلعت في اليمن مطلع العام 2011م، واستمرت فعلياً حتى انتخاب عبد ربه منصور هادي رئيساً للبلاد في فبراير 2012م، وقد امتازت الثورة اليمنية من بين ثورات الربيع العربي بسلميتها وعدم القبول بجرها إلى صراع مسلح، كما كان يسعى له رئيس النظام السابق علي صالح، إذ تغلبت القوى السياسية المؤيدة للثورة وفي مقدمتها التيار الإسلامي على كل المحاولات والضغوط، وتحملوا أعباء الصمود والبقاء في الميادين وساحات الثورة أكثر من عام، وهو وقت طويل جداً قياساً بزمان الثورة في كل من مصر وتونس وليبيا وسوريا، التي انجر بعضها إلى العمل العسكري والمواجهة المسلحة. وظلت الاعتصامات والمظاهرات تقام من فترة لأخرى حتى قيام الرئيس هادي بتفكيك شبكة أقارب صالح من الجيش والمناصب العليا ضمن خطوات إعادة هيكلة الجيش اليمني، وفي يوم 18 أبريل 2013 رفعت آخر الخيام من ساحة التغيير بصنعاء وأعلنت تنظيمية الثورة تعليق الاعتصامات والمظاهرات لأول مرة منذ فبراير 2011م، وقد بدأت المظاهرات بتاريخ 15 يناير 2011م، إلا أن القوى الثورية أجمعت على تسميتها ثورة 11 فبراير اليوم الذي أعلن فيه سقوط الرئيس المصري محمد حسني مبارك؛ لتوسع المظاهرات في هذا التاريخ في مختلف المحافظات اليمنية².

ولم تكن الثورة الشبابية في يناير 2011 هي الشرارة الأولى التي قام بها الشباب في التعبير عن رفضهم للنظام الحاكم، ففي العام 2000 خرج الشباب للتعبير عن رفضهم لقرار رفع الدعم عن بعض السلع الخدمية ثم في عام 2006 بعد أن أظهرت نتائج الانتخابات تلاعب الحزب الحاكم ممثلة برئيس الجمهورية والحكومة، وقام الحراك الجنوبي في العام 2007 بالمطالبة بالعدالة في القضية الجنوبية

¹ د. سلمان بونعمان (2013)، أسئلة دولة الربيع العربي نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ص. 14.

² عادل ناصر الخطري (مارس 2015)، الوضع في اليمن أعقاب ثورة 11 فبراير 2011، ورقة مقدمة في الاجتماع الثامن لمنتدى قرطبة الآن، مؤسسة قرطبة بجنيف.

وغيرها من القضايا، وكانت الثورة الشبابية هي الثورة الأخيرة التي أطاحت برأس النظام، اثر حركات احتجاجية بمختلف المحافظات تهدف إلى تحقيق حلم الحرية وبناء الدولة المدنية الحديثة.

ثانياً: الحركة الثورية الشبابية:

منذ العام 2007م كان الشباب والطلاب في اليمن قد فقدوا الثقة بالنخب السياسية والأحزاب، وباتوا ينظرون إليها باعتبارها غير ممثلة لهم، ولا تشكل قناة لإيصال أصواتهم، فراحوا يبحثون عن آليات جديدة في العمل السياسي، وقد اهتدى شباب الجنوب إلى التحول من النضال عبر الأساليب النظامية للأحزاب السياسية، إلى النضال عبر الحركات الاجتماعية، وشكلوا الحراك الجنوبي، أما في الشمال فلم يستطع الشباب تشكيل كتلة تاريخية للثورة بسبب طبيعة البنى والعلاقات القبلية السائدة في معظم محافظات الشمال.

ومن هذا المنطلق فقد ولدت ثورتي تونس ومصر لدى الشباب اليمني قناعة بأن الأحزاب لن تستطيع أن تحقق الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة عبر عمليات انتخابية نزيهة وتحقيق العدالة الاجتماعية... وأن استمرار الأحزاب ونخبه القديمة في التحكم بمصير العملية السياسية يشكل نوعاً من العبثية، واهتدى الشباب إلى ضرورة التغيير والتنظيم ولكن بأسلوب جديد، عبر ثورة شعبية سلمية، وهبة شعبية تعمل على تبخير سلطة الحكومة، عبر تفكيك النظام من الداخل، لا عبر هدمه من الخارج كما هو الحال في الثورات المسلحة، فتأسست الحركات الشبابية في معظم محافظات الجمهورية وهي حركة 15 يناير الطلابية بجامعة صنعاء، وحركة شباب من أجل التغيير (ارحل) في مدينة تعز، وحركة 3 فبراير الشبابية الطلابية في صنعاء، وستحدث عن هذه الحركات على النحو التالي:

أ) حركة 15 يناير الطلابية:

بعد ساعات قليلة من إعلان هروب زين العابدين بن علي مساء 14 يناير 2011م، أصدرت المنظمة الطلابية للحزب الاشتراكي اليمني بجامعة صنعاء بياناً في 15 يناير 2011، قالت فيه "نحن اليوم أمام مشهد يستدعي منا التحرك العاجل للإطاحة بالنظام العسكري القبلي المتسلط على رقابنا منذ 33 عاماً، متمسكين بخيار النضال السلمي الديمقراطي للانتصار لإرادتنا وتحمل تبعات هذا الخيار الأجدى للتخلص

من الطغيان¹، وفي اليوم الثاني نفذ القطاع الطلابي مسيرة إلى السفارة التونسية بصنعاء للتهنئة بنجاح الشعب التونسي في إجبار الرئيس بن علي على الهروب، وتعبئة الجماهير اليمنية في العاصمة صنعاء لتنفيذ أعمال احتجاجية شعبية مماثلة للأعمال الاحتجاجية التي نفذها الشعب التونسي، وعلى الرغم من محدودية المشاركة الشعبية في المسيرة إلا أن بعض منظمات المجتمع المدني استجابت للدعوة، فشاركت في المسيرة السيدة توكل كرمان رئيسة منظمة صحفيات بلا حدود، وبعض قيادات الحزب الاشتراكي، وبعض المثقفين والإعلاميين².

كانت هذه المسيرة بمثابة كرة الثلج للثورة اليمنية لذلك اعتبرتها بعض وسائل الإعلام أعمال احتجاجية مدفوعة من الحزب الاشتراكي والبعض اعتبرتها مسيرات مؤيدة للثورة التونسية، مما دفع بسكرتير المنظمة الطلابية للحزب الاشتراكي اليمني بجامعة صنعاء إلى التصريح بأن الشباب خرجوا من ذات أنفسهم دون صدور أي أوامر حزبية بخروجهم، وإنما خروجهم كان بسبب فقد تقهيم بالأحزاب بصفة عامة.

وعلى الرغم من تواصل الأعمال الاحتجاجية الطلابية بشكل شبه يومي في جامعة صنعاء، إلا أنها لم تتجح في حشد الجماهير، وظلت محصورة في طلاب جامعة صنعاء، وبعض المثقفين والناشطين السياسيين والمدنيين، ومع انطلاق الثورة المصرية في 25 يناير استلهم طلاب جامعة صنعاء أسلوب جديد في نشاطهم الاحتجاجي، يمثل من تحول المظاهرات والمسيرات إلى اعتصام دائم، فخططوا لاستغلال فعالية كانت أحزاب اللقاء المشترك تعزّم إقامتها في 3 فبراير في ميدان التحرير بالعاصمة صنعاء، والاعتصام فيها على غرار ميدان التحرير بالقاهرة، إلا أن الحزب الحاكم استبق أحزاب اللقاء المشترك، وأقام أنصاره اعتصاماً في الميدان في 2 فبراير 2011م، فتأسست حركة 3 فبراير وتحولت الاعتصامات بدلاً من ساحة التحرير بوسط العاصمة إلى ساحة التغيير أمام جامعة صنعاء، وفي يوم 4 فبراير واجهت الأجهزة الأمنية هذه الاعتصامات بالقمع واعتقلت عدداً منهم.

¹ د. عادل الشرجبي (2013)، الكتلة التاريخية لثورة الحرية والتغيير في اليمن من التشكل إلى التفكك، من كتاب الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، شرق الكتاب، الطبعة العربية الأولى، ص. 152.

² د. عادل الشرجبي (2013)، الكتلة التاريخية لثورة الحرية والتغيير في اليمن من التشكل إلى التفكك، مرجع سابق، ص. 153، 152.

ب) حركة 3 فبراير " الثورة الشبابية الطلابية"

في 30 يناير 2011م أصدرت حركة 3 فبراير بياناً¹ قالت فيه " نحن شباب اليمن الأحرار نعلن عن سعينا لإعادة مبادئ الثورة اليمنية 1962-1963م، ودستور دولة الوحدة، بالنضال السلمي، وسنبذل أنفسنا من أجل تحقيق هذا الهدف ... وفي هذا اليوم ونحن نحضر لإطلاق انتفاضتنا الشعبية في 3 فبراير القادم نطرح أمام المسئول الأول في السلطة على عبدالله صالح المبادرة التالية:

1- إقالة قائد الحرس الجمهوري والقوات الخاصة ممثلة بأحمد على عبدالله صالح وتسليم القيادة لأي لواء عسكري لديه ثقة لدى الشعب كلواء العمالقة.

2- استقالة الرئيس من المؤتمر الشعبي العام وتعهد بعدم الترشح مرة أخرى.

3- تعهد الرئيس بتسليم ما نهبه من المال العام وجيره لملكيته الخاصة أو لصالح أقربائه أو متنفذين لديه.

4- إقالة الحكومة وحل البرلمان وتعيين حكومة إنقاذ وطني من الشخصيات الوطنية ذات الكفاءة والولاء للشعب أينما كانت.

5- إقالة كبار المتنفذين والفاستدين ووضعهم تحت الإقامة الجبرية للتحقيق في المنهوبات التي نهبها من الشعب وتسليم المتورطين إلى القضاء.

وأسس شباب الثورة في جامعة صنعاء في 5 فبراير 2011 صفحة على الفيس بوك² باسم " تنظيم المظاهرات إلى اعتصامات دائمة" وعندما أعلن حسني مبارك تحييه عن السلطة، نُشر بالصفحة دعوة للمشاركة بمسيرة احتفالية بانتصار الثورة المصرية، وفي 19 فبراير استطاع طلاب جامعة صنعاء تحويل مظاهراتهم إلى اعتصام دائم في الميدان الذي باتوا يطلقون عليه ميدان التغيير، أمام جامعة صنعاء وأسسوا ثاني ائتلاف ثوري أسموه " ائتلاف شباب الثورة اليمنية السلمية.

ت) حركة شباب من أجل التغيير (ارحل)

¹ للإطلاع على النص كامل لبيان حركة 3 فبراير ينظر: <http://www.ye1.org/forum/threads/560133>

² ينظر: الصفحة على العنوان الإلكتروني، <https://www.facebook.com/StartAgainYemen>

عندما أعلنت أحزاب اللقاء المشترك الهبة الشعبية كان سقف مطالبهم غير مُلب لمطالب الشباب في التغيير، فأسست مجموعة من الشباب والمتقنين اليساريين والليبراليين في 25 يناير 2011 في مدينة تعز حركة ثورة الشباب من أجل التغيير (ارحل)، وهي "جماعة مدنية خالصة، وأن الوجود النسائي الفاعل والقيادي فيها يعكس التوجه الذي يرفض تماماً زئبقية القوى السياسية تجاه مشروع الدولة المدنية"¹.

رفع ناشطو الحركة شعار "الشعب يريد إسقاط النظام"، وأعلنوا التمرد على الأحزاب من خلال رفع شعار لا حزبية ولا أحزاب ثورتنا ثورة شباب" ورتبوا لتحويل فعالية اللقاء المشترك المقرر تنفيذها في 3 فبراير 2011 على مسيرة الغضب، ورغم اعتراض اللقاء المشترك على المسيرة وشعاراتها، إلا أن الشباب نظموا عدداً من المسيرات في ذلك اليوم، في أماكن مختلفة من تعز، وفي اتجاهات مختلفة، ما يشير إلى أن فكرة الثورة بدأت بالنضوج².

استطاعت الحركة جذب كثير من الشباب والمتقنين وأفراد الطبقة الوسطى للالتحاق بها وحفزت آخرين من أفراد هذه الفئات الاجتماعية إلى تأسيس حركات وجماعات ومجموعات ثورية مستقلة، سواءً في تعز أو في ساحات الحرية والتغيير في المحافظات الأخرى مثل أكاديميون من أجل التغيير، وقبائل من أجل التغيير.

وبعد خطاب الرئيس أمام الاجتماع المشترك لمجلسي النواب والشورى في 2 فبراير 2011 والذي قال فيه أن لا نية لديه لتوريث منصب رئيس الجمهورية، ولا للترشح مرة أخرى بعد انقضاء ولايته الرئاسية، وأعلن عن تجميد مشروع التعديلات الدستورية، ودعا أحزاب المعارضة إلى استئناف الحوار³، أصدرت حركة (ارحل) بيان¹ في 8 فبراير 2011م حدد هذا البيان 11 مطلباً محلياً لإثبات هذه التوجهات، تضمن هذا البيان 11 مطلب هي:

¹ بشرى المقطري، كاتبة صحفية وناشطة سياسية يسارية عضو اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي اليمني والمتحدثة باسم الحركة، ينظر صحيفة المدينة الإلكترونية: <http://h-almadena.net/index.php?action=showNews&id=632>

² ياسمين الصبري (11 فبراير 2011م)، رئيسة حركة شباب من أجل التغيير (ارحل)، مقابلة منشورة في صحيفة الجمهورية العدد (15759).

³ قام صالح بتعديل الفقرة المتعلقة بالرئاسة من 5 سنوات إلى 7 سنوات لولايتين فقط، إلا أن سلطان البركان القيادي المؤتمري وعضو مجلس النواب المتعصب لصالح كان يصرح باستمرار صالح بالسلطة وان انتهت فترة ولايته عن طريق ما اسماه (تصفير العداد) أي تعديل

- 1- استقالة الرئيس كقائد أعلى للقوات المسلحة وعزل أبنائه ومقربيه من كل مناصب الجيش في الدولة والاقتصاد وهم كالتالي:
- 2- استقالة الرئيس من رئاسة المؤتمر الشعبي العام حتى يعود لحجمه الطبيعي في المجتمع بعيداً عن سيطرته على مقاليد الوظيفة والتعليم والابتعاث.
- 3- إقالة وزير الداخلية مطهر المصري باعتباره رمز من رموز الفساد في اليمن والمطالبة بتقديمه للمحاكمة.
- 4- إقالة وزير الإعلام حسين اللوزي، الذي دشّن عهداً بوليسياً قمعياً، حيث تم مصادرة عشرات الصحف، والمطالبة بتقديمه للمحاكمة.
- 5- إلغاء قانون التظاهر الذي هو قيد على حق التعبير الذي كفله الدستور.
- 6- حل قضية الجنوب مع شركاء الوحدة في الداخل وفي الخارج وعدم إقصاءهم أو تخوينهم كما حدث سابقاً.
- 7- إعادة أراضي وممتلكات الجنوب المنهوبة وفتح تحقيق في إطلاق النار والاعتقالات الغير المشروعة لإخواننا من أبناء الجنوب
- 8- فتح تحقيق فوري في المجازر الدموية البشعة في صعدة والتي ذهب فيها خيرة أبنائنا من الجيش ومن المواطنين.
- 9- تفعيل مجانية التعليم الجامعي واستقلال الجامعات وعدم استخدامها منابر للدفاع عن السلطة.
- 10- القضاء على البطالة وفق برنامج زمني مدروس وفاعل وبمشاركة لجنة من الشباب تحقيقاً لمبدأ الشفافية.

الدستور بما يخدم استمرار صالح بالسلطة فترة أخرى وهكذا، أما موضوع التوريث فمعلوم بأن صالح كان يريد لأبنه احمد أن يكون رئيساً لليمن من بعده، وقد تناولت هذه الأخبار العديد من الصحف والكتابات المتملقين وجميع الأوساط الشبابية وأصبح حديث الشارع والمواقع بمختلف مسمياتها لفترات طويلة، ونعتقد أن هذا الموضوع تحديداً هو مصدر الخلاف بين علي عبدالله صالح وقائد الفرقة الأولى مدرع علي محسن الأحمر الذي يعتبر المساعد الأيمن لصالح خلال فترة حكمه 33 سنة والذي انضم إلى الثورة الشبابية بعد مجزرة جمعة الكرامة.

¹ للإطلاع على النص الكامل للبيان، ينظر، شباب من أجل التغيير (ارحل) تطالب الرئيس بإقالة عائلته من مفاصل الدولة، وتؤكد استمرارها في الاعتصام السلمي حتى تتحقق مطالبها.

<http://revolutiontaiz.wordpress.com/2011/02/08/2866/#more-2866>

11- إشراك الشباب في مستقبل اليمن. ونؤكد على استمرار اعتصامنا حتى يتم الاستجابة لمطالبنا المذكورة.

وشكل إعلان الرئيس المصري حسني مبارك تنحيه عن السلطة مساء الجمعة 10 فبراير 2011م، دافعاً قوياً لشباب تعز للاستجابة لمطالب الحركة، فمع إعلان تنحي حسني مبارك خرجت جماهير تعز إلى الشوارع، والتحقوا بشباب الثورة في ميدان التحرير بمدينة تعز، وبسبب اعتداء قوات الأمن عليهم تحول الثوار إلى ساحة أخرى ميدان صافر سمي فيما بعد بساحة الحرية، فكانت ساحة الحرية بتعز ساحة اعتصام دائم لثورة اليمن وفي 17 فبراير 2011 أسسوا صفحة على الفيس بوك باسم "المركز الإعلامي لثورة ساحة الحرية بتعز"¹، مارسوا من خلالها الحشد والتعبئة للجماهير، ودعت حركة شباب من أجل التغيير إلى إقامة صلاة الجمعة التي توافق 18 فبراير في ساحة الحرية بتعز، تحت اسم "جمعة البداية"، ورفعت خلالها شعار " لا تفاوض لا حوار استقالة أو فرار"، وقد حضر الصلاة مواطنون من مختلف مديريات محافظة تعز، ومن المحافظات المجاورة، وخاصة محافظتي أب ولحج.

وفي السادس عشر من فبراير تأسست ساحة الحرية بمدينة المنصورة في عدن، وساحة الحرية بمدينة أب، وأطلق على الجمعة التالية (25 فبراير) أسم جمعة الوفاء للشهداء²، وهكذا كانت كل جمعة يطلق عليها اسم (جمعة النصر، جمعة الكرامة، جمعة الصمود...) وتشكلت في ساحة الحرية بتعز (في 15 فبراير 2011) أول فرقة إنشاد ثورية باسم " فرقة الأحرار"، ضمت عدداً من المطربين والشعراء والملحنين والمصورين وفني المونتاج، وغنت الفرقة أول أنشودة في 19 فبراير 2011، بعنوان " ارحل فشعبي اليوم هذه كلمته"، استطاعت الحركة من خلال الأنشطة الثقافية والفنية التي نفذتها في ساحة الحرية جذب أعداد كبيرة من شباب مدينة تعز، ومن شباب أرياف المحافظة، وعبر هؤلاء الأخيرين مدت النشاط الثوري إلى الريف، فكانت حركة شباب من أجل التغيير هي الحركة الوحيدة التي استطاعت مد الثورة إلى الأرياف، ففي يوم السبت 19 فبراير شهدت بلدة النشمة في مديرية المعافر بمحافظة تعز

¹ ينظر رابط صفحة المركز الإعلامي لثورة ساحة الحرية بتعز <http://www.facebook.com/M.C.Taiz/info?ref=ts>

² د. عادل الشرجبي، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، مرجع سابق، ص.158.

أول مظاهرة احتجاجية خارج المدن الرئيسية، احتجاجاً على اعتقال الأمن تسعة من الشباب العائدين من ساحة الحرية بتعز.

شهدت ساحة الحرية بتعز أحداث مختلفة من قتل واعتقالات وكان أبرز هذه الأحداث قيام النظام بإحراق خيام المعتصمين في ساحة الحرية في 29 مايو 2011، حيث بدأ الجيش عملية لسحق الاحتجاجات وإخراج المتظاهرين من اعتصامهم في ميدان الحرية. أطلقت القوات الذخيرة الحية على المتظاهرين ورشتهم بخراطيم المياه وقامت بإحراق خيامهم وإخلاء الساحة بالجرافات التي دهست بعض من المعتصمين. ووصفت المعارضة الحادثة كمذبحة هولوكست تعز، في 30 مايو وصل عدد قتلى اقتحام ميدان الحرية بتعز 57 متظاهراً ومئات الجرحى، حيث تم الاستعانة بالأسلحة الثقيلة والدبابات خلال الاقتحام.

الجدير بالذكر أن من الأحداث المهمة للثورة الشبابية في تعز هي مسيرة الحياة الراجلة وهي عبارة عن مسيرة رتب لها شباب الثورة بتعز، البعض أصيب بالدهشة، هل بمقدور شباب القرن الواحد والعشرين السير على الأقدام مسافة تزيد عن (260 كم)؟، وهي المسافة من تعز إلى العاصمة صنعاء، لكن سرعان ما تلاشت هذه الدهشة بتدافع الشباب لتسجيل أسمائهم التي وصلت إلى قرابة (2000 شاب) قدموا من عدة مديريات في المحافظة أكدوا عزمهم المشاركة في المسيرة وأنهم لن يستقلوا أي وسيلة مواصلات، وإنما مشياً على الأقدام في تحد أظهر ما يتمتع به شباب الثورة من عزيمة وإرادة قوية. حددت اللجنة التنظيمية للمسيرة خط سير ومحطات توقف هي (القاعدة، آب، الدليل قبل جبل سمارة، يريم، ذمار، معبر، خدر، وصولاً إلى ساحة التغيير بصنعاء) كما أعلن عن تشكيل عدد من اللجان لمراقبة المسيرة منها (اللجنة الطبية) و(اللجنة الإعلامية) و(اللجنة الخدمية) انطلقت مسيرة الحياة الراجلة من ساحة الحرية بمدينة تعز الساعة الـ (7:30) من صباح يوم الثلاثاء 20 ديسمبر 2011م، خرجوا ليسمعوا العالم صوتهم وكانت دلالات المسيرة كثيرة وعميقة كان أبرزها هو:

- توصيل رسالة إلى العالم مفادها تصميم الثوار على رفض منح صالح ونظامه حصانة من الملاحقة القضائية وتأكيداً على استمرار الثورة حتى تحقيق أهدافها.
- إعادة الروح الثورية إلى ميادين التغيير والحرية في الثورة الشبابية السلمية.

- إيصال رسالة واضحة وجلية شعبية بأن الثورة السلمية مستمرة.
- أن التصعيد الثوري المتعدد النشاطات يجب أن يستمر وفاءً لدماء الشهداء.
- التأكيد على أن صنعاء هي عاصمة اليمن الموحد ومن حق الشباب الوصول إليها للتعبير عن أهدافهم ومطالبهم وبالذات في هذه الفترة الحاسمة للتغيير.

كان عدد المشاركين في بداية الانطلاق لا يتعدى الثلاثة آلاف، لتصل إلى عشرات الآلاف عند دخول مدينة صنعاء، عقب أربعة أيام من المسير المستمر، سقط عشرة قتلى من المشاركين فيها عندما هاجمت قوات الأمن المشاركين مستخدمة خراطيم المياه والغاز المسيل للدموع، قبل أن تفتح النار عليهم في آخر الأمر¹.

ث) تشكل الكتلة التاريخية والتقليدية:

في يوم الاثنين 14 فبراير أصدر زعيم جماعة أنصار الله (عبدالمك الحوثي) بياناً طالب فيه الشعب اليمني أن يستغل الفرصة في الوقت الراهن للتحرك الجاد والواعي والمسئول لتغيير الواقع وإزاحة هذه السلطة المجرمة، وفي 15 فبراير أعلن عن خروجه إلى الشارع ومطالبته السلطة بسرعة الرحيل من البلاد، وقد شكل الحوثيون حركة خاصة بهم في ساحة التغيير بالعاصمة صنعاء، وفي ساحة الحرية بمدينة تعز، أطلقوا عليها اسم حركة شباب الصمود.

وفي 20 فبراير خرجت أحزاب اللقاء المشترك عن الصمت الذي خيم عليها خلال الفترة السابقة، مع لجنة الحوار، للدعوة إلى الانحياز بالشباب المطالبين برحيل النظام، وقد تأسست أول خيمة في ساحة

¹ للمزيد ينظر:

✓ الفلم الوثائقي عن مسيرة الحياة الراجلة على اليوتيوب من جزئين ملحة تاريخية لثورة سلمية قام بها شباب يتوقون إلى الحرية.

<https://www.youtube.com/watch?v=SKWh2TgwgYM>

✓ د. الفت الدبعي (مارس 2012م)، مسيرة الحياة.. الضوء القادم من تعز.. بعيون ثائرة، صادر عن مجلس شباب الثورة.

<http://www.yemeres.com/altagheer/41299>

✓ ماجد المنحجي (2012م)، " ثورة الشباب... محدداتها وأفاقها المستقبلية"، من كتاب الثورة اليمنية - الخلفية والأفاق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مجموعة مؤلفين)، الطبعة الأولى، بيروت، ص ص. 452، 456.

التغيير بالعاصمة صنعاء في نفس اليوم، الأمر الذي يشير إلى أحزاب اللقاء المشترك واللجنة التحضيرية وفرا الحماية السياسية.

كما استجابت مدينة عدن لاعتصامات مدينة تعز، فبدأت التظاهرات فيها في اليوم التالي، وفي 16 يناير 2011 سقط أول شهيد في ساحة المنصورة بعدن، فتم تحويل التظاهرة إلى اعتصام دائم في 20 فبراير، وأطلقوا على الساحة اسم ساحة الشهداء وتشكلت في الساحة حركة شبابية منظمة باسم حركة شباب 16 فبراير، ورفعت نفس الشعارات التي كانت ترفعها حركة 11 فبراير في تعز، وفي أواخر شهر فبراير بدأ الحراك الجنوبي تبني تلك الشعارات، ولم يعد يرفع شعار فك الارتباط.

ومع زيادة الزخم الثوري، حاول الرئيس صالح ضرب الثورة بالقوة، بإجراء كل الوسائل المتاحة، ففي 18 مارس 2011 وقعت مذبحه جمعة الكرامة التي راح ضحيتها 52 شهيداً وعشرات الجرحى من ثوار ساحة التغيير بالعاصمة صنعاء. كانت مذبحه جمعة الكرامة محطة أطاحت بصالح وفي نفس الوقت عرقلت مسار الثورة الشبابية، بسبب انضمام شخصيات قبلية وعسكرية كانت محسوبة على الرئيس صالح، هذا الانضمام غير مسار الثورة فأصبحت الثورة عبارة عن صراعات لتضارب المصالح بين متنفذين شيوخ وعسكريين أدت إلى تطور الصراع للاستهداف الشخصي لصالح وبعض أعضاء الحكومة أثناء تأديتهم لصلاة الجمعة في جامع قصر الرئاسة في 3 يونيو 2011م، ومن ثم انفجار حرب داخلية جعلت دول الجوار تنظر إلى اليمن كخطر يؤثر على مصالحها مما اضطرها إلى اقتراح مبادرة أطلق عليها المبادرة الخليجية¹.

بعد جمعة الكرامة، وفشل صالح في القضاء على الثورة الشعبية اليمنية بالقوة العسكرية المسلحة، تيقنت المملكة العربية السعودية أن على عبدالله صالح لن يستطيع البقاء في السلطة في اليمن، وبانت على قناعة بضرورة مغادرته السلطة، فباتت المملكة العربية السعودية قابلة برحيل صالح من السلطة، لكنها لا تقبل بإسقاط النظام، فهي تريد أن يتم نقل السلطة لا تغيير النظام، لذلك صاغت المبادرة الخليجية على هذا الأساس، والتي تقوم على النظر لما يحدث في اليمن على أنه أزمة سلطة، بين النخب السياسية

¹ عبدالسلام يحي المحطوري (2012م)، " المسارات التاريخية للتدخلات الإقليمية والدولية في اليمن"، من كتاب الثورة اليمنية - الخلفية والأفاق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مجموعة مؤلفين)، الطبعة الأولى، بيروت، ص ص. 152، 154.

والاجتماعية، لا باعتبارها ثورة شعبية وصراع بين النظام والشعب اليمني، فالمبادرة الخليجية لم تقدم لليمن سوى نقل السلطة، وأجلت هدف الثورة اليمنية في تغيير النظام.

شكل التحاق القوى التقليدية بالثورة بذرة تفكك الكتلة التاريخية للثورة، فظهر الانقسام، في ساحة التغيير بصنعاء بين الحوثيين والإصلاحيين، وظهر الانقسام بين القوى الحديثة والقوى التقليدية، وبين القوى المدنية والقوى الدينية، وفي الوقت الذي شكل انشقاق هذه النخب عن النظام إضعافاً له، فإن التحاقها بالثورة لم يؤد إلى تعزيز قوة الثورة، بل على العكس شكل عاملاً لإضعاف وتفتيت الكتلة التاريخية للثورة، فتعهد الجنرال على محسن بحماية ساحات الثورة من قمع النظام، كان يتضمن تعهداً ضمناً بحماية النظام، حيث حمى الثوار في ساحة الحرية والتغيير، وحمى النظام من الهبة الشعبية، فلم يسمح للشباب بالخروج من الساحة والاتجاه نحو القصر، وبات بالتنسيق مع الأحزاب واللجنة التنظيمية في ساحة التغيير يتحكم بكل أنشطة الساحة¹.

يؤكد هذه الرؤية ما حدث من قمع وسقوط شهداء في العديد من المسيرات الاحتجاجية التي قادها شباب الثورة، حيث تركهم أنصار الثورة لمواجهة مصيرهم دون حماية، فمسيرة 19 أبريل في شارع الستين وأمام وزارة الخارجية سقط فيها عدد من الشهداء ومئات الجرحى والمصابين بالاختناقات، دون أن يتدخل أنصار الثورة لحمايتها، ومسيرة الملعب الرياضي في 27 إبريل، راح ضحيتها 13 نائراً، وعشرات الجرحى، ومجزرة وزارة الخارجية 15 أكتوبر راح ضحيتها 12 شهيداً، وعشرات الجرحى، ومسيرة مجلس الوزراء يوم الأربعاء 11 مايو، وراح ضحيتها 12 شهيداً، وعدد كبير من الجرحى، وهذه المجزرة الأخيرة كانت أكثر تعبيراً عن هيمنة جيش أنصار الثورة واللجنة التنظيمية وأحزاب اللقاء المشترك على الثورة، فلم تكن الثورة في بدايتها الأولى قد أدخلت الشهداء قوائم الأحزاب الضيقة ليتم اقتسامهم كغنائم للتسويق السياسي، لم يكن الشهداء من حزب الإصلاح ولا من الحراك السلمي ولا من الحوثيين ولا من الشباب المستقل، كان ما يزال يعيشون في أرض الصف الواحد كانوا هم على اختلاف مدنهم ومذاهبهم وانتماءاتهم السياسية شهداء الوطن اليمني شهداء إسقاط النظام بكل رموزه ومكوناته².

¹ د. عادل الشرجبي، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، مرجع سابق، ص. 168.

² للمزيد ينظر:

من هنا ثورة الشباب لم يكتب لها النجاح نتيجة أنها سرقت من قبل الأحزاب والتيارات القبلية والدينية واصطدامها برغبات قوى النفوذ والصراع الإقليمي والدولي في اليمن التي بددت حلم الشباب في دولة مدنية حديثة.

المبحث الثاني

الواقع التقليدي في اليمن

صحيح أنّ بداية الحركة الاحتجاجية شهدت عدداً من التنازلات السياسية من قبل النظام الحاكم، والتي لم ترُق في مجملها لمطالب وآمال المتظاهرين، إلا أنّ هذا الموقف سرعان ما تحول إلى عنادٍ وممانعة وقمع للمتظاهرين، كاشفاً عن بنية النظام السياسي، تختلف في شكلها وطبيعتها عما كان عليه الحال في تونس ومصر. ولم يعد عسيراً على الملاحظ الوقوف على حقيقة أنّ من يحكم في اليمن إنّما هي جماعة ذات أذرع في مجالات الحياة السياسية، خاصةً في أجهزة الأمن والحزب، وفي اقتصاد الفساد. وهو اقتصاد يقوم على المساعدات الخارجية وشركات الدولة وعطاءاتها، وعلى تجارة السلاح أيضاً. وبالتالي يغيب مشهد دولة المؤسسات في التعاطي السياسي مع الحالة اليمنية، وتحلّ محلّها المراوغة والمساومة التي تميّز الجماعات الأهلية، ويجري استخدام الدستور والقانون بشكل انتقائي - كأداة في خدمة المجموعة الحاكمة، لا كأساس لسلوك نظام يدير دولة.

أولاً: التأثير السياسي للقبيلة :

اليمن هي إحدى أكثر الدول العربية من حيث التركيبة الاجتماعية التقليدية القبلية والمناطقية، التي ظلت المرجعية الأساسية لمراكز سلطة القرار منذ ما يقارب 1100 سنة ووقفت حجر عثرة أمام تطوير بنية الدولة في العقود الماضية، فبعض مناطق اليمن لم يتخطأ أوضاع سكانها حالة مجتمعات ما قبل الدولة؛ لم تتل منها أطوار الحداثة سواء من ناحية: طبيعة الهياكل والأبنية الاجتماعية، أو التقاليد والثقافات السائدة، أو أنماط الإنتاج وتوزيع الموارد بين القبائل والمناطق وبين البوادي والريف والحضر، وباستثناء عدد

✓ ماجد المدحجي، " ثورة الشباب... محدثاتها وآفاقها المستقبلية"، مرجع سابق، ص. 441، 450.

✓ د. عادل الشرجبي، الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، مرجع سابق، ص. 168، 172.

✓ بشرى المقطري (22 مارس 2012م)، محاولة لفهم ما قد مضى: عن هيكله الثورة، مقال في مآرب برس.

من المراكز الحضرية والمناطق بالعاصمة صنعاء وعواصم المحافظات التاريخية- لا تزال أغلب مناطق اليمن نائية ومشتتة جغرافياً وبعيدة عن جوهر الحياة العصرية وسلطان المركز، وباختصار خارج العصر، وبعضها الآخر تعرض للنشوء، فلم يبق على طابعه التقليدي، ولم يفلح في الانخراط في عمليات التحديث، وشهد البعض الآخر مأسسة للقبيلة في ظاهرة عرفها البعض بـ"القبائل الدول" التي تعيش في "دولة كالقبيلة"، كرست ثنائية تبادلية وإحلالية في الأدوار بينهما.

فهل يمكن أن ينجح هذا البلد في إرساء دولة القانون والديمقراطية والمواطنة المتساوية وتحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية وتمكين المرأة على غرار ما تفترضه الدولة المدنية العصرية؟ البعض يؤكد أن قيام المجتمع المدني باليمن يبدو أمراً شبه مستحيل، لأن القبيلة ستبقى في صدام مع مشروع الدولة المدنية، وسترفض الاندماج في المجتمع المدني وسيمنع نفوذها أي إمكانية لتطبيق القانون المدني، ومن ثم ستبقى القبيلة "خط أحمر لا يمكن تجاوزه".

والقبيلة هي نمط من تنظيمات ما قبل الدولة يفترض نظرياً ضموره وتراجع أهميته السياسية مع تشكل الدولة القومية، فالعلاقة بين الدولة والقبيلة من الناحية النظرية هي علاقة تناقضية يقوم بينهما صراع وجودي، فولادة الدولة كما يقول ماكس وبيبر (Max Weber) يشكل نهاية الوراثة¹، أي أن ولادة الدولة نهاية للتنظيمات القبلية. ولكن الملاحظ أن الدور السياسي للقبيلة في اليمن استمر بل وتعاضم في ظل الدولة القومية، لدرجة أن القبائل باتت تشكل مكوناً سياسياً وثقافياً أساسياً في المجتمع اليمني². وفسرت شيلا كارابيكو (Sheila Carapico) استمرار القوة السياسية للقبائل في ظل وجود الدولة القومية بأنه يرجع إلى "قدرة القبائل على التكيف ومسايرة التحديث، الأمر الذي مكنها من التعايش مع الدولة،

¹ Max Weber(1958), Bureaucracy in C. Wright Mills From Max Weber, Oxford University Press, New York P.204.

أشار إليه: د. عادل الشرجبي وآخرون، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن، إصدار المرصد اليمني لحقوق الإنسان بالتعاون مع معهد دراسات التنمية الدولي (IDRC)، كندا، أكتوبر 2009م، ص.47.

² Sheila Carapico(1996), Yemen Between Civility and Civil War, By Richard Augustus Norton (ed), Civil Society in the Middle East, Leiden E.J. BRILL, New York, Volume Two, p.293.

والاستمرار في تأدية وظيفتها في مجال التضامن بين الأفراد، باعتبارها آلية لتنسيق دعم أفراد الجماعات الصغيرة بعضهم للبعض الآخر، وضمان الأمن والمساندة فيما بينهم¹.

وينبغي تفسير استمرار الدور السياسي للقبيلة من خلال تحليل طبيعة الدولة، فتنامي الدور السياسي للقبيلة لا يرجع إلى قوتها، بل يرجع إلى ضعف الدولة، فعلاقة القبيلة بالدولة تحددت تاريخياً وفقاً لقوة الدولة، فالقبائل تخضع للدولة إذا اقتنعت أنها قوية، حيث تمكن أئمة الزيدية في فترات قوتهم من إخضاع شيوخ قبائل حاشد وبكيل، وغيرها من القبائل، وفرض نظام الرهائن عليهم، وفي فترات ضعفهم دفعوا للمشائخ معونات سنوية. فالقبائل في ظل الدولة الضعيفة تعتبر نفسها دويلات صغيرة داخل دولة، يتزعمها شيوخها، وأية محاولة لتواجد السلطة المركزية تلقى من القبيلة مقاومة شديدة، فلم تستطع الإمامة الزيدية بتاريخها الطويل أن توجد وحدة سياسية متكاملة، إلا في فترات قصيرة منقطعة من تاريخها².

وعلى الرغم من أن شيوخ القبائل هم القوة المهيمنة على المجالس التشريعية التي تشكلت منذ قيام الوحدة اليمنية حتى كتابة هذه الأسطر، وبالتالي فهم القوة ذات الثقل في إصدار التشريعات، إلا أنهم أنفسهم ساهموا في اختلال التوازن بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وقد قبلوا بذلك في ظل توافق غير معلن على تقاسم السلطة بين قادة الدولة والنخبة القبلية، فمنحت قادة الدولة السلطات المركزية، ومنح شيوخ القبائل السلطة على المستوى المحلي، وبالتالي فإن نشاطهم في البرلمان هو نشاط سياسي بالوكالة عن السلطة التنفيذية، كما بات شيوخ القبائل بحاجة إلى الدولة لأن مصلحتهم مرتبطة بها، وبات قادة النظام بحاجة إلى القبيلة لأن بقاءهم في السلطة يعتمد عليها، ومصلحة النخبين تقتضي إضعاف المؤسسات، وبالتالي فقد عملنا على إضعاف الدولة وإضعاف القبيلة، ولكن ليس إلى الدرجة التي تصبح إحداها قادرة على القضاء على الأخرى، ولتنفيذ ذلك عمل قادة النظام على إضعاف القبائل من خلال خلق ظروف الصراع والحروب بينها، وعمل شيوخ القبائل على خلق الأزمات والصراعات السياسية، وتوتير علاقة الدولة بالمجتمع المدني لضمان استمرار مصالحهم³.

¹ Sheila Carapico Yemen Between Civility and Civil War, op cit, p. 293.

² د. عادل الشرجبي وآخرون، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن، مرجع سابق، ص. 48.

³ د. عادل الشرجبي وآخرون، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن، مرجع سابق، ص. 46.

إنَّ غياب سلطة الدولة اليمنية، واختزالها في سلطة بعض شيوخ القبائل أو سلطة الحاكم الفرد، أمرٌ غير منصف وغير مرغوب فيه سياسياً. ويقضي على أهداف وطموحات كل مواطن يمني، يتوق إلى وجود دولة يمنية قوية بعديلها ومؤسساتها الحديثة. دولة تستمد شرعيتها من انجازاتها لا شعاراتها، ورضا مواطنيها لا قهرهم، وقناعاتهم لا تخويفهم. إنَّ المواطن اليمني يلجأ لقبيلته، لغياب دولته وتعسف حكامها، ويتشبث بأعراف القبيلة لغياب قوانين الدولة وعدم تنفيذها.

إنَّ شرعية بقاء القبيلة اليمنية (سياسياً)، مستمدة من لا شرعية الحاكم السياسي، ولذا فإن قيام سلطة سياسية حديثة "عادلة" في المجتمع اليمني، متطلبٌ سابق لوجود قبيلة أكثر فاعلية (اجتماعياً)، ونظام سياسي أكثر استفادة.

ولم يقدم حصاد الثورة اليمنية 2011 دلائل مؤكدة على إمكانية الخروج من معادلات الحكم الفاسد الذي رسخه الرئيس علي عبد الله صالح، خلال فترته التي امتدت لأكثر من ثلاثين عاماً (1978 - 2011)، والتي لعب فيها على التوازنات القبلية في ظل سياسة فرق تسد، حيث لا تزال نتائج تلك السياسات ومعادلاتها المعقدة تلقي بظلالها على المشهد الجديد وإن كان بأشكال مختلفة، وهو ما جعل بعض اليمنيين لا يرون تغييراً في المشهد الجديد بعد الثورة. وعلى الرغم من أن تجربة الشباب والشيوخ والنساء والأطفال من مختلف القوى والمناطق الذين تجمعوا في الميادين العامة -تعد تجربة مضافة إلى تاريخ اليمن الوطني والمدني الحديث على نحو يضع حجر أساس لبداية قوية لمشروع الدولة المدنية الحديثة، إلا أن الواقع انطوى على عقبات كثيرة.

وإلى جانب طرح شعار الدولة المدنية في ميادين الثورة، فقد شهدت تلك الميادين حضوراً مكثفاً للقبيلة وانخراط جزء كبير من مشايخ القبائل في الثورة، وهذه القوى القبلية لم يكن دافعها من وراء الانحياز لجانب الثورة الإيمان بالتغيير السياسي الشامل، بل الوصول إلى السلطة لتحقيق أهدافهم وفق أجندة تقليدية تناقض مشروع الدولة المدنية.

ثانياً: التأثير السياسي على الاقتصاد في اليمن:

تشهد اليمن منذ 2014 حالة من انعدام الاستقرار السياسي، وتعالج وضعاً متردياً وفشلاً ذريعاً في قيام مؤسساتها العليا وأجهزتها الرئيسية بمهام وأولويات الدولة البسيطة، في توفير أبسط مقومات العيش

الكريم لمواطنيها، ناهيك عن تحقيق تطّعات الحالمين بجني ثمار الثورة، حيث أن الثورات لا تقوم إلا بتغيير واقع مرّ يفقد للعدل والنزاهة، بواقع آخر أفضل منه استيفاءً لسُبل ومتطلبات العيش الكريم. وعُرف اليمن في معظم مراحل العمل الوطني بعد ثورة 26 سبتمبر حالة عدم استقرار سياسي انعكس على الحياة الدستورية والحياة التنموية بشقيها الاقتصادي والاجتماعي، وأثرت تلك الحالة سلباً على أعظم هدف أرادت الحركة الوطنية تحقيقه ألا وهو تأكيد ذاتية الإنسان اليمني وتمتعه بحقوقه وتأمين حقه في المشاركة السياسية الفاعلة بعد أن كانت حقوقه مهدورة في كل جوانب الحياة التي كان عليها نظام الحكم الإمامي (1904-1962م) . وتعرّضت الثورة الشبابية الشعبية السلمية، التي انطلقت شرارتها الأولى في الحادي عشر من فبراير/شباط 2011م بمثل ماتعرضت له سابقاتها من العرائيل والمعوقات في إنجاز حُلم الدولة المدنية الحديثة التي نهض لأجلها الشباب بهمة عالية، وقدموا لأجلها أرواحهم رخيصة في سبيل الحرية والكرامة.

ومن هذه العرائيل تصميم النظام الانتخابي بما يخدم شيوخ القبائل، هذا التصميم لم يؤد إلى الإخلال بمبدأ التنافس على المستوى السياسي، والوصول إلى السلطة فحسب، بل أخل أيضاً بمبدأ التنافس في المجال الاقتصادي والوصول إلى الثروة، فقد بات شيوخ القبائل وأبناء شيوخ القبائل قوة منافسة في الميدان الاقتصادي، فحوالي 60% من كبار المقاولين والتجار هم من شيوخ القبائل وأبناء شيوخ القبائل، لذا فإن شيوخ القبائل باتوا يشكلون نخبة مركبة، تجمع بيدها السلطة والثروة والمكانة الاجتماعية، وأدى إلى عدم استقلال المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للبنية الاجتماعية، الأمر الذي أخل بمبدأ التعددية وتكافؤ الفرص.

هذه الإستراتيجية التي اتبعتها الحكومة في إفساح المجال الاقتصادي لشيوخ القبائل للهيمنة على السوق، بحيث باتوا هم كبار التجار والمقاولين، اعتبرها البعض إستراتيجية جديدة لإخضاع شيوخ القبائل للدولة، فعوضاً عن الإستراتيجية التي اتبعتها الإمام في إخضاع شيوخ القبائل من خلال أخذ أبنائهم رهائن، قام نظام صالح بجعل شيوخ القبائل رهائن لمصالحهم التجارية والمالية، والحقيقة أن هذه الإستراتيجية جعلت الدولة رهينة بيد شيوخ القبائل، فقد توغلت سلطتهم إلى درجة لم تعد معها الدولة قادرة على فرض القانون.

وساهم هذا الاستحواذ على التجارة من قبل القبائل على السيطرة على زمام الأمور في الدولة، والإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص في كل نواحي الخدمات العامة حتى على مستوى التوظيف العمومي وهذا يلتمسه المواطن على أرض الواقع، وأضعف قدرة الدولة على اختيار المسؤولين وفقاً لمعيار الكفاءة، كما أنه ساهم كذلك في إضعاف قدرة الحكومة على التوزيع العادل لمشاريع التنمية وانتشال الطبقة الفقيرة وترقيتها إلى الطبقة الوسطى.

هذا ما جعل رابيس مساعدة وزارة الخارجية الأمريكية تقول إن الحكومة اليمنية تنتهج سياسة إفقار شامل للشعب اليمني، وإن المؤشرات الصادرة عن المؤسسات الدولية أبرزت تراجعاً كبيراً، على مدى سنوات، في جهود اليمن للحد من الفساد المالي والإداري، كما أن البرلمان اليمني أيضاً مسئول ولا يقوم بدوره في محاسبة الحكومة عن تباطؤها في مكافحة الفساد...، حيث أن حكومة اليمن فشلت في مواجهة الفساد المستشري في البلاد، وإن حديث السلطة عن مواجهة هذه الأزمة مجرد كلام إنشائي... كما أن اليمن عاجز عن بسط سيطرته بشكل فعال على أراضيه أو مراقبة حدوده... ولا يمتلك جهازاً قضائياً فاعلاً، فضلاً عن انتشار الفساد المالي بين مسؤولي الدولة...¹.

أهم المؤشرات الاقتصادية التي تأثرت من الأزمة وقضت على ما تبقى من حلم الشباب

يساهم النفط بنسبة تتراوح بين (30-40)% من قيمة الناتج المحلي الإجمالي ويستحوذ بأكثر من 70% من إجمالي إيرادات الموازنة العامة للدولة ويشكل أكثر من 90% من قيمة صادرات الدولة.²

جدول رقم (1)³ المؤشرات الاقتصادية لأعوام مختارة

المؤشر	2004	2007	2010	2013
--------	------	------	------	------

¹ سوزان إي. رابيس، المساعدة السابقة لوزارة الخارجية الأمريكية، أخبار اليوم، العدد (500)، صنعاء، 2005/7/11م، أشار إليه: د. يحي صالح محسن (2011م)، خارطة الفساد الإداري والمالي وأثاره الاقتصادية والاجتماعية، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص. 11.

² بيتر سلزبري (فبراير 2011م)، اقتصاد اليمن، النفط والواردات والنخب، تشاتام هوس، ورقة بحثية لبرنامج الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ص. 6.

³ الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي 2005، نوفمبر 2006، ص. 335-357 وكتاب الإحصاء السنوي 2014، نسخة الكترونية.

7,459.6	6,786.8	5,099.9	2,885.5	الناتج المحلي الإجمالي مليار ريال
7,373.7	5,786	4,036	2,171	الاستهلاك النهائي الكلي (مليار ريال)
85.9	1,000.4	1,063	714	الادخار المحلي (مليار ريال)
834.5	1299.8	1,378	690	الاستثمار الإجمالي (مليار ريال)
7,546.3	6,457.1	4,792	2,707	الدخل القومي (مليار ريال)
1,285	1,238	1,131	729	متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي (دولار)
276,117	271,822	224,980	134,623	متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي (ريال)

مع تواصل تأثر المستوى العام للأسعار بالتطورات المحلية الجارية وأثرها على نقص المعروض من المنتجات من السلع الغذائية والوقود، والتقلبات التي يشهدها سعر صرف العملة المحلية نتيجة لانخفاض الاحتياطات الأجنبية، الأمر الذي يؤثر على قيمة الواردات السلعية، وفي ضوء التطورات السابقة، فقد بلغ معدل التضخم خلال العام 2016م حوالي 15% ، وبلغ حوالي 18% خلال العام 2017م¹. واتجاهات النمو الاقتصادي تظهر بشكل سالب بنسبة (-15%)، وقد شهد قطاع النفط توقف تام عن الإنتاج بعد الأحداث الأخيرة ودخول الحوثيين إلى صنعاء، مما اثر على الاقتصاد المحلي، واثار كذلك على طبقات المجتمع وزادت نسبة الفقر بسبب تحول أعداد كبيرة من الطبقة الوسطى إلى طبقة الفقراء. واليوم بعد توقف الأعمال والركود التجاري، فضلا عن مخاطر المعارك المسلحة وأزمة تأخر الرواتب التي تعتبر الضربة القاضية لطبقة الموظفين في القطاع الحكومي والقطاع الخاص وأصحاب المتاجر المتوسطة والصغيرة، ودخولهم في صراع مع الجوع، أصبح الفقراء على حافة المجاعة بينما تقلصت فئة متوسطة الدخل ضمن الفئة الفقيرة بل أنظم بعضهم إلى الأشد فقراً التي لا تتمكن من توفير الغذاء

¹ صندوق النقد العربي، تقرير آفاق الاقتصاد العربي، سبتمبر 2016م، ص.35.

والماء والسكن، وقد حذرت منظمات دولية كثيرة ومنهم المدير الإقليمي لبرنامج الغذاء العالمي مهند هادي، من خطر تفاقم أزمة الغذاء في اليمن وانتقال الطبقة الوسطى إلى مستوى تحت خط الفقر، وذكر خلال جلسة مجلس الأمن في 31 أكتوبر 2016م، بأن الجوع في اليمن تحول إلى وباء، وفي السياق نفسه أعلن منسق الأمم المتحدة للشؤون الإنسانية، ستيفن أوبراين أن اليمن باتت على بعد خطوة واحدة من المجاعة، حيث حوالي 80% من اليمنيين باتوا بحاجة للمساعدة ويعانون من سوء التغذية، وأن 7,6 ملايين شخص في اليمن يواجهون نقصاً حاداً في الغذاء، وأضاف أن " كل حرب يكلف المدنيين كثيراً، وهناك 3 ملايين مشرد، والجوع يشمل أغلبية اليمنيين، وهو ما ذهب إليه تقرير البنك الدولي فقد قالت الخبيرة الاقتصادية الأولى في مكتب منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بالبنك الدولي، إيلينا يانتشوفيتشينا: " في مصر واليمن، تقلص حجم الطبقة الوسطى بدرجة كبيرة"، وتفاقم عدد الفقراء في اليمن خلال أكثر من عام ونصف العام من الحرب التي تشهدها البلاد، ليزحف الفقر من نسبة 54% في العام 2011م إلى نحو 80% من إجمالي سكان البلاد البالغ عددهم 24 مليون نسمة، حسب تقارير دولية، وبحسب تقرير حديث للبنك الدولي، فإن عدد الفقراء زاد من 12 مليون نسمة في أبريل/نيسان 2015 إلى أكثر من 21,2 مليوناً حالياً¹ وهم بحاجة ماسة إلى مساعدات طارئة، وأكد منسق الأمم المتحدة للشؤون الإنسانية في اليمن، إن الكارثة الإنسانية تتفاقم في اليمن في وقت تسببت فيه الحرب في تخريب الاقتصاد، وفي وقت توقفت فيه الإمدادات الغذائية مما يدفع البلاد إلى شفا المجاعة، وأوضح المسؤول الأممي أن الحرب حرمت أكثر من 14 مليون نسمة، حوالي نصف عدد السكان، من "الأمن الغذائي" منهم سبعة ملايين يتضورون جوعاً، مضيفاً أن ثمانية من كل عشرة أطفال يمنيين يعانون من سوء التغذية، فيما يموت طفل كل عشر دقائق، ويعتمد أغلب اليمنيين حالياً على تحويلات المغتربين

¹ ينظر في ذلك:

✓ فاروق الكمالي، الجوع يلتهم الطبقة المتوسطة في اليمن، العربي الجديد، 17 / 11 / 2016م. تم الاطلاع عليه في 15 / مارس / 2017م متوفر على الموقع.

<https://www.alaraby.co.uk/economy/2016/11/17/%D8%A7%D9%84>

✓ محمد الحكمي، انهيار الطبقة الوسطى في اليمن، مرجع سابق.

✓ جامي مكجولدريك، "اليمن على شفا المجاعة"، صحيفة الوطن 16/9/2016م.

والمشروعات الصغيرة فقط، أما بالنسبة للطبقة الفقيرة فقد تأثرت بصورة أكبر خاصة تلك التي تعتمد على مصادر الدخل اليومي، أو الأعمال الحرفية البسيطة، وكذلك بالنسبة للعاملين في القطاع الزراعي¹.

تأثر قطاع الزراعة وحرمان العديد من الشباب من فرص العمل التي كانوا فيها

الزراعة عصب الحياة ومصدر استمرارية وجود البشر، باعتبارها توفر الغذاء والكساء والعمل للغالبية العظمى من المجتمعات النامية. ولا تعتبر الزراعة في اليمن قطاعاً اقتصادياً فحسب وإنما أسلوب حياة لها وظائف اقتصادية واجتماعية وبيئية مختلفة، فالقطاع الزراعي هو القطاع الإنتاجي الأول بعد النفط حيث يساهم بحوالي (17.6%) من الناتج المحلي الإجمالي.

كما أن قطاع الزراعة يعتبر الأكثر توفيراً لفرص العمل من خلال استيعابه (54%) من الأيدي العاملة، وتتبع أهمية الزراعة لارتباط حوالي (74%) من السكان بها، فهي تمثل لهم عامل استقرار يحد من الهجرة الداخلية وتساهم في توفير احتياجاتهم الغذائية والتخفيف من الفقر والعوز الريفي.

ويأخذ القات مساحة زراعية تقدر بـ(167,682) هكتار، حيث يمثل أكثر عائد مادي محلي لدي المزارعين بمبلغ (391,752,000) ريال يمني²، وهذا ما يجعل المزارعون يتجهون إلى زراعة القات بدلاً عن المحاصيل الأخرى فهو أقل جهداً وأكثر عائداً، وإن كانت أضراره كثيرة على الأرض (التربة)، والصحة بسبب استخدام المواد الكيميائية في عملية الرش وزيادة الإنتاجية، والاقتصاد المحلي، واستنزاف المياه الجوفية.

وقد تأثر قطاع الزراعة تأثراً كبيراً بسبب الأزمة الأخيرة وظروف الحرب، منها ارتفاع أسعار المشتقات النفطية التي يعتمد عليها المزارعين في عملية الري ونقل منتجاتهم إلى الأسواق ومشقة إيصالها وتلف بعضها قبل وصولها، وضعف القوة الشرائية لدي المستهلكين بسبب انقطاع مرتبات العاملين في القطاع العام وتسريح عمال القطاع الخاص، وغلاء الأسعار.

¹ أحمد موسى بدوي(2013)، تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص.375.

² أي ما يعادل (1.822.097) \$ أمريكي سنوياً على أساس سعر الصرف 215 ريال للدولار الواحد.

تأثير قطاع التجارة: يعد قطاع التجارة من أهم أنشطة الاقتصاد الوطني، نظراً للدور الأساسي الذي يقوم به في تنمية القطاعات السلعية والخدمية المحلية، وزاد عدد المشتغلين في أنشطته المختلفة من (504) ألف مشتغل في عام 2003م إلى (663) ألف مشتغل في العام 2012م¹ بمعدل نمو (3,5%) لترتفع الأهمية النسبية للمشتغلين فيه إلى (12,4%) من إجمالي المشتغلين في الاقتصاد الوطني...، ونظر لتوقف الكثير من المصانع والشركات عن العمل بسبب استمرار الحرب فقد نشرت صحيفة الواشنطن بوست الأمريكية تقريراً واسعاً عن تأثير الحرب في اليمن على متوسطي الدخل واعتبرهم آخر ضحايا الحرب²، وقال التقرير "لكن التأثير الواضح للحرب هو تراجع اقتصاد اليمن بنسبة 34.6% في السنة الماضية، وفقاً لتقديرات الأمم المتحدة، ومن المتوقع أن يرتفع ذلك الانكماش بنسبة 11% خلال هذا العام، وبذلك أصبح المصنعين والتجار المستوردون غير قادرين على الحصول على عملات أجنبية، بل انه لم يتم صرف رواتب الموظفين الحكوميين، الذين يبلغ عددهم مليون ومائتين ألف موظف.

البطالة: ترتبط البطالة بمشكلة الفقر من خلال حرمانها لعدد من القوى العاملة من الحصول على الدخل، وقد ارتفعت نسبة البطالة بشكل مستمر خلال السنوات الماضية كما هو مبين في الجدول رقم (2) الجدول رقم (2) الذي يبين معدل البطالة خلال الأعوام 2000-2004-2010-2016م.

معدل البطالة	العام
11.9 %	2000
16.2 %	2004
17.8 % ³	2010
40 % ⁴ والظاهر أكبر من هذه النسبة	2016

¹ الجمهورية اليمنية: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء كتاب الإحصاء السنوي 2012، مطبعة الجهاز المركزي للإحصاء، صنعاء، يونيو 2013م، ص.509.

² Sudarsan Raghavan (December 2016), The latest casualty of Yemen's war? A small but vital middle class, Washington Post.

³ الجهاز المركزي للإحصاء، كتاب الإحصاء السنوي 2012، مرجع سابق، ص.111، وكتاب الإحصاء السنوي 2014، مرجع سابق، النسخة الإلكترونية.

⁴ عبارة عن متوسط نسبة البطالة للفئات الأربع.

ازدادت مشكلة البطالة تفاقماً خلال الأعوام 2011-2016م بسبب توقف وتعليق بعض المشاريع الاستثمارية. وبلغت البطالة في أوساط الشباب نسبة (52.9%) في الفئات العمرية (15-24) ونسبة (44.4%) للفئات العمرية (25-59) وبين المتعلمين (25%)¹ من الثانوية فما فوق وزادت حدتها مع الأحداث الأخيرة.

خاتمة: لقد كان الحلم وسقف المطالب والطموح كبيراً لدى الشباب في اليمن، بيد أن الحمل ربما كان أكبر بكثير منه، بهذه العبارة الموجزة والتوصيف المختزل، يمكننا تلخيص وتقديم الصورة الكاملة عن ما آلت إليه الثورة الشبابية الشعبية السلمية في اليمن، وهي تتخطى الذكرى السابعة لانطلاقتها، وعلى الأرض في ميدان الفعل والواقع السياسي المضطرب في اليمن لم يتوقف دوران عجلة الزمن، ولكن حركة الإنجاز بطيئة جداً، لدرجة تكون فيها أحياناً "منعدمة" بالكلية، وذلك مقارنة بتطلعات الثوار وحماسهم المنقذ، لتغدو الثورة - بعد مرور ست سنوات ونيف - وكأنها عاجزة عن المضي قدماً في تحقيق الأهداف التي قامت لأجلها، وكأن شيئاً لم يحدث أو يكن .

فأي إصلاح سياسي جذري جاد وعميق لا يمكنه النجاح مالم يركز على إصلاح النسق الثقافي المواكب للثورة السياسية، فمعالجة ظاهرة الاستبداد السياسي يكون من الأولى - قبل ومع وبعد الإصلاح السياسي - العمل على معالجة ظاهرة القابلية للاستبداد والقابلية لصناعة الاستبداد، والقابلية للاستعباد والقابلية للاستضعاف، وذلك أن الديمقراطية ليست فقط مؤسسات وقوانين، بل هي كما يقول مالك بن نبي مشروع تنقيف في نطاق أمة بكاملها، وفق منهج يشمل الجانب النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فالديمقراطية ثمرة، شجرتها وعي الأمة، وبدون هذا الوعي، لا ينفع لا الاقتراع ولا البرلمان، فلا يمكن لديكتاتور أن يركب على رقبة مجتمع واع وقوي ويقظ².

لذا فإن الثورة اليمنية قبل أن يكتمل نموها دخلت مرحلة مخاض مبكر وكبيرة، نتج عنها أزمة ليست محلية فقط، بل أنها توسعت إلى إشراك المحيط الإقليمي في الحرب الداخلية، وانقسام القوى السياسية في

¹ Republic of Yemen, Ministry of planning and International cooperation, Transitional Program for Stabilization and Development, Yemen Donor Conference, Riyadh September 4-5, 2012, p.6.

² ينظر: د. سلمان بو نعمان، مرجع سابق، ص.275.

اليمن إلى شرعية وانقلابية من وجهة نظر دولية وأغلبية محلية، وإلى ثورة مضادة على المرتزقة والعدوان من وجهة نظر صالح والحوثي وأنصارهما، ونتج عنها تدخل خارجي إقليمي ودولي في الشأن اليمني، ومن المحتمل أن تتوسع الدائرة للدخول في معترك أزمة دولية اقتصادية واجتماعية وسياسية (حرب إثبات القوة في المنطقة)، فاليمن تطمح إلى تحول ديمقراطي حقيقي قائماً على النزاهة والشفافية والمحاسبة، يستوعب الصراع الاجتماعي، ويحوّله عبر برامج إصلاحية أو ثورية أكيدة إلى تنافس طبقي، يمنح فرصاً متساوية للجميع، فالأجيال الجديدة لم تعد صابرة ولا قدرة لها على الدوران في متاهات الصراع الطائفي، العرقي، القبلي، الاحتكاري، ولن ترض بديلاً عن التحول، إصلاحاً كان أو ثورياً.

لائحة المراجع

الكتب:

- د. سلمان بونعمان (2013)، أسئلة دولة الربيع العربي نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ص.14.
- د. عادل الشرجبي (2013)، الكتلة التاريخية لثورة الحرية والتغيير في اليمن من التشكل إلى التفكك، من كتاب الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد دراسة حالات، الشبكة العربية لدراسة الديمقراطية، شرق الكتاب، الطبعة العربية الأولى، صص. 153، 152.
- أحمد موسى بدوي (2013)، تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص.375.
- ماجد المدحجي (2012م)، " ثورة الشباب... محدداتها وآفاقها المستقبلية"، من كتاب الثورة اليمنية - الخلفية والآفاق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مجموعة مؤلفين)، الطبعة الأولى، بيروت، ص ص. 452، 456.
- عبدالسلام يحي المحطوري (2012)، " المسارات التاريخية للتدخلات الإقليمية والدولية في اليمن"، من كتاب الثورة اليمنية - الخلفية والآفاق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (مجموعة مؤلفين)، الطبعة الأولى، بيروت، ص ص. 152، 154.
- د. يحي صالح محسن (2011)، خارطة الفساد الإداري والمالي وأثاره الاقتصادية والاجتماعية، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص.11.

- د. عادل الشرجبي وآخرون (أكتوبر 2009م)، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن، إصدار المرصد اليمني لحقوق الإنسان بالتعاون مع معهد دراسات التنمية الدولي (IDRC)، كندا، ص. 47. المقالات والصحف والدوريات:
 - ياسمين الصبري، رئيسة حركة شباب من أجل التغيير (ارحل)، مقابلة منشورة في صحيفة الجمهورية العدد (15759) بتاريخ 11 فبراير 2011م.
 - فاروق الكمالي، الجوع يلتهم الطبقة المتوسطة في اليمن، العربي الجديد، 17 / 11 / 2016م.
<https://www.alaraby.co.uk/economy/2016/11/17/%D8%A7%D9%84>
 - محمد الحكمي، انهيار الطبقة الوسطى في اليمن، مدونة محمد الحكمي، 4 / 11 / 2016م.
<http://hakimipress.blogspot.com/2016/11/blog-post.html>
 - جامي مكجولدريك، "اليمن على شفا المجاعة"، صحيفة الوطن 16 / 9 / 2016م.
 - بشرى المقطري، محاولة لفهم ما قد مضى: عن هيكله الثورة، مقال في مأرب برس بتاريخ 22 مارس 2012م.
 - بشرى المقطري، صحيفة المدينة الإلكترونية :
<http://h-almadena.net/index.php?action=showNews&id=632>
- الندوات والمؤتمرات:
- عادل ناصر الخطري (مارس 2015)، الوضع في اليمن أعقاب ثورة 11 فبراير 2011، ورقة مقدمة في الاجتماع الثامن لمنندى قرطبة الآن، مؤسسة قرطبة بجنيف.
 - بيتر سلزبري (2/2011م)، اقتصاد اليمن، النفط والواردات والنخب، تشاتام هوس، ورقة بحثية لبرنامج الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ص. 6.
- التقارير الوطنية والدولية:
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الشباب وفاق التنمية الإنسانية، تقرير التنمية الإنسانية العربية 2016، نيويورك، ص: 18.
 - Sudarsan Raghavan (December 2016), The latest casualty of Yemen's war? A small but vital middle class, Washington Post.
 - جمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء كتاب الإحصاء السنوي 2005، نوفمبر 2006، ص. 335-357.
 - الجمهورية اليمنية، الجهاز المركزي للإحصاء كتاب الإحصاء السنوي 2014، نسخة الكترونية.
 - صندوق النقد العربي، تقرير آفاق الاقتصاد العربي، سبتمبر 2016م، ص. 35.

- الجمهورية اليمنية: وزارة التخطيط والتعاون الدولي، الجهاز المركزي للإحصاء كتاب الإحصاء السنوي 2012، مطبعة الجهاز المركزي للإحصاء، صنعاء، يونيو 2013م،

مراجع باللغة الأجنبية:

- Sheila Carapico(1996), Yemen Between Civility and Civil War, By Richard Augustus Norton (ed), Civil Society in the Middle East, Leiden E.J. BRILL, NEW YORK, Volume Two, p.293.
- Republic of Yemen, Ministry of planning and International cooperation, Transitional Program for Stabilization and Development, Yemen Donor Conference, Riyadh September 4-5 ,2012.

ويو غرافيا

- بيان المنظمة الطلابية للحزب الاشتراكي، 15 يناير 2011م.
- النص الكامل لبيان حركة 3 فبراير بتاريخ 30/يناير/2011:
- <http://www.ye1.org/forum/threads/560133>
- صفحة شباب الثورة في جامعة صنعاء على العنوان الإلكتروني،
- <https://www.facebook.com/StartAgainYemen>
- النص الكامل لبيان شباب من أجل التغيير (ارحل)
- <http://revolutiontaiz.wordpress.com/2011/02/08/2866/#more-2866>
- ينظر رابط صفحة المركز الإعلامي لثورة ساحة الحرية بتعز
- <http://www.facebook.com/M.C.Taiz/info?ref=ts>
- الفلم الوثائقي عن مسيرة الحياة الراجلة على اليوتيوب من جزئين.
- <https://www.youtube.com/watch?v=SKWh2TgwgYM>
- د.الفت الدبعي(مارس 2012 م)، مسيرة الحياة.. الضوء القادم من تعز.. بعيون ثائرة، صادر عن مجلس شباب الثورة،
- <http://www.yemeress.com/altagheer/41299>

أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي - دراسة ميدانية على جامعة الناصر

د/ محمد عبدالله سرحان الكهالي

أستاذ إدارة الأعمال المساعد – كلية العلوم الإدارية والمالية- جامعة الناصر

أ.سمير أحمد السناب

مدرس كلية العلوم الإدارية والمالية- جامعة الناصر

Alkhawlani2010@vahoo.com

هدفت هذه الدراسة إلى بيان أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي (دراسة ميدانية على جامعة الناصر) وقد اعتمد الباحثان على المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم الرجوع إلى المصادر والمراجع السابقة لبناء الإطار النظري للدراسة، كما تم جمع البيانات بواسطة الاستبانة التي تمثل أداة الدراسة وتم تحليلها بالبرنامج الإحصائي المعروف (SPSS - الإصدار 25)، واستخدم الباحثان المسح الشامل لمجتمع البحث وقد بلغت عينة الدراسة (102) فرداً من العاملين في جامعة الناصر، وقد توصلت الدراسة إلى عدد من الاستنتاجات أهمها: وجود علاقة وأثر طردي وبمستوى قوي للثقافة التنظيمية وكفاءة أبعادها المختلفة على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر وهذه نتيجة منطقيه كون الثقافة التنظيمية من أهم العوامل الفكرية التي تؤثر على الأداء المؤسسي المتميز، كما توصلت الدراسة إلى أن مستوى الثقافة التنظيمية مرتفع بكفاءة أبعادها في جامعة الناصر وهذه النتيجة تعكس وجود ثقافة تنظيمية قوية لدى الجامعة وتعتبر نتيجة جيدة كون الجامعة لديها ثقافة تنظيمية قوية تساعدها في تحقيق أداء مؤسسي، وكانت كافة فقرات الاستبيان الخاصة بالإبداع الإداري مرتفعة، كافة فقرات الاستبيان الخاصة بالأداء المؤسسي كانت مرتفعة، وهذه النتيجة إجمالاً تعكس وجود أداء مؤسسي متميز لدى جامعة الناصر حيث هناك تحسين مستمر في جودة الخدمة المقدمة من الجامعة هناك زيادة مستمرة في إنتاجية الجامعة ناتجة عن تحسين أداء العاملين ومن ثم أداء الجامعة ككل وتحتاج الجامعة لمزيداً من اشراك العاملين في تطوير أساليب واجراءات العمل فيها وتشجيع ابداع العاملين والادارات والاقسام والاهتمام بالتدريب، من أهم ما أوصت الدراسة: من المفيد لجامعة الناصر بذل جهود أكبر للوصول إلى الريادة في مجال التعليم الأكاديمي وذلك من خلال الاهتمام بصورة أكبر بالثقافة التنظيمية بأبعادها المختلفة، ذلك لتأثيرها في تحسين الأداء المؤسسي، واستثمار النتائج العالية في مستوى تطبيق الثقافة التنظيمية والأداء المؤسسي في الجامعة لتحقيق الريادة، يجب على الجامعة الاهتمام بالثقافة التنظيمية لأثره الكبير على الأداء المؤسسي وتحسين العمل بشكل عام والاهتمام بكفاءة ابعادها وتوليها الاهتمام لتعزيز الثقافة التنظيمية القوية.

ABSTRACT

14

Summary

This study aimed at showing the effect of organizational culture on institutional performance (a field study on Al-Nasser University). The researchers relied on the analytical descriptive approach. The previous sources and references were used to construct the theoretical framework of the study. The data were collected by means of the questionnaire, The sample of the study reached (102) employees of the University of Nasser, and the study reached a number of conclusions, namely: the existence of a relationship and the impact of a strong and a strong level of organizational culture and all dimensions The study found that the reality of a high level of organizational culture in all its dimensions at the University of Nasser and this result reflects the existence of a strong organizational culture at the university and considered As a result of the fact that the university has a strong organizational culture that helps it achieve institutional performance. All the paragraphs of the questionnaire for administrative innovation were high. All the articles of the questionnaire on institutional performance were high, and this result reflects a great institutional performance The university needs to increase the involvement of the staff in developing the methods and procedures of work at the university and encourage the creativity of employees, departments and departments and attention to training, One of the most important recommendations of the study: It is useful for the University of Nasser to make greater efforts to reach the leadership in the field of academic education by focusing more on organizational culture and its different dimensions, because of its impact on improving institutional performance, A mechanism at the level of application of organizational culture and institutional performance in the university to achieve leadership, the university must interest in the organizational culture of the great impact on corporate performance and improve the work in general and interest in all its dimensions and attached attention to strengthening the strong organizational culture.

1-1 - مقدمة الدراسة :

لعل استمرار التقدم العلمي والتطور التقني الذي تم تحقيقه في مختلف المجالات يتطلب النظر للأمور بمختلف أنواعها بطريقة متجددة ومن ضمنها توليد الأفكار المستحدثة وتشجيع الأداء المتميز، خاصة في الدول الأقل حظاً التي تسعى جاهدة إلى اللحاق بركب التقدم العلمي والتطور التقني، لذا يؤكد البعض على أن القرن الواحد والعشرون بما يتضمنه من تقدم وتطور في كافة المجالات جعل الاهتمام بتحسين الأداء المؤسسي أمراً لا مفر منه أمام المنظمات.

تواجه المؤسسات التعليمية حالياً ومستقبلاً مرحلة صعبة من التغيير وذلك لحاجة المؤسسات التعليمية إلى زيادة قدرتها التنافسية وتقديم خدماتها بشكل أفضل يزيد من أدائها المؤسسي، لجعلها قابله للتكيف مع المتغيرات وزيادة المرونة في عملياتها الإدارية والفنية المستمرة لضمان استمراريتها وبقائها وتحقيق أهدافها.

لقد حظي موضوع الثقافة التنظيمية في الآونة الأخيرة باهتمام كل من منظري الإدارة والسلوك التنظيمي باعتبارها حد العوامل الأساسية المحددة لنجاح وتفوق منظمات الأعمال خاصة في الوقت الحالي الذي تتميز فيه بيئة الأعمال بتغيرات سريعة من شأنها التأثير على أداء المنظمات وتحقيق أهدافها فالمنظمات التي تملك ثقافة تنظيمية قوية تمكن أعضائها من الالتزام والانضباط والمشاركة في اتخاذ القرارات مما يدفعهم إلى تحقيق أداء فردي متميز وينعكس بشكل عام على أداء مؤسسي متميز يمكن المنظمة من تحقيق أهدافها ولهذا كانت هذه الدراسة والتي تهتم بأثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

1-2 مشكلة الدراسة:

تواجه منظمات الأعمال ومنها المنظمات التعليمية مثل الجامعات اليوم موجة من التحديات والتغيرات على المستويين المحلي والعالمي، تتمثل هذه التحديات في التطورات المتسارعة في شتى المجالات، تقتضي مواجهة التقلبات السريعة والتغير المستمر في بيئة الأعمال الحالية كل ذلك يحتم على الجامعات تحسين أدائها المؤسسي كونه الوسيلة المفضلة لتقييم المؤسسة والاستخدام الأمثل للموارد المتاحة.

تُكسب الثقافة التنظيمية المنظمات خصائص تميزها عن غيرها من المنظمات الأخرى، كما توفر الإطار الذي يبين طريقة أداء العمل. وبالتالي، فإن لثقافة المنظمة دوراً مهماً في التأثير على سلوك العاملين في المنظمات وأدائها المؤسسي، وذلك طبقاً لطبيعة وقوة الثقافة التنظيمية التي تتمتع بها المنظمة. ويتطلب تحسين الاداء المؤسسي في الجامعات بناء ثقافة تنظيمية تتسم بالمرونة تسمح بإجراء تغييرات إيجابية في

أساليب مواجهة المشكلات، والتقليل من مقاومة التغيير، وإدخال قيم تساعد على تفعيل الأفكار الجديدة التي من شأنها أن تحسن الأداء.

ولأهمية الثقافة التنظيمية في صياغة وتوجيه السلوك الإنساني والتأثير على الأداء فإن هذه الدراسة سوف تحاول التعرف على مدى تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر. وستكون مشكلة الدراسة ممثلة في السؤال الرئيسي التالي:

"ما أثر الثقافة التنظيمية: (القيم التنظيمية ، المعتقدات التنظيمية ، الأعراف التنظيمية، التوقعات التنظيمية) على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر ؟

وينفرع منه الأسئلة الفرعية التالية:

أولاً: ما واقع الثقافة التنظيمية في جامعة الناصر؟

ثانياً: ما واقع الأداء المؤسسي في جامعة الناصر؟

ثالثاً: ما أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر؟

1-3 فرضيات الدراسة:

بناءً على مشكلة وتساؤلات وأهداف الدراسة يمكن صياغة الفرضيات على النحو الآتي:

الفرضية الرئيسية الأولى H01:

الثقافة التنظيمية لدى جامعة الناصر ضعيفة

الفرضية الرئيسية الثانية H02:

الأداء المؤسسي لدى جامعة الناصر دون المستوى المطلوب

الفرضية الرئيسية الثالثة H03:

لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

ويشتق منها الفرضيات الفرعية التالية:

1. لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للقيم التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

2. لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للمعتقدات التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

3. لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للأعراف التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

4. لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للتوقعات التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.

الفرضية الرئيسية الرابعة H04:

لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في إجابات عينة الدراسة، حول أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر، تعزى للمتغيرات الديموغرافية والتنظيمية: (الجنس، العمر، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، المستوى الوظيفي).

1-4 أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، أبرزها ما يلي:

1. التعرف على مستوى الثقافة التنظيمية في جامعة الناصر.
 2. التعرف على مستوى الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.
 3. التعرف على مدى تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر.
 4. تحديد وجود فروق ذات دلالة إحصائية حول أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر، تعزى للمتغيرات الديموغرافية والتنظيمية: (الجنس، العمر، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، المستوى الوظيفي).
 5. التوصل إلى مجموعة من التوصيات التي يمكن الاستفادة منها في جامعة الناصر لتحسين الأداء.
- 1-5 أهمية الدراسة: تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية الموضوع الذي تتناوله، وتتمحور الأهمية في النقاط التالية:

- تمثل هذه الدراسة رافداً إضافياً للمكتبة المحلية والعربية ببحث أكاديمي إداري تخصصي وقليل من تناوله بالبحث والدراسة.
- تزويد المهتمين في منظمات الأعمال بالمعلومات والمؤشرات والنتائج التي تخدمها من ناحية تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي.
- تنمية الوعي لدي قيادة جامعة الناصر الى أهمية استخدام الثقافة التنظيمية كمدخل حديث ومنهجي لتحسين الأداء المؤسسي.
- تقدم الدراسة دليلاً ميدانياً حول أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي.

- نتائج وتوصيات هذه الدراسة يتوقع أن تستفيد منها قيادة جامعة الناصر في التطوير والتغيير كما ستسهم في المزيد من البحوث حول هذا الموضوع.

1-6 حدود الدراسة: تكون نطاق الدراسة على النحو الآتي:

الحدود الزمانية: تم إجراء هذه الدراسة خلال النصف الثاني من العام الجامعي 2018م.

الحدود المكانية: جامعة الناصر-صنعاء.

الحدود الموضوعية: تعتمد الدراسة على أثر متغيرات الثقافة التنظيمية وهي (القيم التنظيمية، المعتقدات التنظيمية، الأعراف التنظيمية، التوقعات التنظيمية) على الأداء المؤسسي.

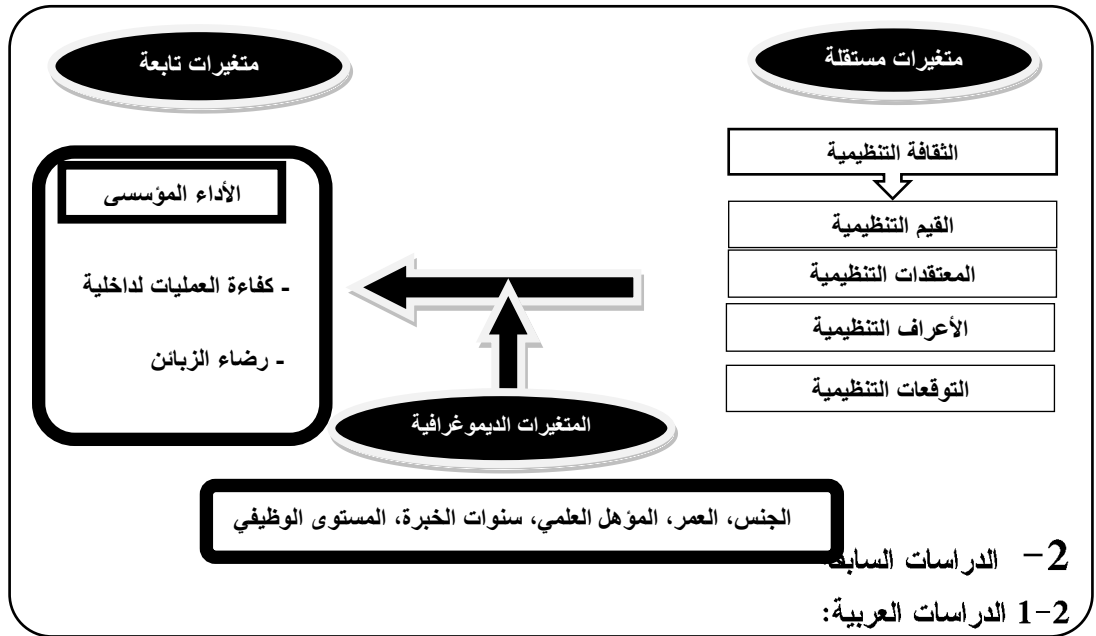
1-7 مصطلحات الدراسة:

- **الثقافة التنظيمية:** مزيج من القيم والاعتقادات والافتراضات والمعاني والتوقعات التي يشترك بها افراد منظمة او وحدة معينة، ويستخدمونها في توجيه سلوكياتهم وحل مشكلاتهم (حريم، 2003: 256)
- **القيم التنظيمية:** هي القيم التي تنعكس في مكان أو بيئة العمل، بحيث تعمل هذه القيم على توجيه سلوك العاملين ضمن الظروف التنظيمية (المدهون والجزراوي، 1995: 399)
- **المعتقدات التنظيمية:** هي عبارة عن أفكار مشتركة حول طبيعة العمل والحياة الاجتماعية في بيئة العمل، وكيفية إنجاز العمل والمهام التنظيمية، ومن هذه المعتقدات على سبيل المثال هو أهمية المشاركة في صنع القرارات، والمساهمة في العمل الجماعي (المدهون والجزراوي، 1995: 400)
- **الأعراف التنظيمية:** هي عبارة عن معايير يلتزم بها العاملون في المنظمة على اعتبار أنها معايير مفيدة للمنظمة، مثال ذلك التزام المنظمة بعدم تعيين الأب والابن في نفس المنظمة، ويفترض أن تكون هذه الأعراف غير مكتوبة وواجبة الإلتباع. (العميان، 2002: 313)
- **التوقعات التنظيمية:** تتمثل التوقعات التنظيمية بالتعاقد السيكولوجي غير المكتوب والذي يعني مجموعة من التوقعات الذي يحددها أو يتوقعها الفرد أو المنظمة كل منهما من الآخر خلال فترة عمل الفرد في المنظمة (العميان، 2002: 313)
- **الأداء المؤسسي:** يقتضي التركيز على العناصر الفريدة التي تميز المنشأة عن غيرها من المنشآت الأخرى، و التي تكون محورا للتقييم و بالتالي تشمل المؤشرات المالية و غير المالية وقياس الموجودات الملموسة و غير الملموسة، و تشمل الجوانب العريضة للأداء المؤسسي على

الاستراتيجية و العمليات و الموارد البشرية (العلي و آخرون، ٢٠٠٦) أو هي انعكاس لمدى قدرة المنظمة على الاستغلال الأمثل لمواردها المتاحة (البشرية والمادية)، للوصول إلى النتائج المرغوبة وتحقق أهدافها (سريع، 2012: 14)

1-8 منهجية الدراسة: استخدم في الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، كونه يقوم على وصف ظاهرة من الظواهر، للوصول إلى أسباب هذه الظاهرة والعوامل التي تتحكم فيها، وتحليل بياناتها وبيان العلاقة بين متغيراتها، واستخلاص النتائج لتعميمها، ويعد هذا المنهج هو الأنسب لمثل هذه الدراسة.

1-9 نموذج الدراسة:



- دراسة (شاطري، 2016) بعنوان: " دور الثقافة التنظيمية القوية في تحسين أداء العاملون دراسة حالة أساتذة كلية العلوم الاقتصادية والتجارية و علوم التسيير جامعة محمد خضرمسكرة " وهدفت الدراسة الى: معرفة الدور الذي تلعبه الثقافة القوية في تحسين أداء الأفراد العاملين في المؤسسات، وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: وجود دور للثقافة التنظيمية القوية في تحسين أداء الأساتذة بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة مسكرة.

- دراسة (المدهون، 2014) بعنوان: " عمليات إدارة المعرفة وعلاقتها بتميز الأداء المؤسسي " وهدفت الدراسة الى: التعرف على عمليات إدارة المعرفة وعلاقتها بتميز الاداء المؤسسي في ضوء استخدام النموذج الأمريكي (مالكوم بالدريدج) للتميز في وزارة التربية والتعليم العالي في قطاع غزة وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: أن هناك علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) بين عمليات إدارة المعرفة وتميز الأداء المؤسسي في وزارة التربية والتعليم العالي في قطاع غزة.
- دراسة (عبدالله، 2013) بعنوان: " الثقافة المؤسسية وأثرها على الاداء المؤسسي " دراسة ميدانية في جامعة التنمية البشرية وهدفت الدراسة الى: التعرف على اثر الثقافة المؤسسية السائدة في جامعة التنمية البشرية وأثرها على الاداء المؤسسي، وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: هناك اثر ذو دلالة إحصائية لمجموع عناصر الثقافة المؤسسية على الاداء المؤسسي بنسبة كبيرة
- دراسة (عيساوي، 2012) بعنوان: " أثر الثقافة التنظيمية على الرضا الوظيفي (دراسة حالة فئة الأفراد الشبه طبيين بالمؤسسة الإستشفائية العمومية ترابي بوجمعة ببيشار) " وهدفت الدراسة الى: التعرف على الثقافة التنظيمية السائدة بالمؤسسة الجزائرية ، التعرف على أثر الثقافة التنظيمية على الرضا الوظيفي وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: إن الثقافة التنظيمية من المحددات الرئيسية لنجاح أو فشل المنظمات، تعتبر الثقافة التنظيمية عامل من عوامل التأثير على الرضا الوظيفي .
- دراسة (الدجني، 2011) بعنوان: " دور التخطيط الاستراتيجي في جودة الأداء المؤسسي" دراسة وصفية تحليلية في الجامعات النظامية الفلسطينية وهدفت الدراسة الى: تعرف واقع التخطيط الاستراتيجي وجودة الأداء المؤسسي للجامعات الفلسطينية، تعرف دور التخطيط الاستراتيجي في تحقيق جودة الأداء المؤسسي الشامل للجامعات الفلسطينية وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: توافر أبعاد جودة الأداء المؤسسي في الجامعات الفلسطينية بنسبة كبيرة ، وجود علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) بين مستوى دور التخطيط الاستراتيجي وجودة الأداء المؤسسي.
- دراسة (عكاشة، 2008) بعنوان: " أثر الثقافة التنظيمية على مستوى الأداء الوظيفي " دراسة تطبيقية على شركة الاتصالات " Paltel " في فلسطين ، وهدفت الدراسة الى: إلى معرفة أثر الثقافة

التنظيمية على مستوى الأداء الوظيفي، التعرف على واقع الثقافة التنظيمية، ومستوى الأداء الوظيفي في شركة الاتصالات الفلسطينية وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: : هناك أثر إيجابي للثقافة التنظيمية على مستوى الأداء الوظيفي، أظهرت الدراسة وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين عناصر الثقافة التنظيمية وهي: (السياسات والإجراءات- الأنظمة والقوانين- المعايير والمقاييس- الأنماط السلوكية- القيم التنظيمية - التوقعات التنظيمية - المعتقدات التنظيمية - الاتجاهات التنظيمية) وبين مستوى الأداء الوظيفي.

2-2 الدراسات الأجنبية:

- دراسة (Nikpour,2017) بعنوان: (تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء التنظيمي: العامل الوسيط الالتزام التنظيمي للموظف) هدفت الدراسة الى: التحقق من دور الوسيط الالتزام التنظيمي للموظف على العلاقة بين الثقافة التنظيمية و الأداء التنظيمي وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: أوضح البحث أن النموذج المقترح كان مناسباً وثقافة تنظيمية مناسبة وراء تأثيرها المباشر الذي تمارسه تأثير غير مباشر على الأداء التنظيمي من خلال الوساطة في الالتزام التنظيمي للموظف بأن مدى التأثير غير المباشر كان أعلى بكثير من التأثير المباشر.
- دراسة (Gavric, 2016) بعنوان: (تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء النهائي للشركات) هدفت الدراسة الى: التفكير في ما هو مشترك للشركات الناجحة وما يميزها عن تلك التي تعتبر غير ناجحة ومعرفة تأثير الثقافة التنظيمية على الشركات وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: يجب تنمية الثقافة التنظيمية، حيث ولها أثر كبير على الأداء
- دراسة (Ahmed,2014) بعنوان (تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي: دراسة حالة لقطاع الاتصالات) وهدفت الدراسة الى: تحديد تأثير الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي. وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: ان الثقافة التنظيمية تأثير على الأداء المؤسسي.
- دراسة (Ng'ang'a,2012) بعنوان: (تأثير الثقافة التنظيمية على أداء المؤسسات التعليمية) هدفت الدراسة الى: وقياس الأداء المؤسسي وتأثير الثقافة التنظيمية على أدائها وقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، أهمها: من الواضح أن الثقافة عنصر مهم للأداء المؤسسي الفعال.

2-3 أوجه الاتفاق والاختلاف بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية:

تنفق هذه الدراسة مع الدراسات السابقة في بعض الأمور مثل بعض المتغيرات الفرعية للثقافة التنظيمية والأداء المؤسسي كما ان غالبية الدراسات السابقة والدراسة الحالية استخدمت المنهج الوصفي التحليلي واعتمدت على أخذ العينة من المجتمع الأصلي، واستخدام الاستبيان أداة لجمع البيانات، واختلفت مع كثير من الدراسات السابقة في الأبعاد والمتغيرات الفرعية التي تناولتها محاور الثقافة التنظيمية ، وأثرها على الأداء المؤسسي في منظمات الأعمال نظراً لاختلاف اعتماد محاور الثقافة التنظيمية واختلاف البيئة واختلاف القطاع محل الدراسة، وتختلف الدراسة الحالية أيضاً في بعض متغيراتها الفرعية نظراً لاختلاف بيئة الأداء المؤسسي من دولة إلى دولة ومن منظمة لأخرى وخاصة في المؤسسات التعليمية، وتناولت الدراسات السابقة متغيرات مستقلة مختلفة ومتغيرات تابعة تختلف عن المتغيرات محل الدراسة الحالية.

3-1 مفهوم الثقافة التنظيمية:

إن مجال الثقافة التنظيمية من المجالات الحديثة التي دخلت إلى كتب العلوم الإدارية، فهي تُعتبر عنصراً هاماً في تكوين منظمات الأعمال (العميان، 2002، ص 311)، وتقوم بدور حيوي في تجسيد وتطوير الفكر الإداري الحديث داخل المنظمة، ولكل منظمة ثقافتها الخاصة بها، حيث يعكس هذا المفهوم منظومة من القيم والاتجاهات ومعايير السلوك داخل أي مجتمع، فالثقافة التنظيمية جزء من الثقافة العامة يتعلمها الفرد خلال عمله مع الآخرين (الشيخ، 1995، ص 17) وهناك عدة تعريفات للثقافة التنظيمية:

قام العديد من الكتاب بوضع تعريفات متنوعة لمفهوم الثقافة، حيث قدم العالم الشهير (تايلور) تعريف للثقافة بأنها " ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادة وأية قدرات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع" (العميان، 2002، ص 309) وقدم الكاتب كيرت ليوين (Kurt Lewin) تعريفاً للثقافة التنظيمية بأنها " مجموعة من الافتراضات والاعتقادات والقيم والقواعد والمعايير التي يشترك بها أفراد المنظمة " (حريم، 2006، ص 327) وأيضاً عرفها ويلن Wheelen بأن الثقافة " عبارة عن مجموعة من الاعتقادات والتوقعات والقيم التي يشترك بها أعضاء التنظيم الواحد" (المدهون،الجزراوي، 1995، ص 397) وعرف الكاتب ، Gibson وزملاؤه الثقافة التنظيمية " بأنها تعني شيئاً مشابهاً لثقافة المجتمع إذ تتكون ثقافة المنظمة من قيم واعتقادات و مدركات وافتراضات وقواعد ومعايير وأشياء من صنع الإنسان، وأنماط سلوكية مشتركة" (حريم، 2006، ص327) ويقدم

الباحثان تعريفاً للثقافة التنظيمية وهي " منظومة مشتركة من القيم والأعراف والمعتقدات والتوقعات لدى أفراد المنظمة، والتي تتعكس السلوك والتصرفات في بيئة العمل، وتعتبر من أهم المكونات الفكرية المؤثرة في منظمات الأعمال.

2-3 عناصر الثقافة التنظيمية:

تتكون الثقافة التنظيمية من مجموعة من العناصر وهي كما يلي:

1- القيم التنظيمية:

القيم بشكل عام عبارة عن اتفاقات مشتركة بين أعضاء التنظيم الاجتماعي الواحد، حول ما هو مرغوب أو غير مرغوب فيه، أو ما هو جيد أو غير جيد، مهم أو غير مهم ... الخ

أما القيم التنظيمية أو بيئة العمل، فهي القيم التي تتعكس في مكان بحيث تعمل هذه القيم على توجيه سلوك العاملين ضمن الظروف التنظيمية (المدهون والجزراوي، 1995: 399) تعمل القيم التنظيمية على توجيه سلوك العاملين ضمن الظروف التنظيمية المختلفة، ومن هذه القيم المساواة بين العاملين، الاهتمام بإدارة الوقت، الاهتمام بالأداء واحترام الآخرين.. الخ (العميان، 2002: 312)

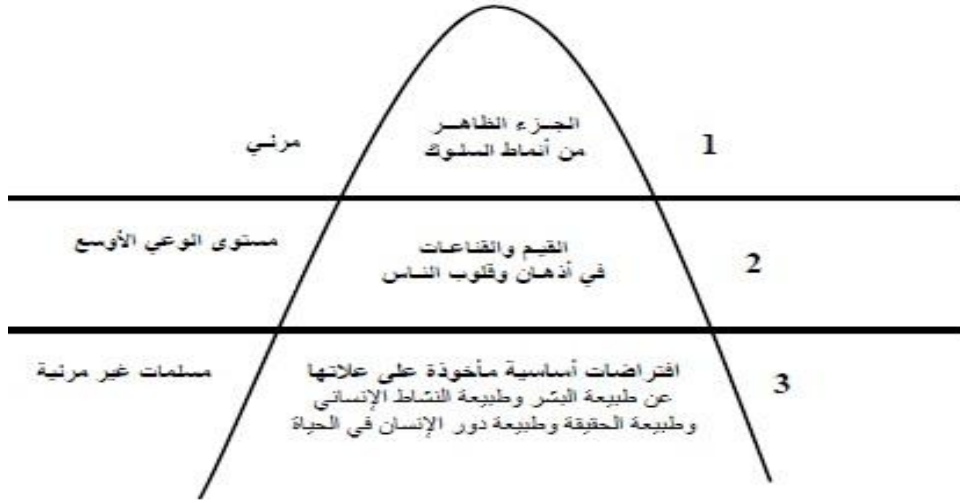
2- المعتقدات التنظيمية : هي عبارة عن أفكار مشتركة حول طبيعة العمل والحياة الاجتماعية في بيئة العمل، وكيفية إنجاز العمل والمهام التنظيمية، ومن هذه المعتقدات على سبيل المثال هو أهمية المشاركة في صنع القرارات، والمساهمة في العمل الجماعي (المدهون والجزراوي، 1995: 400)

3- الأعراف التنظيمية: هي عبارة عن معايير يلتزم بها العاملون في المنظمة على اعتبار أنها معايير مفيدة للمنظمة، مثال ذلك التزام المنظمة بعدم تعيين الأب والابن في نفس المنظمة، ويفترض أن تكون هذه الأعراف غير مكتوبة وواجبة الإلتباع. (العميان، 2002 : 313) ويعتبر مفهوم المعايير من أحد المفاهيم المهمة في العلوم السلوكية، إلى جانب أهميته في علم الاجتماع، حيث يشير إلى طرق العمل، وإن معظم ما يقوم به الأفراد من أعمال وما يمتنعون عن القيام به باعتبارهم أعضاء في مجتمع ثقافي في خواصه ومكوناته، والعلوم السلوكية تعنى بدراسة السلوك المقبول اجتماعياً وتنظيمياً (جواد، 2000: 227)

4- التوقعات التنظيمية: تتمثل التوقعات التنظيمية بالتعاقد السيكلوجي غير المكتوب والذي يعني مجموعة من التوقعات الذي يحددها أو يتوقعها الفرد أو المنظمة كل منهما من الآخر خلال فترة عمل الفرد في المنظمة، مثال ذلك توقعات الرؤساء من المرؤوسين، والمرؤوسين من الرؤساء، والزملاء من الزملاء الآخرين والمتمثلة بالتقدير والاحترام المتبادل، وتوفير بيئة تنظيمية ومناخ تنظيمي يساعد ويدعم احتياجات الفرد العامل النفسية والاقتصادية (العميان، 2002 : 313)

3-3 مستويات الثقافة التنظيمية يمكن التمييز بين ثلاث مستويات لثقافة أي منظمة كالتالي:

- 1- جزء ظاهر من أنماط السلوك.
 - 2- جزء على مستوى الوعي الأوسع عبارة عن قيم وقناعات في أذهان وقلوب الناس.
 - 3- جزء مسلمتات وهي عبارة عن افتراضات أساسية مأخوذة على علاتها وبالتالي فهي غير مرئية.
- (الهوري، 2003 : 291)



الشكل رقم (1) مستويات الثقافة التنظيمية

(المصدر: الهوري، 2003 : 292)

3-4 العوامل المحددة لثقافة المنظمة: تتشكل ثقافة المؤسسة من خلال تفاعل العديد من العناصر

(أهمها: (المرسي، 2002، 352)

- 1- الصفات الشخصية للأفراد وما لديهم من اهتمامات وقيم ودوافع.
- 2- الخصائص الوظيفية ومدى ملاءمتها وتوافقها مع الصفات الشخصية للأفراد.
- 3- التنظيم الإداري حيث تتعكس خصائصه على خطوط السلطة وأساليب الاتصالات ونمط اتخاذ القرارات.
- 4- المنافع التي يحصل عليها عضو من المؤسسة في صورة حقوق مادية ومالية تكون ذات دلالة على مكانته الوظيفية وتتعكس على سلوكه.

- 5- الأخلاقيات والقيم السائدة في المؤسسة وما تشتمل عليه من قيم وطرق التفكير وأساليب التعامل بين الأفراد بعضهم البعض ومع الأطراف الخارجية، وعادة تتكون أخلاقيات وقيم المؤسسة مما يلي:
- أخلاقيات وقيم الأفراد التي تستمد من العائلة والأصدقاء والمجتمع.
 - أخلاقيات وقيم المهنة التي ترشد سلوك الأفراد في مهنة معينة.
 - أخلاقيات وقيم المجتمع الناتجة من النظام الرسمي القانوني أو ما ينتج عنه من العادات وممارسات في المجتمع.

3-5 أنواع الثقافة التنظيمية: هناك من يرى أن لثقافة المنظمة عدة أنواع، أتى ذكر بعضها في تصنيفات الثقافة إلا أنه هناك إجماع على نوعين أساسيين هما: (أوبكر، 2008: 83)

أ- **الثقافة القوية:** تنتشر عبر المنظمة كلها وتحظى بالثقة والقبول من جميع أفراد المنظمة الذين يشتركون في مجموعة متجانسة من القيم والمعتقدات والتقاليد والمعايير والافتراضات التي تحكم سلوكهم داخل المنظمة.

وهي تمثل رابطة متينة تربط عناصر المنظمة ببعضها البعض، كما تساعد المنظمة في توجيه طاقتها إلى تصرفات منتجة والاستجابة السريعة للملائمة لاحتياجات عملائها ومطالب الأطراف ذوي العلاقة بها مما يساعد المنظمة في إدارة الغموض وعدم التأكد بفعالية تمكنها من تحقيق رسالتها وأهدافها.

ب - **الثقافة الضعيفة:** يتم اعتناقها بقوة من أعضاء المنظمة ولا تحظى بالثقة والقبول الواسع منهم وتفتقر المنظمة إلى التمسك المشترك بالقيم والمعتقدات، وهنا فإن العاملين سيجدون صعوبة في التوافق والتوحد مع المنظمة أو مع أهدافها وقيمها.

العوامل المحددة لدرجة قوة ثقافة المنظمة:

نعني بقوة الثقافة شدة استجابة العاملين في التنظيم للثقافة خلال تنفيذهم للأنشطة اليومية، فكلما كانت الاستجابة فعالة كلما برهن ذلك على درجة قوة الثقافة وتأثيرها في حياة المنظمة (حبتور، 2004: 83) ودرجة القوة هذه تعتمد على عاملين أساسيين هما: (حريم، 2003، 268)

- 1- **الإجماع أو مدى المشاطرة:** لنفس القيم والاعتقادات الحيوية في المنظمة من قبل الأعضاء، وتكون الثقافة قوية كلما كان هناك إجماع أكبر من الأعضاء على القيم والاعتقادات الحيوية في ثقافة المنظمة، ومشاركة واسعة لنفس القيم. ويتوقف ذلك على عاملين رئيسيين:
- تنوير العاملين وتعريفهم بالقيم السائدة في المنظمة وكيفية العمل بها.

- نظم العوائد والمكافآت، إذ أن منح الأعضاء الملتزمين بالقيم العوائد والمكافآت يساعد الآخرين على تعلم القيم وتفهمها.

ب - الشدة:

ويشير إلى مدى تمسك الأعضاء بالقيم والاعتقادات الحيوية، وتزداد ثقافة المنظمة قوة بتزايد شدة وقوة هذا التمسك. وهكذا تتواجد ثقافة قوية بتوافر الإجماع على القيم والاعتقادات الحيوية والتمسك بهذه القيم بقوة من قبل الجميع.

3-6 أهمية الثقافة التنظيمية: أن نجاح المؤسسة في السوق مرتبط بالثقافة التنظيمية، ذلك لأن طريقة عمل المؤسسة التوجهات الإستراتيجية، القيم الأساسية، المواقف التصرفات والاعتقادات المسيطرة داخل لمؤسسة كلها عوامل محددة لنجاحها في سوق المنافسة، حيث أن الثقافة تنظيمية قائمة في كل المنظمات، إذ لا توجد منظمة بدون ثقافة تنظيمية وتشكل المنظمات ثقافتها التنظيمية بناء على طبيعة عملها واجراءاتها الداخلية وسياسات الإدارة العليا فيها بدون وعي وإدراك وتخطيط مسبق تتحول هذه الإجراءات والسياسات مع الوقت الى مجموعة من الخبرات والممارسات الموظفين والتي تشكل مباشرة ثقافة المنظمة حيث تكمن أهمية هذه الثقافة الممارسة من قبل المنظمة فيما يلي:(سراطوي، 2002: 2):

- 1- زيادة قوة تماسك المنظمة وزيادة الولاء لها.
- 2- تعمل على توفير درجة كبيرة من الاحترام المتبادل بين الإدارة والأفراد العاملين وإعطائهم دورا كبيرا في المشاركة في اتخاذ القرارات
- 3- الثقافة التنظيمية قوة دافعة ومحركة توحد الطاقات والإمكانيات نحو تحقيق الأهداف المشتركة وتوجه الجهود نحو التغيير والتجديد والابتكار
- 4- الثقافة التنظيمية هي الإطار الذي يساهم في بناء المنظمة وارتقائها لمواكبة التغيرات والتطورات.
- 5- تساعد الثقافة التنظيمية على تماسك التنظيم من خلال التقاف العاملين حول عناصر الثقافة التنظيمية مثل: القيم، المعدات، الأعراق، التوقعات
- 6- تحقق الثقافة التنظيمية التكامل الداخلي في المؤسسة والانسجام الخارجي بينها وبين بيئتها
- 7- تعد اطارا فكريا يوجه أعضاء المؤسسة الواحدة وينظم أعمالها وعلاقاتهم وانجازاتهم.
- 8- تعتبر ثقافة المنظمة من الملامح المميزة للمؤسسة عن غيرها من المؤسسات وهي كذلك مصدر فخر واعتزاز
- 9- الإسهام في تعميق قيم بناءة مثل العمل والالتزام والاحترام والنزاهة

10- المساعدة على استقرار وتوازن المنظمة كمنظومة اجتماعي من جهة وتيسير انسجام الأهداف الشخصية للعاملين مع أهداف المنظمة من جهة أخرى

ومما سبق يمكننا أن نستنتج أن الثقافة التنظيمية مهمة لكل تنظيم، فإذا التزم بها الأفراد في جميع المستويات فإن هذا سينعكس على الأداء المؤسسي ككل وسيكون أداء متميز يساهم في تحقيق أهداف المؤسسة

وظائف الثقافة التنظيمية: من خلال فهم أهمية الثقافة بالتنمية للفرد وتأثيرها في الشخصية وهذه العلاقة المتبادلة الاعتمادية فلا بد من أن الثقافة وظيفية وحاجات الفرد تحققها له كما أن للثقافة أيضا وظائف تؤديها اتجاه الجماعة والمجتمع ككل منها: (السويدي، 1999: 91)

1- تساهم الثقافة التنظيمية في تحقيق عملية الاستقرار داخل المنظمة بحيث تؤكد وجودها كنظام اجتماعي متكامل.

2- تعطي أفراد المنظمة هوية تنظيمية، حيث أن مشاركة العاملين نفس المعايير والقيم يمنحهم الشعور بالتوحد مما يساعد على تطوير الإحساس بعرض مشترك.

3- الثقافة التنظيمية الواضحة تنعي الشعور بالذاتية، وتحدد الهوية الخاصة بالعاملين

4- تعطي الثقافة الفرد القدرة على التصرف في أي موقف كما تهيئ له أسباب التفكير والشعور فممنذ الولادة يتعلم أساليب الثقافة التي تعيشها أسرته ومدرسته وجماعته التي ينتمي إليها.

5- غرس الالتزام برسالة المؤسسة مما يسمح للأفراد أن يعرفوا بأن وجودهم أمام اهتمامات رسالة تفوق وتكبر اهتماماتهم الشخصية، فيعملون بالتالي على تقديم الاهتمامات الجماعية لمؤسساتهم من خلال التزامهم التنظيمي بكل لوائح وقوانين المؤسسة المعبر عنها في الرسالة العامة

6- تكون إطار مرجعي للعاملين للاستعانة به لإعطاء معنى واضح وفاعلا لنشاط المنظمة

7 تسهل الالتزام الجماعي حيث أن الشعور بالهدف المشترك يشجع الالتزام القوي بتقبل الثقافة التنظيمية السائدة

8- تساعد أفراد الجماعة على التكيف بمكانتهم في المجتمع فهي التي تقدم لهم الوسائل الضرورية للقيام بأدوارهم ولذلك كانت الثقافة خصية لنمو الشخصية

9- تحقيق أهداف ورسالة المنظمة من خلال توجيه الأفراد نحو ذلك (حريم، 2003 : 265)

10- تشكل السلوك من خلال مساعدة الأفراد على فهم ما يدور حولهم فتقافة المنظمة توفر مصدرا للمعاني المشتركة التي تفسر سبب حدوث الأشياء على نحو ما (الحسني، 2000:94)

3-7 مفهوم الأداء المؤسسي: مفهوم الأداء المؤسسي: لأن مفهوم الأداء المؤسسي لا يزال غامضة - بالرغم من الكتابات القليلة التي كتبت فيه - فمن الطبيعي أن يختلف الناس في فهمه، وتحليل أبعاده، باختلاف رؤاهم من جهة، وبمدى إطلاعهم على خفاياه ودقائقه من جهة أخرى، خصوصا إذا عرفنا أن ظاهرة الأداء المؤسسي متعددة الجوانب تتحرك خيوطها في مجالات عديدة.

يعرف الأداء المؤسسي بأنه قدرة المؤسسة على الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة بهدف إنتاج سلعة أو تقديم خدمة تحقيقا لرغبة المستهلك، وانه وسيلة لتقييم المؤسسة ويعتبر قاعدة معلومات لرسم السياسات والخطط وتحليل نقاط القوة والضعف (فليج، 2011: 12)

او يعرف بانه قدرة المنظمة على استخدام مواردها بكفاءة، وإنتاج مخرجات متناعمة مع أهدافها ومناسبة لمستخدميها. (Peterson, et al .، 3020: 1)

الأداء المؤسسي يشتمل على ثلاثة أبعاد ذكره (الوقفي، 2004: 145) :

أ. الأداء المالي، ويركز على المؤشرات المالية مثل الربحية والنمو.

ب. الأداء التشغيلي، ويركز على الكفاءة والاستخدام الأفضل للموارد المتاحة.

ت. الفاعلية التنظيمية، ويركز على مدى تحقيق المنظمة لأهدافها.

، إلا أن بعض الكتاب تطرق لمفهوم محدد للعمل المؤسسي، حيث عرفه (مخير، وآخرون، 2000: 9

) بأنه: "المنظومة المتكاملة لنتاج أعمال المؤسسة في ضوء تفاعلها مع عناصر بيئتها الداخلية

والخارجية" والأداء المؤسسي بهذا المفهوم يشتمل على ثلاثة أبعاد :-

أ. أداء الأفراد في إطار وحداتهم التنظيمية.

ب. أداء الوحدات التنظيمية في إطار السياسات العامة للمؤسسة.

ج. أداء المؤسسة في إطار البيئة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

الأداء المؤسسي إنما هو محصلة لأداء الأفراد من جهة، وأداء الوحدات التنظيمية من جهة أخرى،

مضافا إلى ذلك كله تأثيرات البيئة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المحيطة

وبرغم اشتغال مفهوم الأداء المؤسسي على هذه الأبعاد الثلاثة، إلا أنه يختلف كل بعد منها لو أخذ

منفردا، فالأداء المؤسسي يختلف عن الأداء الفردي، ويختلف عن أداء الوحدات التنظيمية، لأنه في

الحقيقة محصلة لكليهما، بالإضافة إلى تأثيرات البيئة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عليهما.

فللفرد في أية منظمة أداء، ويمكن قياس أداء الفرد في المنظمة بمجموعات متنوعة من المقاييس، لكي

يقيم أدائه من خلالها، ولقد تعددت اتجاهات قياس الأداء الفردي في الآونة الأخيرة، ولعل من أحدث هذه

الاتجاهات مقارنة الأداء الفردي بالأهداف المتوقع تحقيقها من الفرد والمتفق عليها، ومعرفة ما إذا كان سلوكه يتطابق مع هدفه أم لا، وصولاً لتحديد ما أنجزه من هذه الأهداف (مخير وآخرون، 200 : 9). وعرفه (محمد، وسالم، 2004، 141) باعتباره أحد مداخل الفاعلية المؤسسية التي تختلف في تحديدها لتعريف الأداء المؤسسي باختلاف هذه المداخل كآلاتي:

- 1- مدخل الهدف Goal Approach التي ترغب المؤسسة في تحقيقه.
- 2- مدخل موارد المؤسسة System resources Approach المتاحة، أو التي ينبغي على المؤسسة توفيرها من الموارد المادية والبشرية.
- 3- مدخل العملية الداخلية Internal Process Approach التي تحدد كفاءة المؤسسة في إدارة بيئتها الداخلية.

- 4- مدخل أصحاب المصلحة Stakeholders Approach والجمهور المستفيد من خدماتها.
- 5- مدخل قيم التنافس Competing Values Approach التي تشمل تحقيق أفضل لمخرجات المؤسسة وعرفه (venkatraman,1986,803) بأنه "درجة تحقيق المؤسسة لأهداف الأداء المالي وتعظيم الربحية" ويلاحظ في هذا التعريف المفهوم الضيق في حصر الأداء المؤسسي بمقياس الربح ويعرف (الدوري، 2007: 62) الأداء المؤسسي بأنه المنظومة المتكاملة لتنتاج أعمال المنظمة في ضوء تفاعلها مع عناصر بيئتها الداخلية والخارجية وذكر (الفقهاء، ٢٠١١) بأن الأداء المؤسسي يعود إلى كيفية تحقق المؤسسة أهدافها السوقية بالإضافة إلى الأهداف المالية ولذلك قاموا بتطوير مؤشرات القياس الإناء العائد على الأصول والحصة السوقية ومحل النمو وقد أضفنا إلى ذلك معدل دوران العمل و سمعة و صورة الشركة في السوق.

وتبرز أهمية الأداء المؤسسي من خلال التعريفات السابقة في كونه ينقل العمل من الفردية إلى الجماعية، ومن العفوية إلى التخطيط، ومن الغموض إلى الوضوح، ومن محدودية الموارد إلى تعدديتها، ومن التأثير المحدود إلى التأثير الواسع، ومن الوضع العرفي إلى الشرعية القانونية . (العدلوني، 2002: 21) من خلال ما تقدم فإن مفهوم الأداء المؤسسي في مؤسسات التعليم العالي يشمل أبعاداً متعددة تحدها المداخل سابقة الذكر، وتبدأ مراحل الأداء المؤسسي بوضوح الفكرة التي قامت من أجلها المؤسسة التعليمية، وصياغة أهدافها، وتحديد هيكلها المناسب لطبيعة مهمتها، ومسار عملياتها الداخلية، وكيفية تحقيق الجودة لمخرجاتها، وارتباط كل ذلك بالبيئة الداخلية والخارجية بكافة عناصرها، والعوامل التي تؤثر وتتأثر بها.

3-8 خصائص الأداء المؤسسي: هناك خصائص محددة للأداء المؤسسي يمكن من خلالها التعرف على المكونات الأساسية للأداء المؤسسي، من هذه الخصائص: (العدلوني، 2002: 9)

1- المحافظة على ثبات العمل واستمراره من خلال الخبرات التراكمية والتجارب السابقة التي تشري المؤسسة، وتورث هذه الخبرات من جيل إلى جيل بحيث لا تتأثر المؤسسة بغياب أو تغيير القيادات

٢ - الاعتماد على جماعية الأداء والمشاركة في اتخاذ القرار من قبل المختصين والخبراء لإدارة المؤسسة، ويضمن العمل المؤسسي عدم تفرد رئيس المؤسسة بالإدارة والقرار
٣- المحافظة على الاستقرار الإداري والمالي للمؤسسة، وذلك من خلال اتباع السياسات والنظم والقوانين المعتمدة

4 - استثمار جهود كافة الأفراد العاملين في المؤسسة نحو تطوير المؤسسة في إطار واضح من الواجبات والمسؤوليات، ومشاركة جماعية في تحقيق الأهداف.

5- اختيار أفضل الأساليب والنظريات الإدارية التي تحقق نقوفا للمؤسسة على مستوى الخدمات التي نقدمها.

6- التركيز على العنصر البشري وتنميته وتأهيله باستمرار واستقطاب أفضل الكفاءات من خلال سياسة متطورة تعتمد المؤسسة في التوظيف

٧- تعزيز ولاء وانتماء العاملين للمؤسسة وأنظمتها، باعتبارها مؤسسة للجميع تتطلب العمل الدؤوب للمحافظة عليها والعمل من أجل تقدمها.

٨- يضمن العمل المؤسسي خلق قيادات بديلة وبيح المجال للمتميزين لممارسة تقدمهم في الوظائف العليا.

٩- عدم الاصطباغ بصبغة الأفراد، ذلك أن العمل الفردي تظهر فيه بصمات صاحبه واضحة، فضعفه في جانب من الجوانب، أو غلوه في آخر، أو إهماله في ثالث لابد أن ينعكس على العمل، لكن لا يقبل المستوى نفسه من القصور في العمل الجماعي المؤسسي الذي يسعى للتقويم المستمر للأداء معايير ومؤشرات الأداء المؤسسي في المؤسسات التعليمية

تعتبر معايير ومؤشرات الأداء المؤسسي نتاج لخبرات مرت بها المؤسسات، وصاغتها في نقاط معيارية، لتستعين بها في عملية التقييم لأدائها، وقد اختلفت بعض هذه المؤشرات تبعاً للبيئة التي تعمل فيها المؤسسة، والثقافة التنظيمية السائدة، وأياً كانت هذه المعايير، فإنها تعتبر ناظماً ومقياساً علمياً تعتمد عليه

هيايات الاعتماد في الأقطار المختلفة، ويعرف المعيار بأنه ما اتخذ أساسا للمقارنة والتقدير، وهو: "المواصفات اللازمة للتعليم الجامعي الجيد الذي يمكن قبوله، وهو مقياس مرجعي يمكن الاسترشاد به عند تقويم الأداء الجامعي" (الحاج، وآخرون، 2009، 15)

3-9 خصائص الأداء المؤسسي الفاعل للمؤسسات التعليمية: تنطلق مخرجات الأداء المؤسسي الفاعل للمؤسسات التعليمية من الرؤية التي تعتبر مركزية المتعلم أساسا لجودة المخرجات، لذا فهي تتسم بعدد من السمات أهمها أنها :- (هوبا، وفريد، 2006، 188)

أ- تركز على المتعلم لا على المدرس باعتبار أن المتعلم هو المستهدف من هذه العملية بالدرجة الأولى، وهنا على المدرس طرح التساؤلات التي تمكنه من تركيز الأهداف التي تحقق المخرجات بطريقة مثلى على نحو " ماذا سيعرف طلابي؟ ماذا سيفهمون؟

ب - تركز على التعلم الناتج عن فعالية ما، لا على الفعالية ذاتها.

ت - تعبر المخرجات المرجوة للتعلم عن الرسالة التعليمية للمؤسسة، وعن القيم التي تمثلها سواء على مستوى المقرر أو البرنامج، وهذا يتطلب صقل المتعلم بالمخرجات التي تؤكد عليها الرسالة، مثل: مهارات البحث العلمي وخدمة المجتمع وقيم وفلسفة المؤسسة.

ث - متناسقة على مستوى المقرر والبرنامج والمؤسسة، فالأهداف على مستوى المقرر جزء من الأهداف المقررة على مستوى البرنامج، وهي كذلك بالنسبة لأهداف المؤسسة، لذا يتوقع المدرسون المعارف والمهارات التي ينبغي إكسابها للطلاب بناء على المخرجات التي تضعها المؤسسة لكل برنامج من برامجها، والشكل التالي يوضح مثالا لتناسق المخرجات والعلاقة بينها.

ج- تركز المخرجات على النواحي المهمة في عملية التعلم، وهذا يعني ضرورة تركيز المخرجات على مهارات التفكير، والمعالجة، والتفسير، والتركيب، والتواصل الفعال، والتنسيق، والقدرة على التحكم بالعمليات الفكرية والسلوكية.

ح - تركز المخرجات على المهارات والقدرات القائمة على أساس التميز المهني من خلال تحديد ماهية الأمور المهمة التي ينبغي معرفتها، وكم المعلومات المطلوب تقديمه للمتعم، ثم تدريب المتعلم على المهارات التي يستطيع من خلالها التعامل مع هذه المعلومات مثل: مهارات الإدراك وحل المشكلات.

خ - تحمل المخرجات طابعا عاما بحيث تضم مادة تعليمية مهمة، وواضحة، ومحددة، وتقبل القياس، فصيافة المخرجات على مستوى المؤسسة تكون عامة أكثر من مخرجات البرنامج الأكاديمي، وتكون مخرجات البرنامج أكثر عمومية من مخرجات المقرر، ويمكننا في نفس المقرر صياغة مخرجات أكثر

تحديداً على مستوى الوحدة، ويسهم هذا التدرج في صياغة مخرجات بلغة قابلة للقياس، فمثلاً: إذا كان المخرج المطلوب من برنامج هو أن يكون الطلبة قادرين على حل المشكلات، فإنه يمكننا صياغة ذلك بلغة أكثر تحديداً وقابلية للقياس:- " سوف يعمل الطلاب مع الآخرين، على نحو فاعل، لحل مشكلات معقدة مثقلة بنقاط الخلاف، تتطلب منهجيات متكاملة لحل المشكلة "

الفرق بين الأداء المؤسسي التقليدي والأداء المؤسسي المتميز.

جدول يوضح الفرق بين الأداء المؤسسي التقليدي والأداء المؤسسي المتميز

م	الأداء المؤسسي التقليدي	الأداء المؤسسي المتميز
1	تركز داخليا على العاملين	تركز على خدمة الزبون
2	ينظر للموظف كأداة بيد الإدارة	ينظر للموظف كشريك في المؤسسة
3	غير مهم رضا الزبون	يهمهم رضا الزبون وسعادته
4	التحكم من أعلى لأسفل، بناء بيروقراطي	الاستقلالية والتنظيم الذاتي لوحدات العمل.
5	التخطيط والتنسيق يتم من خلال الإدارة	التخطيط والتنسيق يتم من خلال فرق العمل
6	الوظائف محددة على نحو ضيق حسب التخصص	يوجد مجال واسع في تحديد الوظائف والموظفين يمتلكون مهارات متعددة
7	عدم وضوح الإجراءات والعمليات	التوثيق والوضوح في الإجراءات والعمليات الأساسية
8	الصلابة: هناك طريقة واحدة مثلى فقط لأداء العمل	المرونة: هنالك طرق عديدة لتحقيق نفس المستوى من الأداء
9	فرض سياسات صارمة لإنجاز الأعمال حسب اللوائح	حد أدنى من القواعد والقيم والحس السليم يحكم السلوك
10	نطاق عمل الدوائر يحدد من خلال الوظيفة مثل الهندسة التصنيع.. الخ	نطاق العمل في الدوائر للاستفادة من الميزة التنافسية
11	التدريب يركز على المهارات التقنية	التدريب يركز على تطوير الموظف ككل
12	الحوافز على أساس الأداء الفردي	الحوافز بناء على المساهمة في فعالية الفريق

(المصدر: المدون، 2014: 82)

3-10 ثقافة التميز المؤسسي

كاد يكون من المتعذر أن تحقق التميز ما لم تكن الثقافة السائدة في ثقافة التميز. وثقافة التميز تختلف بالتأكيد عن ثقافة الكسل والتواكل والتساهل. لذا فإننا إذا أردنا تحقيق التميز لابد لنا من أن تراجع ثقافتنا، لنتأكد من أنها مواتية لهذا التميز، أو أن يكون لنا معها شأن آخر، وعلى مستوى المؤسسة الواحدة لتحقيق التميز لابد أيضا من أن تتطور ثقافة التميز بالمؤسسة، وستكون تلك الثقافة من مجموعة من القيم والأهداف والنظم التي تدعم التميز

3-11 عوامل التميز المؤسسي: طرح (Peter & Waterman, 2004: 13) عوامل التميز المؤسسي في عام 1982م من خلال تحديد خصائص وسمات (62) من المنظمات الأمريكية المتميزة فكانت على النحو التالي:

- 1 - الانحياز نحو العمل من خلال الخروج عن أنماط الإدارة البيروقراطية.
- 2 - الصلة الوثيقة بالمتعاملين والاستجابة لمقترحاتهم.
- 3 - السماح بالاستقلالية التنظيمية في العمل.
- 4 - الإنتاجية من خلال العاملين بتوفير الثقة والمشاركة.
- 5 - الاهتمام يقيم المنظمة.
- 6 - الارتباط بالأعمال التي تجيدها المنظمة.
- 7 - البساطة والرشاقة في حجم المنظمة ومستويات هيكلها التنظيمي
- 8 - رقابة ضمنية فاعلة ومرنة بإتباع المركزية واللامركزية.

إلا أنه نتيجة لتكامل التوجهات الإدارية الحديثة وتطورها في مفهوم شامل يكرس منطق التفوق والتميز الذي يجمع كل عوامل ومقومات التميز التي ينبغي توفرها في المنظمات، أصبح هناك إختلاف وبعض التشابه بين العوامل الرئيسية التميز المنظمات المسابقة التي طرحها بيترز وواترمان) وعوامل التميز في العصر الحالي فمؤسسات القرن الواحد والعشرون يتطلب تحقيقها للتميز مراعاة العوامل الأربعة الرئيسية للتميز والتي أطلق عليها "The 4PS" وهي :

-السياسة: إن التميز لا يمكن تحقيقه يكون تأثير رؤية المنظمة التي تقود وضع السياسات الدعم الإستراتيجيات وتمكن من تطبيق الخطط الطويلة المدى لتحقيق الأهداف والغايات، وتكون دليلا للمديرين في المنظمة لتحقيق النجاحات.

- الأفراد: هم المفتاح الحقيقي لتحقيق التميز للمنظمة في العصر الحالي، فالأفراد يجب أن يتم التعامل معهم وتنميتهم ومشاركتهم بالطريقة الصحيحة.

- العمليات: وهي التي تدعم تحقيق التميز من خلال التكامل في التبسيط والتحصن والوضوح والشفافية والتركيز التام على احتياجات المتعاملين

-الأداء: لا يمكن هناك تميز بدون قياس الأداء المقارنة التطور وكدليل لحسن اتباع إستراتيجية المنظمة ومن خلاله يتم إقفال فجوات الأداء (zairi,2003:2)

ويرى (المدهون،2014: 25) أن أهم العوامل الرئيسية التميز الأداء المؤسسي تكمن في العناصر التالية:

- 1 - ممارسات القيادة: وهي تتضمن توجيه أعمال المؤسسة ومتابعة تقويم النتائج
- 2 - إدراك احتياجات المتعاملين: ويركز على تعرف القيادة والعاملين لاحتياجات المتعاملين
- 3 - ممارسات العاملين، وتتضمن ممارستهم لتحسين والإبداع في ضوء احتياجات المتعاملين
- 4 - الثقافة التنظيمية: وهي محصلة العلاقات بين الم العاملين والتي تدعم القيادة على مواصلة التميز.

4- منهجية الدراسة

4-1 منهج الدراسة: في ضوء أهداف الدراسة وتساؤلاتها فقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي وذلك من خلال:

1. الأسلوب النظري: من خلال ما اتيح للباحث من الأدبيات والمراجع والرسائل العلمية المختلفة التي تطرقت لموضوع الدراسة الحالية، في محاولة لإثراء الإطار النظري للدراسة وبما يمهد أيضاً لتكوين صورة واضحة عن الجانب النظري للدراسة الحالية.
2. أسلوب المسح الميداني: مسح مجتمع الدراسة بقصد الاختبار وتحديد من سيتعامل مع أداة الدراسة (الاستبان) والذي صمم لغايات الدراسة.
- 4-2 مجتمع الدراسة: يتكون مجتمع الدراسة من جميع العاملين في جامعة الناصر، والبالغ عددهم (110) موظف وموظفة.
- 4-3 عينة الدراسة: حيث وحجم مجتمع الدراسة صغير نسبياً فقد قام الباحثان بعمل مسح شامل لمجتمع الدراسة، وبلغت عدد الاستبيانات غير المستردة (8) استبيانات بنسبة (7%)، وبلغ عدد الاستبيانات

المستردة عدد (102) استبيان ولم يتم استبعاد أي من الاستبيانات المستردة نظرا لاستفائها جميع الشروط المطلوبة للإجابة بنسبة (93%) تقريبا، وهي نسبة مرتفعة ومناسبة لإجراء المعالجات الإحصائية عليها.

4-4 أداة الدراسة: اعتمدت الدراسة على الاستبيان كأداة رئيسة لجمع البيانات الأولية، حيث تم بناء الاستبيان في ضوء الجانب النظري للدراسة، بالإضافة إلى الاستفادة من الدراسات السابقة ذات العلاقة، بما يضمن تحقيق أهداف الدراسة واختبار فرضياتها، وقد تكون الاستبيان من قسمين، وذلك كما يلي:

القسم الأول: وقد اشتمل على البيانات الشخصية والوظيفية (الجنس، العمر، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة).

القسم الثاني: تضمن فقرات عددها (31) فقرة موزعة كالتالي: فقرات المتغير المستقل للدراسة والمتعلق بالثقافة التنظيمية في جامعة الناصر والبالغ عددها (28) فقرة موزعة على أربعة أبعاد وكل بعد يتكون من (7) فقرات، وفقرات المتغير التابع للدراسة والمتعلق بالأداء المؤسسي في جامعة الناصر والبالغ عددها (15) فقرة.

وقد تم استخدام مقياس (ليكرت) الخماسي لبيان آراء أفراد عينة الدراسة حول العبارات الواردة في الاستبيان، ولإيجاد الأوساط الحسابية لآراء عينة الدراسة، فقد خصصت أوزان ترجيحية تتفق مع إجابات أفراد عينة الدراسة حيث خصص الوزن (5) للحالة موافق بشدة، (4) للحالة موافق، (3) للحالة موافق إلى حد ما، (2) للحالة غير موافق، (1) للحالة غير موافق بشدة.*

4-5 صدق الأداة: وقد تم التأكد من صدق الاستبانة بطريقتين:

أ- صدق المحكمين " الصدق الظاهري " تم عرض الاستبيان على مجموعة من المحكمين تألفت من (5) أساتذة متخصصين، وقد استجاب الباحثان لآراء المحكمين وقاما بإجراء ما يلزم من حذف وتعديل في ضوء المقترحات المقدمة وبذلك خرج الاستبيان في صورته النهائية.

*المتوسط النظري = 3 لمقياس ليكرت الخماسي (1، 2، 3، 4، 5) وهو متوسط معادل لمستوى التطبيق (نسبة مئوية) = $(5 \div 3) \times 100 = 60\%$. وللحصول على مستوى تطبيق 50% المعادل للمتوسط المحايد نستخدم الصيغة الرياضية الآتية: مستوى التطبيق (نسبة مئوية) = (المتوسط الحسابي - 1) $\div 4 \times 100 = 50.0\%$ وهي النسبة المعادلة للمتوسط النظري (المتوسط المحايد). هذه الصيغة ناتجة من التدرج الخماسي (4، 3، 2، 1، 0) وهو ينقص بمقدار واحد صحيح عن مقياس ليكرت الخماسي المذكور أعلاه

ب- صدق الاتساق الداخلي: حيث تم حساب الاتساق الداخلي للاستبانة لمعرفة مدى التجانس الداخلي لأداة الدراسة وذلك من خلال حساب معامل الارتباط (بيرسون) بين درجة كل عبارة من عبارات المحور والدرجة الكلية للمحور الذي تنتمي إليه، هذا من ناحية، ثم قام الباحثان باحتساب معاملات ارتباط بيرسون لحساب معاملات الارتباط بين درجة كل عبارة من عبارات أداة الدراسة ودرجة جميع العبارات التي تضمنتها هذه الأداة.

4-6 ثبات الأداة: وقد تم التحقق من ثبات استبيان الدراسة من خلال معامل ألفا كرونباخ (Cornbach's Alpha) لمعرفة ثبات فقرات الاستبيان ومصداقيتها، فإذا كانت قيمة معامل ألفا أقل من 60% فإن مصداقية قائمة الاستبيان تكون ضعيفة، بينما إذا كانت بين 60% إلى 70% تعتبر المصداقية مقبولة، وإذا كانت قيمة ألفا بين 70% إلى 80% تعتبر أداة الدراسة جيدة، بينما إذا كانت القيمة أكثر من 80% فالمصداقية تكون مرتفعة.

جدول رقم (1) نتائج اختبار كرونباخ (ألفا) لأداة الدراسة

المحور	عدد الفقرات	درجة الثبات Alpha	درجة المصداقية
القيم التنظيمية	7	75.6%	86.9%
المعتقدات التنظيمية	7	88.9%	94.3%
الاعراف التنظيمية	7	75.5%	86.8%
التوقعات التنظيمية	7	71.7%	84.7%
الثقافة التنظيمية	28	86%	92.7%
الأداء المؤسسي	15	83%	91%
جميع فقرات الاستبيان	43	90.5%	95%

يتضح من الجدول رقم (1) أن قيمة معامل الثبات لأداة جمع البيانات بشكل عام كانت بنسبة (90.5%) وهذا يعني أن نسبة الثبات مرتفعة جداً، وكانت نسبة المصداقية لإجابات العينة (95%) وهذا يعني أن درجة مصداقية الإجابات مرتفعة، مما يشير إلى أن نتائج الدراسة قابلة للتعميم على مجتمع الدراسة.

4-7 الأساليب الإحصائية المستخدمة في الدراسة:

لتحقيق أهداف الدراسة وتحليل البيانات التي تم تجميعها، فقد تم استخدام العديد من الأساليب الإحصائية المناسبة باستخدام الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية. (الإصدار 25 Statistical Package for Social Science (SPSS –
5- تحليل النتائج واختبار الفرضيات: سيتم مناقشة الفقرات إجمالاً لكل بعد ثم المناقشة بالتفصيل لكل فقرة من فقرات الدراسة كالتالي:

1-5 مستوى الثقافة التنظيمية والأداء المؤسسي في جامعة الناصر:

جدول (2) نتائج اختبار T لعينة واحدة لمعرفة مستوى الدعم التنظيمي المدرك والابداع الاداري

الرقم	المجال	الترتيب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية	t	df	مستوى الدلالة sig
1	القيم التنظيمية	الثاني	3.97	0.54	%74	مرتفع	18.017	101	0.000
2	المعتقدات التنظيمية	الأول	4.31	0.59	%83	مرتفع	22.291	101	0.000
3	الاعراف التنظيمية	الثالث	3.75	0.54	%69	مرتفع	13.887	101	0.000
4	التوقعات التنظيمية	الرابع	3.53	0.52	%63	مرتفع	10.229	101	0.000
	الثقافة التنظيمية		3.89	0.38	%72	مرتفع	23.484	101	0.000
	الأداء المؤسسي		3.89	0.46	%72	مرتفع	19.448	101	0.000

يتضح من الجدول رقم (2) أن مستوى تطبيق الثقافة التنظيمية كان عالياً، فقد كان المتوسط الحسابي للثقافة التنظيمية (3.89) وهو أعلى من المتوسط النظري ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.38) وبنسبة (72%)، وهذا يدل على أن عينة الدراسة توافق على أن مستوى الثقافة التنظيمية في جامعة الناصر مرتفع، كذلك يتضح من الجدول (2) أن مستوى الثقافة التنظيمية لجميع أبعادها تتراوح بين (83%) و(63%) وإن جميع الأبعاد حصلت على متوسط حسابي أعلى من المتوسط

النظري ودالة إحصائياً، كما أن أعلى مستوى لأبعاد الثقافة التنظيمية كان في بعد المعتقدات التنظيمية بمتوسط حسابي (4.31)، ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.59) ونسبة (83%)، كما يتضح من الجدول (2) أن أقل مستوى لأبعاد الثقافة التنظيمية كان في بعد التوقعات التنظيمية حيث بلغ متوسطه الحسابي (3.53) ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.52) ونسبة (63%).

ولمعرفة مستوى ابعاد الثقافة التنظيمية والأداء المؤسسي في جامعة الناصر على مستوى كل فقرة من فقرات أبعاد المتغير المستقل والتابع سيتم تفصيلها على النحو التالي:

5-2 آراء عينة الدراسة حول بعد القيم التنظيمية في جامعة الناصر:

جدول (4) نتائج الاستبيان الخاصة ببعد القيم التنظيمية

الرقم	المجال	الترتيب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية
8	يوجد قناعات مشتركة لدى العاملين بأهمية المشاركة في عملية اتخاذ القرارات	الثالث	4.00	0.92	75%	مرتفع
9	هناك معتقدات لدى العاملين بأن الرضا الوظيفي يساهم في إنجاز المهام والواجبات بالجودة والكفاءة المطلوبة	الأول	4.10	0.80	77%	مرتفع
10	هناك أفكار مشتركة لدى العاملين ترغب بأن يتيح نظام الاتصال الإداري المتبع حرية أكبر في تبادل الأفكار بين المستويات الإدارية المختلفة.	الرابع	3.97	0.87	74%	مرتفع
11	يتوفر لدى العاملين الاعتقاد بأهمية تطوير علاقات العمل بين الأقسام والدوائر المختلفة لتجسيد روح التعاون والتكامل	السابع	3.87	0.84	72%	مرتفع
12	تهتم الإدارة بتعريفك بالمشاكل التي تواجهها المؤسسة وتشجعك على	الخامس	3.89	0.82	72%	مرتفع

					تنمية مداخل جديدة للتعامل معها بطريقة ابتكارية	
مرتفع	76%	0.81	4.04	الثاني	تمتلك المهارات والقدرات اللازمة التي تؤهلك لإنجاز مهام وظيفتك ذاتيا بدون الحاجة الى توضيح او استفسار من الإدارة العليا	13
مرتفع	72%	0.88	3.89	السادس	يتم ربط الحوافز والمزايا على أساس ما يتعلمه العامل من المهارات الضرورية والنافعة لعملة	14
مرتفع	74%	0.54	3.97	القيم التنظيمية		
			الدلالة عند	Tقيمة	اختبار T لعينة واحدة عند الوسط الافتراضي	
			0.05	18.017		
			0.000			

يتضح من الجدول رقم (4) أن مستوى القيم التنظيمية مرتفع، حيث بلغ المتوسط الحسابي لجميع الفقرات (3.97) ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.88) وبنسبة (54%) فهذا يعني أن العينة توافق على تحقق بعد القيم التنظيمية في جامعة الناصر.

- حيث احتلت الفقرة رقم (9) المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.10) وأهمية نسبية (77%).
 - وحلت الفقرة رقم (11) في المرتبة السابعة والأخيرة بمتوسط (3.87) وأهمية نسبية (72%).
- 3-5 آراء عينة الدراسة حول بعد المعتقدات التنظيمية في جامعة الناصر:

الجدول رقم (3) نتائج الاستبيان الخاصة ببعد المعتقدات التنظيمية

الرقم	المجال	الترتيب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية
1	تنظر إدارة الجامعة إلى العنصر البشري بأنه من أهم الموارد المتاحة في الجامعة	الأول	4.49	0.77	87%	مرتفع

مرتفع	85%	0.76	4.40	الثاني	يوجد حرية في عملية تقديم الأفكار الجديدة التي تسعى إلى تطوير إجراءات ونظم العمل.	2
مرتفع	83%	0.74	4.33	الثالث	يتوفر لدي العاملين المهارة والقدرة الكافية على التكيف مع المتغيرات والتطورات الحديثة.	3
مرتفع	82%	0.75	4.29	الرابع	يقوم العاملون بأداء المهام والواجبات دون إشراف، حيث يتوفر لديهم القدرة على تحمل المسؤولية.	4
مرتفع	82%	0.80	4.28	الخامس	هناك اهتمام من قبل العاملين بأهمية عامل الوقت لإتجاز المهام والواجبات في الفترة الزمنية المحددة	5
مرتفع	78%	0.80	4.14	السابع	يلتزم العاملون بالجامعة في مواعيد العمل الرسمية، حسب النظام الإداري المعتمد	6
مرتفع	81%	0.74	4.23	السادس	تهتم إدارة الجامعة بنشر شعارات ورموز وصور توضح قيمها ورسالتها.	7
مرتفع	83%	0.59	4.31	المعتقدات التنظيمية		
		الدلالة عند 0.05	T قيمة	اختبار T لعينة واحدة عند الوسط الافتراضي		
		0.000	22.291			

يتضح من الجدول رقم (3) أن مستوى تطبيق المعتقدات التنظيمية مرتفع، حيث بلغ المتوسط الحسابي لجميع الفقرات (4.31) وهو أكبر من المتوسط النظري ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.59) وبنسبة (83%)، وهذا يعني أن العينة توافق على تحقق بعد المعتقدات التنظيمية في جامعة الناصر.

- حيث احتلت الفقرة رقم (1) المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.49) ونسبة (87%)
- وحلت الفقرة رقم (6) في المرتبة السابعة والأخيرة بمتوسط (4.14) وأهمية نسبية (78%).

4-5 آراء عينة الدراسة حول بعد الاعراف التنظيمية في جامعة الناصر

جدول (5) نتائج الاستبيان الخاصة ببعده الاعراف التنظيمية

الرقم	المجال	الترتيب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية
15	هناك فهم ودراية لدى العاملين بطبيعة الأنظمة والقوانين واللوائح المعمول بها في الجامعة.	الأول	3.94	0.84	74%	مرتفع
16	الأعراف السائدة بين العاملين تسعى الى التكيف مع التطورات المستحدثة في بيئة العمل	الثالث	3.87	0.88	72%	مرتفع
17	يلتزم العاملين الأكثر خبرة وتجربة بمتابعة وارشاد زملائهم الأقل خبرة والاشراف على تأهيلهم	الثاني	3.90	0.90	73%	مرتفع
18	المعايير السائدة بين العاملين تساعد على تهيئة مناخ يشجع على الأبداع والابتكار	الرابع	3.74	0.88	68%	مرتفع
19	يلتزم العاملين بمعايير تشجع على التحدي والمخاطرة وفتح آفاق جديدة امام أساليب انجاز العمل	السادس	3.62	0.77	65%	مرتفع
20	تلتزم الإدارة بتحفيز العاملين المبدعين والتميزين بالحوافز المادية والمعنوية	السابع	3.50	0.92	63%	مرتفع
21	يهتم المدراء بتبسيط وتسهيل إجراءات العمل الإداري	الخامس	3.65	0.77	66%	مرتفع

مرتفع	69%	0.54	3.75	الاعراف التنظيمية	
			الدلالة عند 0.05	T قيمة	اختبار T لعينة واحدة عند الوسط الافتراضي
			.000	13.887	

ينضح من الجدول رقم (5) أن مستوى الاعراف التنظيمية مرتفع، حيث بلغ المتوسط الحسابي لجميع الفقرات (3.75) ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.54) ونسبة (69%) وهذا يعني أن العينة توافق على تحقق الاعراف التنظيمية في جامعة الناصر.

- حيث احتلت الفقرة رقم (15) المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.94) وأهمية نسبية (74%).
- وحلت الفقرة رقم (20) في المرتبة السابعة والأخيرة بمتوسط (3.50) وأهمية نسبية (63%).

5-5 آراء عينة الدراسة حول بعد التوقعات التنظيمية في جامعة الناصر

جدول (6) نتائج الاستبيان الخاصة ببعد التوقعات التنظيمية

الرقم	المجال	الترتيب ب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية
22	أتوقع بأن إدارة الجامعة تأخذ في الاعتبار الجهود التي يبذلها الموظف الكفاء والمميز، والذي يحافظ على مكانة الجامعة وسمعتها	الأول	3.64	0.91	66%	مرتفع
23	تتجه إدارة الجامعة لتوسيع مشاركة العاملون في عملية اتخاذ القرارات الإدارية	الثاني	3.61	0.82	65%	مرتفع
24	توفر الجامعة الأمان الوظيفي للفرد طالما أنه ملتزم بالنظم والقوانين واللوائح الداخلية للجامعة.	الثالث	3.57	0.87	64%	مرتفع
25	يتوقع الرؤساء بأن يقوم العامل بكافة مهامه وواجباته طالما أنه يحصل على كافة حقوقه	الرابع	3.55	0.87	64%	مرتفع

الوظيفية						
متوسط	59%	0.81	3.34	السابع	تسعى إدارة الجامعة دوماً لتلبية ما يتوقعه العامل من الجامعة من علاوات وحوافز ومكافآت	26
مرتفع	62%	0.86	3.46	السادس	يقوم العاملون ببذل الجهود اللازمة من أجل تحقيق الإنجازات التي تتوقعها الجامعة من الموظف.	27
مرتفع	63%	0.82	3.52	الخامس	العاملون قادرين من خلال تفويضهم بالصلاحيات الإدارية على الاستجابة السريعة لمهامهم دون أخذ تعليمات	28
مرتفع	63%	0.52	3.53	التوقعات التنظيمية		
		الدلالة عند 0.05	قيمة T	اختبار T لعينة واحدة عند الوسط الافتراضي		
			10.2 29			

يتضح من الجدول رقم (6) أن مستوى ببعده التوقعات التنظيمية مرتفع حيث بلغ المتوسط الحسابي لجميع الفقرات (3.53) ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.52) ونسبة (63%)، وهذا يعني أن العينة توافق على تحقق بعد التوقعات التنظيمية في جامعة الناصر.

- حيث احتلت الفقرة رقم (22) المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.64) وأهمية نسبية (66%).
- وحلت الفقرة رقم (26) في المرتبة السابعة والأخيرة بمتوسط (3.34) وأهمية نسبية (59%).
- 9-5 آراء عينة الدراسة حول الأداء المؤسسي في جامعة الناصر:

جدول (7) نتائج الاستبيان الخاصة بمتغير الأداء المؤسسي

الرقم	المجال	الترتيب	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية	الدلالة اللفظية
29	هناك تحسين مستمر في جودة الخدمة	الأول	4.28	0.78	82%	مرتفع

					المقدمة من الجامعة	
مرتفع	%82	0.75	4.27	الثاني	هناك زيادة مستمرة في إنتاجية الجامعة ناتجة عن تحسين أداء العاملين ومن ثم أداء الجامعة ككل	30
مرتفع	%81	0.80	4.24	الثالث	يقدم العاملون دائماً مقترحات لتطوير العمل وتحديثه	31
مرتفع	%81	0.78	4.23	الرابع	يلاحظ الشعور بالأمانة والثقة في التعامل من قبل الطلاب تجاه الجامعة	32
مرتفع	%73	0.81	3.93	السادس	هناك اهتمام كبير من الطلاب بتقديم مقترحات لتطوير خدمات الجامعة	33
مرتفع	%72	0.80	3.88	السابع	هناك انخفاض مستمر في معدل شكاوى الطلاب من جودة الخدمات المقدمة	34
مرتفع	%72	0.88	3.87	الثامن	هناك زيادة في ولاء الطلاب للجامعة مقارنة بالجامعات المنافسة	35
مرتفع	%75	0.85	4.01	الخامس	تسعى الجامعة للحفاظ على طلابها الحاليين وكسب طلاب جدد	36
مرتفع	%71	0.93	3.83	التاسع	تحسين العلاقات بين العاملين في الجامعة ورفع روحهم المعنوية والمادية.	37
مرتفع	%71	0.92	3.82	العاشر	يوجد تزايد الشعور بالتماسك والانتماء للفريق والولاء للجامعة لدى العاملين	38
مرتفع	%68	0.83	3.72	الحادي عشر	يتم باستمرار تدريب العاملين للتعامل مع متطلبات تكنولوجيا المعلومات.	39

مرتفع	64%	0.88	3.57	الثالث عشر	تتم تنمية مهارات العاملين من خلال إشراكهم في تطوير أساليب وإجراءات العمل في الجامعة	40
مرتفع	63%	0.90	3.52	الخامس عشر	اتبعت الجامعة سياسات جديدة في مجال الاختيار والتعيين والترقيات والتدريب وغيرها	41
مرتفع	64%	0.84	3.55	الرابع عشر	تشجع الجامعة وتدعم إبداع العمليات والنشاطات التي تؤديها الإدارات والأقسام داخل الجامعة	42
مرتفع	66%	0.97	3.64	الثاني عشر	تمتلك الجامعة جهاز كفاء للبحث والتطوير لتحديد حاجات ورغبات الطلاب وما يفوق تلك الاحتياجات والرغبات	43
مرتفع	72%	0.46	3.89	الأداء المؤسسي		
			الدلالة عند 0.05	قيمة T	اختبار T لعينة واحدة عند الوسط الافتراضي	
			.000	19.448		

يتضح من الجدول (7) أن مستوى الأداء المؤسسي في جامعة الناصر (مرتفع)، فقد كان المتوسط الحسابي للأداء المؤسسي (3.89) ودال إحصائياً وبانحراف معياري (0.46) وبنسبة (72%)، وهذا يدل على أن عينة الدراسة توافق على أن مستوى الأداء المؤسسي في جامعة الناصر مرتفع، كذلك يتضح من الجدول (7) أن مستوى الأداء المؤسسي لجميع الفقرات يتراوح بين (82%) و(63%) وأن جميع الأبعاد حصلت على متوسط حسابي مرتفع.

- حيث احتلت الفقرة رقم (29) المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.28) وأهمية نسبية (82%).
- حلت الفقرة رقم (41) في المرتبة الخامسة عشر والأخيرة بمتوسط (3.52) وأهمية نسبية (63%)

6- اختبار الفرضيات

1-6 اختبار الفرضية الرئيسية الأولى للدراسة:

الثقافة التنظيمية لدى جامعة الناصر ضعيفة

جدول (8) نتائج اختبار الانحدار الخطي لمعرفة أثر الثقافة التنظيمية على الابداع الاداري

95% Confidence Interval of the Difference		مستوى الدلالة sig	T	الانحراف المعياري	المتوسط	المجال
Lower	Lower					
0.96	0.81	0.000	23.48 4	0.38	3.89	الثقافة التنظيمية

كما يتضح من الجدول (8) أن مستوى الثقافة التنظيمية في جامعة الناصر مرتفعة، فقد بلغ المتوسط الحسابي (3.89) ودال إحصائياً، وانحراف معياري (0.38)، وهذا يعني أن عينة الدراسة ترى إن مستوى الثقافة التنظيمية في جامعة الناصر مرتفعة، وهذا يعني رفض الفرضية الرئيسية الأولى وقبول الفرضية البديلة والتي تنص على:
الثقافة التنظيمية لدى جامعة الناصر قوية

2-6 الفرضية الرئيسية الثانية:

الأداء المؤسسي لدى جامعة الناصر دون المستوى المطلوب

جدول (9) نتائج اختبار الانحدار الخطي لمعرفة أثر الثقافة التنظيمية على الابداع الاداري

95% Confidence Interval of the Difference		مستوى الدلالة sig	T	الانحراف المعياري	المتوسط	المجال
Lower	Lower					
0.98	0.80	0.000	19.44 8	0.46	3.89	الأداء المؤسسي

كما يتضح من الجدول (9) أن مستوى الأداء المؤسسي في جامعة الناصر مرتفع، فقد بلغ المتوسط الحسابي (3.89) ودال إحصائياً، وانحراف معياري (0.46)، وهذا يعني أن عينة الدراسة ترى إن مستوى الأداء المؤسسي في جامعة الناصر مرتفع، وهذا يعني رفض الفرضية الرئيسية الثانية وقبول الفرضية البديلة والتي تنص على

الأداء المؤسسي لدى جامعة الناصر متميز

6-3 اختبار الفرضية الرئيسية الثالثة للدراسة:

أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر:

جدول (10) نتائج اختبار الانحدار الخطي لمعرفة أثر الثقافة التنظيمية على الابداع الاداري

نوع العلاقة	قيمة اختبار F		معامل التحديد R ²	معامل الارتباط R	اختبار T		المعاملات B	المتغيرات
	مستوى المعنوية Sig	القيمة			مستوى المعنوية Sig	القيمة		
قوية جدا	0.000	78.515	0.440	0.663	0.000	8.861	0.804	الثقافة التنظيمية

بحسب متوسط إجابات المبحوثين للمتغير المستقل (الثقافة التنظيمية) ومتوسط إجابات المبحوثين للمتغير التابع (الأداء المؤسسي) يتضح من الجدول رقم (10) وجود علاقة ذات دلالة إحصائية طردية وموجبة، وبمستوى قوي إذ بلغت قيمة العلاقة الارتباطية بينهما (0.663) كما يفسر قيمة المعلمة (B) أنه إذا حدث تغير (تحسن) في الثقافة التنظيمية بنسبة (100%) فإن ذلك سيؤدي إلى تغير (تحسن) في الأداء المؤسسي بنسبة (80.4%) ويوضح معامل التحديد (R²) أن التباين في الأداء المؤسسي يفسره التغير في الثقافة التنظيمية بنسبة (44%) كما يشير اختبار (F) عن الدلالة الإحصائية لاستقرار النموذج وقبوله في تفسير الأثر بين الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي وتعكس درجة استقرار نموذج الدراسة، الأمر الذي يؤدي إلى رفض الفرضية الرئيسية الأولى بصورتها العدمية وقبول الفرضية البديلة والتي تنص على: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر. وسيتم مناقشة الفرضيات الفرعية كما يلي:

6-3-1 اختبار الفرضية الفرعية الأولى للدراسة: لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للقيم التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.

جدول (11) نتائج اختبار الانحدار الخطي لقياس أثر للقيم التنظيمية على الأداء المؤسسي في

جامعة الناصر

نوع	قيمة اختبار F	معامل	معامل	اختبار T	المعاملات	المتغيرات
-----	---------------	-------	-------	----------	-----------	-----------

العلاقة	مستوى المعنوية Sig	القيمة	التحديد R ²	الارتباط R	مستوى المعنوية Sig	القيمة	B	
قوية	0.000	47.668	0.323	0.568	0.000	6.904	0.443	القيم التنظيمية

بحسب متوسط إجابات المبحوثين للمتغير المستقل (للقيم التنظيمية) ومتوسط إجابات المبحوثين للمتغير التابع (الأداء المؤسسي) يتضح من الجدول رقم (11) وجود علاقة ذات دلالة إحصائية طردية وموجبة وبمستوى قوي إذ بلغت قيمة العلاقة الارتباطية بينهما (0.568) كما يفسر قيمة المعلمة (B) أنه إذا حدث تغير (تحسن) في للقيم التنظيمية بنسبة (100%) فإن ذلك سيؤدي إلى تغير (تحسن) في الأداء المؤسسي بنسبة (44.3%) ويوضح معامل التحديد (R²) أن التباين في الأداء المؤسسي يفسره التغير في القيم التنظيمية بنسبة (56.8%) كما يشير اختبار (F) عن الدلالة الإحصائية لاستقرار النموذج وقبوله في تفسير الأثر بين القيم التنظيمية والابداع الاداري وتعكس درجة استقرار نموذج الدراسة الأمر الذي يؤدي إلى رفض الفرضية الفرعية الأولى بصورتها العدمية وقبول الفرضية البديلة والتي تقول: يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للقيم التنظيمية على الابداع الاداري في جامعة الناصر.

6-3-2 نتائج اختبار الفرضية الفرعية الثانية للدراسة:

لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لتطبيق المعتقدات التنظيمية على الابداع الاداري في جامعة الناصر.

جدول (12) نتائج اختبار الانحدار الخطي لقياس أثر المعتقدات التنظيمية على الابداع الاداري

نوع العلاقة	قيمة اختبار F		معامل التحديد R ²	معامل الارتباط R	اختبار T		المعاملات B	المتغيرات
	مستوى المعنوية Sig	القيمة			مستوى المعنوية Sig	القيمة		
قوية	0.000	22.195	0.182	0.426	0.000	4.711	0.364	المعتقدات التنظيمية

بحسب متوسط إجابات المبحوثين للمتغير المستقل (المعتقدات التنظيمية) ومتوسط إجابات المبحوثين للمتغير التابع (الابداع الاداري) يتضح من الجدول رقم (12) وجود علاقة ذات دلالة إحصائية طردية وموجبة وبمستوى قوي إذ بلغت قيمة العلاقة الارتباطية بينهما (0.426) كما يفسر قيمة المعلمة (B) أنه

إذا حدث تغير (تحسن) في بعد المعتقدات التنظيمية بنسبة (100%) فإن ذلك سيؤدي إلى تغير (تحسن) في الابداع الاداري بنسبة (36%) ويوضح معامل التحديد (R^2) أن التباين في الابداع الاداري يفسره التغير في المعتقدات التنظيمية بنسبة (42.6%) كما يشير اختبار (F) عن الدلالة الإحصائية لاستقرار النموذج وقبوله في تفسير الأثر بين المعتقدات التنظيمية والأداء المؤسسي وتعكس درجة استقرار نموذج الدراسة الأمر الذي يؤدي إلى رفض الفرضية الفرعية الثانية بصورتها العدمية وقبول الفرضية البديلة والتي تقول:

يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للمعتقدات التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.

6-3-3- نتائج اختبار الفرضية الفرعية الثالثة للدراسة:

لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للأعراف التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.
جدول (13) نتائج اختبار الانحدار الخطي لقياس أثر الأعراف التنظيمية على الأداء المؤسسي

نوع العلاقة	قيمة اختبار F		معامل التحديد R^2	معامل الارتباط R	اختبار T		المعاملات B	المتغيرات
	مستوى المعنوية Sig	القيمة			مستوى المعنوية Sig	القيمة		
قوية جدا	0.000	42.427	0.298	0.546	0.000	6.514	0.466	الأعراف التنظيمية

بحسب متوسط إجابات المبحوثين حسب مبدأ (الأعراف التنظيمية) ومتوسط إجابات المبحوثين للمتغير التابع (الأداء المؤسسي)، يتضح من الجدول رقم (13) وجود علاقة ذات دلالة إحصائية طردية وموجبة وبمستوى قوي، إذ بلغت قيمة العلاقة الارتباطية بينهما (0.546) كما يفسر قيمة المعلمة (B) أنه إذا حدث تغير (تحسن) في بعد الأعراف التنظيمية بنسبة (100%) فإن ذلك سيؤدي إلى تغير (تحسن) في الأداء المؤسسي بنسبة (46.6%) ويوضح معامل التحديد (R^2) إن التباين في الأداء المؤسسي يفسره التغير في بعد الأعراف التنظيمية بنسبة (54.6%) كما يشير اختبار (F) عن الدلالة الإحصائية لاستقرار النموذج وقبوله في تفسير الأثر بين الأعراف التنظيمية والأداء المؤسسي وتعكس درجة استقرار نموذج الدراسة الأمر الذي يؤدي إلى رفض الفرضية الفرعية الثالثة بصورتها العدمية وقبول الفرضية البديلة والتي تقول :

يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للأعراف التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.

6-3-4 نتائج اختبار الفرضية الفرعية الرابعة للدراسة:

لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للتوقعات التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.

جدول (14) نتائج اختبار الانحدار الخطي لقياس أثر لتوقعات التنظيمية على الأداء المؤسسي

نوع العلاقة	قيمة اختبار F		معامل التحديد R ²	معامل الارتباط R	اختبار T		المعاملات B	المتغيرات
	مستوى المعنوية Sig	القيمة			مستوى المعنوية Sig	القيمة		
قوية جدا	0.004	8.830	0.081	0.285	0.004	2.971	0.253	التوقعات التنظيمية

بحسب متوسط إجابات المبحوثين حسب (التوقعات التنظيمية)، ومتوسط إجابات المبحوثين للمتغير التابع

(الأداء المؤسسي)، ينضح من الجدول رقم (14) وجود علاقة ذات دلالة إحصائية طردية وموجبة

وبمستوى قوي إذ بلغت قيمة العلاقة الارتباطية بينهما (0.285) كما يفسر قيمة المعلمة (B) إنه إذا حدث

تغير (تحسن) في بعد التوقعات التنظيمية بنسبة (100%) فإن ذلك سيؤدي إلى تغير (تحسن) في الأداء

المؤسسي بنسبة (25.3%) وبوضح معامل التحديد (R²) أن التباين في الأداء المؤسسي يفسره التغير في

التوقعات التنظيمية بنسبة (8.1%) كما يشير اختبار (F) عن الدلالة الإحصائية لاستقرار النموذج وقبوله

في تفسير الأثر بين التوقعات التنظيمية والأداء المؤسسي وتعكس درجة استقرار نموذج الدراسة الأمر

الذي يؤدي إلى رفض الفرضية الفرعية الرابعة بصورتها العدمية وقبول الفرضية البديلة والتي تقول :

يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للتوقعات التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر.

مما سبق ينضح صحة ثبات الفرضية الرئيسية الأولى وكذلك الفرضيات الفرعية من فرضيات

الدراسة، يوجد أثر ذو دلالة إحصائية للثقافة التنظيمية وجميع أبعادها الفرعية على الأداء المؤسسي

في جامعة الناصر.

نتائج اختبار الفرضية الرئيسية الرابعة: لقد نصت الفرضية الرئيسية الثانية على:

" لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في إجابات عينة الدراسة حول أثر للثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي لدى العاملين في جامعة الناصر، تعزى للمتغيرات الديموغرافية والتنظيمية: (الجنس، العمر، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، المستوى الوظيفي)".

4-6-1 نتائج اختبارات الفروق في إجابات عينة الدراسة حسب متغير الجنس:

جدول (15) نتائج اختبار تحليل التباين الثنائي لمعرفة مدى وجود فروق حسب متغير الجنس

T-Test		أنثى			ذكر			المحور
مستوى الدلالة s	قيمة t	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	
0.982	-0.022	0.37	3.89	24	0.39	3.89	78	الثقافة التنظيمية
0.683	0.412	0.49	3.86	24	0.46	3.90	78	الأداء المؤسسي

4-6-2 نتائج اختبارات الفروق في إجابات عينة الدراسة حسب متغير العمر

الجدول (16) نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لمعرفة مدى وجود فروق حسب متغير العمر

One-Way ANOVA		أكثر من 50 سنة			من 30-50 سنة			أقل من 30 سنة			المحور
مستوى الدلالة s	اختبار F	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	
0.668	0.405	0.38	3.85	17	0.40	3.91	74	0.29	3.81	11	الثقافة التنظيمية
0.710	0.344	0.57	3.81	17	0.45	3.90	74	0.38	3.93	11	الأداء المؤسسي

3-4-6- نتائج اختبارات الفروق في إجابات عينة الدراسة حسب متغير المؤهل العلمي

الجدول (17) نتائج اختبار تحليل التباين الاحادي حسب متغير المؤهل العلمي

One-Way ANOVA		دراسات عليا		جامعي		دبلوم		ثانوية فافل		المحور
مستوى الاختبار F	الدلالة s	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	
0.461	0.867	0.37	3.91	0.39	3.90	0.53	3.59	0.40	3.77	الثقافة التنظيمية
0.995	0.025	0.46	3.90	0.49	3.88	0.19	3.87	0.45	3.91	الأداء المؤسسي

4-4-6- نتائج اختبارات الفروق في إجابات عينة الدراسة حسب متغير سنوات الخبرة

الجدول رقم (18) نتائج اختبار تحليل التباين الاحادي حسب متغير سنوات الخبرة

One-Way ANOVA		أكثر من 10 سنة		من 5-10 سنوات		أقل من 5 سنوات		المحور
مستوى الاختبار F	الدلالة s	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	
0.362	1.026	0.42	3.91	0.35	3.92	0.38	3.79	الثقافة التنظيمية
0.987	0.013	0.54	3.90	0.45	3.89	0.39	3.88	الأداء المؤسسي

ينتضح من الجداول السابقة عدم وجود فروق ذات دلالة في كل من أثر الدعم التنظيمي على الأداء المؤسسي حسب المتغيرات الديموغرافية ، حيث أن قيمة F غير دالة في جميع الأبعاد، وهذا يعني عدم

وجود فروق جوهرية في آراء العينة يُعزى للمتغيرات الديموغرافية ، وهذا يعني قبول الفرضية الرئيسية الثانية، التي تنص على: " لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في إجابات عينة الدراسة حول أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر تعزى للمتغيرات الديموغرافية والتنظيمية: (الجنس، العمر، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة) ".

1-7- الاستنتاجات: يمكن توضيح أهم وأبرز استنتاجات الدراسة من خلال النقاط التالية:

1. أظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة وأثر طردي وبمستوى قوي للثقافة التنظيمية وكفاءة أبعادها المختلفة على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر وهذه نتيجة منطقيه كون الثقافة التنظيمية من اهم العوامل الفكرية التي تؤثر على الأداء المؤسسي المتميز .

2. وجود مستوى مرتفع للثقافة التنظيمية بكفاءة أبعادها في جامعة الناصر وكان ترتيبهم كالتالي (المعتقدات التنظيمية - القيم التنظيمية - الاعراف التنظيمية - التوقعات التنظيمية) وهذه النتيجة تعكس وجود ثقافة تنظيمية قوية لدى الجامعة وتعتبر نتيجة جيدة كون الجامعة لديها ثقافة تنظيمية قوية تساعدها في تحقيق أداء مؤسسي.

3. كان ترتيب أبعاد الثقافة التنظيمية الأكثر تأثيراً على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر كالتالي (القيم التنظيمية - الاعراف التنظيمية - المعنقات التنظيمية - التوقعات التنظيمية) وربما يبرر ذلك هو القيم الموجودة من اهتمام بمهارات العمل والاعراف السائدة التي تشجع على الابداع والمعتقدات التي تنظر الى العنصر البشري انه اهم الموارد والتوقعات بالأمان الوظيفي وتأدية الاعمال بالشكل المطلوب مما يؤدي الى تحسين الأداء المؤسسي ولهذا يجب التركيز على هذه الابعاد لمزيد من الأداء المؤسسي المتميز .

4. مستوى القيم التنظيمية في جامعة الناصر مرتفع بكفاءة فقراته ويوضح ذلك القيم السائدة بتمية المهارات واهمية الرضا الوظيفي لإنجاز الاعمال والقناعات المشتركة بضرورة مشاركة العاملين في اتخاذ القرار ويجب الاهتمام به كونه كان الأكثر تأثيراً على الأداء المؤسسي.

5. مستوى المعنقات التنظيمية في جامعة الناصر مرتفع بكفاءة فقراته وكان الأكثر مستوى لأبعاد الثقافة التنظيمية حيث تنظر الجامعة للعنصر البشري انه أهم موارد

الجامعة وهناك حرية في تقديم الأفكار الجديدة وتحتاج الجامعة الى ابراز تلك المعتقدات عن طريق نشر شعارات ورموز وصور توضح قيمها ورسالتها وتهتم بالجانب الإعلامي والدعائي.

6. مستوى الاعراف التنظيمية في جامعة الناصر مرتفع بكافة فقراته وذلك أن هناك فهم ودراية لدى العاملين بطبيعة الأنظمة والقوانين واللوائح المعمول بها في الجامعة كما ان العاملين الأكثر خبرة وتجربة يلتزمون بمتابعة وارشاد زملائهم الأقل خبرة والاشراف على تأهيلهم ويحتاج العاملين المتميزين الى تحفيزهم بالحوافز المادية والمعنوية.

7. مستوى التوقعات التنظيمية في جامعة الناصر مرتفع حيث تتجه إدارة الجامعة لتوسيع مشاركة العاملون في عملية اتخاذ القرار ويأخذ في الاعتبار الجهود التي يبذلها الموظف الكفاء والمميز وضرورة الاهتمام من إدارة الجامعة بتلبية ما يتوقعه العامل من الجامعة من علاوات وحوافز ومكافآت

8. كافة فقرات الاستبيان الخاصة بالأداء المؤسسي كانت مرتفعة، وهذه النتيجة إجمالاً تعكس وجود أداء مؤسسي متميز لدى جامعة الناصر حيث هناك تحسين مستمر في جودة الخدمة المقدمة من الجامعة هناك زيادة مستمرة في إنتاجية الجامعة ناتجة عن تحسين أداء العاملين ومن ثم أداء الجامعة ككل وتحتاج الجامعة لمزيداً من اشراك العاملين في تطوير أساليب واجراءات العمل في الجامعة وتشجيع ابداع العاملين والادارات والاقسام والاهتمام بالتدريب.

9. تسعى الجامعة للحفاظ على طلابها الحاليين وكسب طلاب جدد وهناك زيادة في ولاء الطلاب للجامعة مقارنة بالجامعات المنافسة يلاحظ الشعور بالأمانة والثقة في التعامل من قبل الطلاب تجاه الجامعة وهذا يعكس حرص الجامعة على الاهتمام بالطالب كونه عماد العملية التعليمية.

10. اوضحت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في إجابات عينة الدراسة حول أثر الثقافة التنظيمية على الأداء المؤسسي في جامعة الناصر تعزى للمتغيرات الديموغرافية والتنظيمية، مما يعكس تجانس كبير بين الموظفين ورؤيتهم الموحدة

والمتمفق عليها حول الثقافة التنظيمية وأبعادها المختلفة والأداء المؤسسي وإنجاز الاعمال.

7-2- التوصيات: من خلال النتائج التي توصلت إليها الدراسة واستنتاجاتها يمكن للباحث أن يلخص أهم التوصيات التي توصي بها من خلال هذه الدراسة بالتالي:

1. من المفيد لجامعة الناصر بذل جهود أكبر للوصول إلى الريادة في مجال التعليم الأكاديمي وذلك من خلال الاهتمام بصورة أكبر بالثقافة التنظيمية وأبعادها المختلفة، وذلك لتأثيرها في تحسين الأداء المؤسسي، واستثمار النتائج العالية في مستوى تطبيق الثقافة التنظيمية الأداء المؤسسي في الجامعة لتحقيق الريادة.
2. يجب على الجامعة الاهتمام بالثقافة التنظيمية لأثره الكبير على الأداء المؤسسي وتحسين العمل بشكل عام والاهتمام بكافة ابعادها وتوليها الاهتمام لتعزيز الثقافة التنظيمية القوية.
3. يجب توليه الثقافة التنظيمية الاهتمام اللازم وتعزيز كافة ابعادها المختلفة والاهتمام بالأبعاد بحسب تأثيرها واهما هو القيم التنظيمية والذي وان كان الأول في التأثير على الأداء المؤسسي الا انه كان في المستوى الثاني في التطبيق.
4. أن تولي قيادة الجامعة اهتمام أكبر بالقيم التنظيمية وتعزيز القيم السائدة بتنمية المهارات واهمية الرضا الوظيفي لإنجاز الاعمال، كونه من الابعاد التي لها تأثيراً على الأداء المؤسسي والاهتمام بتطوير علاقات العمل بين الأقسام والدوائر المختلفة لتجسيد روح التعاون والتكامل وربط الحوافز والمزايا على أساس ما يتعلمه العامل من المهارات الضرورية والنافعة لعملة.
5. تعزيز وتطوير نظرة الجامعة للعنصر البشري انه أهم موارد الجامعة والحرية في تقديم الأفكار الجديدة وتعزيز مستوى المعتقدات التنظيمية بذلك ولكن تحتاج الجامعة الى ابراز تلك المعتقدات عن طريق نشر شعارات ورموز وصور توضح قيمها ورسالتها وأن تهتم بالجانب الإعلامي والدعائي.
6. تطوير فهم ودراية لدى العاملين بطبيعة الأنظمة والقوانين واللوائح المعمول بها في الجامعة كما ان العاملين الأكثر خبرة وتجربة يلتزمون بمتابعة وارشاد زملائهم الأقل خبرة والاشراف على

- تأهيلهم وذلك عبر تعزيز الاعراف التنظيمية وتحتاج الجامعة الى تشجيع وتحفيز العاملين المتميزين بالحوافز المادية والمعنوية.
7. ضرورة الاهتمام من إدارة الجامعة بتلبية ما يتوقعه العاملين من الجامعة من علاوات وحوافز ومكافآت والأخذ في الاعتبار الجهود التي يبذلها الموظف الكفاء والمميز وتعزيز التوقعات التنظيمية بذلك.
8. وتحتاج الجامعة لمزيداً من اشراك العاملين في تطوير أساليب وإجراءات العمل في الجامعة وتشجيع ابداع العاملين والادارات والاقسام والاهتمام بالتدريب كونه يساعد في الأداء المؤسسي المتميز.
9. تعزيز وتطوير الاهتمام بالطالب وتنمية مداركة وتحصيله العلمي والمهارات وعقد ورش العمل والندوات بشكل منفرد او بالشراكة مع الجامعات الأخرى والجهات ذات العلاقة لخدمة الطالب وتحسين تحصيله العلمي واكتسابه المهارات اللازمة حيث تكون جامعة الناصر الرائدة والسبابة لأداء مؤسسي متميز يخدم الطالب ويقدم خدمه للمجتمع والوطن.
10. الاهتمام والاحتفاظ بتجانس العاملين الكبير والذي يعكس ثقافته تنظيمية قوية كبير وتفاهم ورؤية موحده لكثير من القضايا والذي يضمن تسيير الاعمال في الجامعة ببسر ونجاح كبير وقد دورات تدريبية وورش عمل بشكل كوري ليضمن استمرار وفهم الثقافة التنظيمية للجامعة وتعزيزها واكتسابها للعاملين الجدد.

المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1- الحاج، فيصل، وآخرون، 2009، دليل المقاييس النوعية والمؤشرات الكمية لضمان الجودة والاعتماد للجامعات العربية أعضاء الاتحاد، اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة: القاهرة
- 2- الدجني، اياد علي. 2011. دور التخطيط الاستراتيجي في جودة الأداء المؤسسي" دراسة وصفية تحليلية في الجامعات النظامية الفلسطينية، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، سوريا

- 3- الدوري، زكريا ، 2007 ، الإدارة الاستراتيجية مفاهيم وعمليات وحالات دراسية ، دار اليازوري العلمية للنشر: الأردن
- 4- السويدي، محمد ،1999. مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته ط 1 المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر
- 5- الشيخ، سوسن، 1995. أبعاد الثقافة التنظيمية في الفقه الإداري الإسلامي"، المجلة العلمية لكلية التجارة، المجلد ، العدد ، 1
- 6- العدلوني، محمد ، 2002 ، العمل المؤسسي ، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان
- 7- العميان ،محمود،2002. السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال. دار وائل للنشر، عمان،الأردن
- 8- المدهون ، محمد عطا،2014.عمليات إدارة المعرفة وعلاقتها بتميز الأداء المؤسسي ، رساله ماجستير، اكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا، غزة، فلسطين
- 9- المدهون، موسى، الجزراوي إبراهيم،1995. تحليل السلوك التنظيمي: سيكولوجيًا وإداريًا . للعاملين والجمهور. الطبعة الأولى،المركز العربي للخدمات الطلابية، عمان،الأردن.
- 10- المرسي، جمال الدين محمد و آخرون،2002. "التفكير الاستراتيجي والإدارة الإستراتيجية". الدار الجامعية ، الإسكندرية ، مصر
- 11- الهواري ، سيد،2003 . الإدارة : الأصول والأسس العلمية للقرن ال 21 . مكتبة عين شمس، القاهرة،مصر.
- 12- الوقفي،علي عوض، 2004، تطوير ثقافة المنظمة لتحسين الأداء المؤسسي في البنوك التجارية الأردنية، أطروحة دكتوراة غير منشورة ،جامعة عمان العربية للدراسات العليا،الأردن
- 13- أوبكر، مصطفى محمود ، "إدارة الموارد البشرية مدخل لتحقيق الميزة التنافسية" ، الدار الجامعية ، الإسكندرية 2008،
- 14- جواد ، شوقي ،2000 . سلوك تنظيمي، دار الحامد للنشر والتوزيع،عمان، الأردن.
- 15- حريم، حسين،2003.إدارة المنظمات منظور كلي، الحامد للنشر والتوزيع،عمان الأردن

- 16- حريم، حسين، 2006. "الثقافة التنظيمية وتأثيرها في بناء المعرفة التنظيمية" دراسة تطبيقية في القطاع المصرفي الأردني"، المجلة الأردنية في إدارة الأعمال، المجلد 2، 2006
- 17- سرطاوي، بشير، 2002. الثقافة التنظيمية الداعمة للتحويل والجودة الشاملة ورسة عمل بنك الأردن
- 18- حبتور، عبدالعزيز صالح، 2004. "الإدارة الإستراتيجية"، إدارة جديدة في عالم متغير"، دار المسيرة للنشر و التوزيع، عمان الاردن
- 19- عبدالله، أمجد محمد، 2013. الثقافة المؤسسية وأثرها على الاداء المؤسسي، دراسة منشوره جامعة التنمية البشرية، العدد 1
- 20- عكاشة، اسعد محمد، 2008. أثر الثقافة التنظيمية على مستوى الأداء الوظيفي " دراسة تطبيقية على شركة الاتصالات" Paltel " في فلسطين، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزه، فلسطين.
- 21- عيساوي، وهيبه، 2012. أثر الثقافة التنظيمية على الرضا الوظيفي (دراسة حالة فئة الأفراد الشبه طبيين بالمؤسسة الإستشفائية العمومية ترابي بوجمعة ببشار، رسالة ماجستير، جامعة ابوبكر بلقايد، الجزائر
- 22- فليح، كفاح حيدر 2001، محاضرات في مركز التدريب والتطوير في الاماتته العامة لمجلس الوزراء العراقي
- 23- محمد، فيصل وسالم، عبد الرحمن (2004)، الأداء التنظيمي وأبعاد قياسه في الجامعات العربية - مقياس بطاقة الدرجة المتوازنة للأداء ، بحث منشور في ملتقى موازنة البرامج والأداء وآليات تطبيقها في الجامعات العربية ، دمشق .- بتاريخ 25- 27 تموز 2004
- 24- مخيمر، عبدالله ثابت، 2007، تأثير الثقافة التنظيمية على سلوك الموظفين الإداريين، دراسة ميدانية لجامعة صنعاء، قسم العلوم السياية- إدارة عامة، اليمن
- 25- هوبا، م اري، وفريد، جان ، 2006 ، تقويم مركزية المتعلم في الكليات الجامعية - تحويل بؤرة التركيز من التعليم إلى التعلم، ترجمة بحبوح، مها، الطبعة العربية الأولى، مكتبة العبيكان : الرياض، السعودية
- المراجع باللغة الانجليزية:

- 1- Ahmed, Mashal,. The Impact of Organizational Culture on Organizational Performance: A Case Study of Telecom Sector, Global Journal of Management and Business Research: Administration and Management Volume 14 Issue 3 Version 1.0 Year 2014
- 2- Gavric ,Gordana, Sormaz Goran, Ilic Djordje. THE IMPACT OF ORGANIZATIONAL CULTURE ON THE ULTIMATE PERFORMANCE OF A COMPANY, Faculty of Business Economics and Entrepreneurship International Review (2016–No.3–4)
- 3- Ng'ang'a, Muya James, The Impact of Organisational Culture on Performance of Educational Institutions, International Journal of Business and Social Science Vol. 3 No. 8 [Special Issue – April 2012.
- 4- Nikpour, Amin. The impact of organizational culture on organizational performance: The mediating role of employee's organizational commitment., International Journal of Organizational Leadership 6(2017) 65–72.
- 5- Peters,T,J,&Waterman,H(2004).In Search of Excellence,second edition,London:Profile Bookes
- 6- Peterson, W,and Gijsberse, and Willks, M, 2003, ,An Organization for Agricultural Research Organizations, isnar
- 7- Zairi,Mohamed(2003).The 4Ps: of Organizational Excellence,publishing TQM college,Dubai:e–TQM College.