الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية

مجلة

روافد

للبحوث والدراسات

دورية دولية علمية محكّمة
يصدرها مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية
جامعة غرداية _ الجزائر

العدد التجريبي
رمضان 1437هـ / جوان 2016 م

ردمد:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية

مجلة

روافد

للبحوث والدراسات

دورية دولية علمية محكّمة
يصدرها مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية
جامعة غرداية ـ الجزائر

العدد التجريبي
رمضان 1437هـ / جوان 2016 م

توجه جميع المراسلات إلى:

مدير المجلة : أ.د. بوسليم صالح ، مدير مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية

على البريد الإلكتروني: Rawafid@yahoo.Fr

أو **العنوان البريدي** التالي:

جامعة غرداية ص ب 455 طريق المطار - النوميرات- بنورة ولاية غرداية 47000

الإيداع القانوني رقم :

ردمد : .....

تنبيه

ما ينشر في المجلة إنما هو يعبر عن رأي صاحب المقال

و لا يلزم أن يكون معبرا بالضرورة عن رأيها

مجلة روافد للبحوث والدراسات

مجلة دولية علمية محكمة نصف سنوية، تعنى بالدراسات الاجتماعية والإنسانية والحضارة الإسلامية.

تصدر عن مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ و الحضارة الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

تنشر البحوث و الدراسات باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية.

مدير المجلة الشرفي : الأستاذ الدكتور : دادة موسى بلخير مدير جامعة غرداية

مدير المجلة : أ.د. بوسليم صالح ، مدير المخبر

رئيس هيئة التحرير: د. أولاد سعيد أحمد

مساعد رئيس هيئة التحرير: د. عمـــر مونه

أعضاء هيئة التحرير:

أ.د. بحاز إبراهيم — أ. بوعروة بكير

د. كيحول بوزيد — أ. ملاخ عبد الجليل

د. جعفر عبد القادر — أ. قروي مصطفى

د. قرليفة حميد.

أمانة المجلة : محمد لمين سويلم

الهيئة العلمية والاستشارية

من الجزائر:

أ.د عبد الحميد حاجيات جامعة تلمسان
أ.د عمار بن خروف جامعة البويرة
أ.د السعيد فكرة جامعة باتنة
أ.د محمد الأمين بلغيث جامعة الجزائر01
أ.د باجو مصطفى جامعة غرداية
أ.د عبد الله قلي المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة
أ.د مجاود محمد جامعة سيدي بلعباس
أ.د مبخوت بودواية جامعة تلمسان
أ.د عبد العزيز خواجة جامعة غرداية
أ.د دباغ محمد جامعة أدرار
أ.د الشايب قدادرة جامعة قالمة
أ.د ميلود سفاري جامعة سطيف02

أ.د. العربي بن الشيخ جامعة باتنة
أ.د محمد حوتيه جامعة أدرار
أ.د بوسليم صالح جامعة غرداية
د. بن الطاهر التجاني جامعة الأغواط
د. مصطفى وينتن جامعة غرداية
د.مونة عمر جامعة غرداية
د. الزين محمد جامعة سيدي بلعباس
د. أرفيس باحمد جامعة غرداية
د.ة. أولاد حيمودة جمعة جامعة غرداية
د. مصيطفى محمد السعيد جامعة غرداية
د. قدوري يوسف جامعة غرداية
د. بقادير عبد الرحمان جامعة غرداية

من خارج الجزائر :

أ.د عبد المجيد القدوري جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء المغرب
أ.د ليلى مزيان جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء المغرب
أ.د جوسلين الدخلية مدرسة الدراسات العليا للدراسات الاجتماعية باريس
دومينيك فاليريان مدرسة الدراسات العليا للدراسات الاجتماعية باريس

أ.د فيل يب بوتري / جامعة السربون باريس فرنسا
أ.د سلفاتوري بونو / جامعة بيروجيا ايطاليا
محمد رزوق/ جا. الحسن الثاني الدار البيضاء المغرب
أ.د. حليمة بوكروشة / الجامعة الإسلامية ماليزيا
أ.د.سعد الدين منصور / الجامعة الإسلامية ماليزيا

منصر عدنان / جامعة سوسة تونس
علي حسين الشطشاط / جامعة بنغازي- ليبيا
عائشة محمود عبد / جامعة عين شمس -مصر
محمد أمين/جا. سيدي محمد بن عبدالله المغرب
حمودى ولد حمادي/جامعة نواكشوط موريتانيا

قواعد النشر وشروطه

أ- القواعد العامة:

- الالتزام بالقواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.
- يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة و أن لا يقل عن 10 صفحات من مقاس:A4.
- الالتزام بالدقة العلمية والاستقصاء مع سلامة اللغة .
- كتابة العناوين الرئيسية بخط عريض.
- يجب أن يتضمّن المقال ملخصين يعبران عن محتوى المقال: الأول بلغة المقال والثاني مترجم إلى إحدى اللغتين (الإنجليزية أو الفرنسية).
- الالتزام بإرسال السيرة الذاتية المختصرة.
- يجب أن لا يكون البحث قد سبق نشره.
- تخضع كل البحوث والدراسات إلى التحكيم السري من قبل محكّمين مختصين.
- للمجلة الحق في طلب إدخال التعديلات المناسبة بناء على تقارير المحكمين.
- يمنح الباحث- حسب الإمكانات المتاحة- ثلاث نسخ من المجلة التي نشر بها بحثه.
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة لا تردُّ إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

ب- القواعد التقنية :

1-كتابة النص :

- يكتب نص المقال ببرنامج وورد(**Word**)، بخط :(Traditionnel Arabic) رقم 18 ، والهوامش برقم : 14. واللغة الأجنبية بخط : **Times New Roman** برقم : 14. والهوامش برقم : 12.
- تخصص الصفحة الأولى من المقال لكتابة المعلومات الأساسية (عنوان البحث ، اسم الباحث أو الباحثين ، الدرجة العلمية ، اسم المؤسسة التي يعمل بها)، إضافة إلى ملخص البحث مع ترجمته .
- إذا تضمن المقال جداول أو أشكالا فيجب أن توضع في مكانها المناسب مع ترقيمها .
- يرجى تجنب استخدام برامج أخرى في المقال كبرنامج :Excel. في الجداول وغيرها.

2- الهوامش:

- يجب أن تكون الإحالات آلية تهمش أسفل الصفحة.
- تسجل الإحالات عند أول ذكرها كما يلي : رقم الإحالة ، المؤلِّف ، عنوان الكتاب ، المحقّق ، دار النشر ، مكان النشر ، تاريخ النشر ، الجزء ، الصفحة .
- إذا كانت الإحالة إلى مقال منشور في دورية تسجل كما يلي :

رقم الإحالة، المؤلِف، عنوان المقال، اسم المجلة، البلد، العدد، السنة، الصفحة.

- في حال تكرار المصدر أو المرجع يكتفى بـ : المؤلِّف، مرجع سابق، الصفحة.

تنبيه: للمجلة أن تطلب من صاحب المقال إعادة الالتزام بالمواصفات الفنية المعتمدة.

محتويات العدد

افتتاحية العدد 8
أ.د. بوسليم صالح / مدير المخبر / جامعة غرداية
مفهوم الجمال، ومعاييره، ومقاصده الشرعية من خلال السنة النبوية 11
د. قاسم عمر حاج احمد / شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية
بيان أول نوفمبر 1954 والهوية الإسلامية للثورة التحريرية الجزائرية..... 38
عبد الجليل بن عبد القادر ملاخ / شعبة التاريخ / جامعة غرداية
الحياة الثقافية بمدينة متليلي مطلع القرن العشرين الإمام مسعود بلعور أنموذجا.51
أ.د. محمد عبد الحليم بيشي /قسم العقائد والأديان / جامعة الجزائر1
العدل مقصد الشرع الأعظم وتجليات ذلك في أصول التشريع وقواعده 71
د. عمر مونة/ شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية
من أسرار العدالة الإلهية؛ وليس الذكر كالأنثى 93
د. باحمد بن محمد رفيس / شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية
العدالة في جانب التشريع الجنائي الإسلامي من خلال القصاص 107
د. عبد العالي بوعلام / شعبه العلوم الإسلامية / جامعة غرداية
العدالة التشريعية للزوجين لإبرام عقد الزواج الرسمي وإثباته 129
أ. سيداعمر محمد / قسم الحقوق / جامعة غرداية
العدالة الجنائية الدولية ومدى فعاليتها في حماية حقوق الإنسان 143
أ. رابح نهائلي / قسم الحقوق / جامعة غرداية
مرتكزات التدريس المتميّز 173
د. الزهرة الأسود / جامعة الوادي

افتتاحية العدد

إنه لمن دواعي السرور والاعتزاز أن نعلن عن ميلاد مجلة أكاديمية علمية محكّمة، تعمل على إرساء قواعد وتقاليد ثقافية وعلمية في ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، والارتقاء بها إلى مستوى التحدّيات التي تواجه جامعاتنا من أجل تعزيز دورها الطلائعي في البناء والتنمية.

وبعون الله وتيسيره، فقد أبصر النورَ العددُ التجريبي من مجلة روافد للبحوث والدراسات، الصّادرة عن مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة غرداية، حافلا بموضوعات قيّمة تمس معظم جوانب المعرفة.

إن هذه الثمرة الطيّبة تعكس المجهودات الكبرى المبذولة من قبل الأساتذة الكرام الذين ساهموا بموضوعاتهم وأبحاثهم القيّمة في هذا العدد، وكذا الإشراف على إعداده. ويكون المخبر بإصدار العدد التجريبي من المجلة، قد حقّق مشروعاً طالما راود فريقه لمدّة طويلة.

ونتمنى أن تحظى هذه المجلة بمزيد من الثقة ورضى المهتمين من الأساتذة والطلبة الباحثين، لأننا نريدها أن تكون فضاءً يلتقي فيه المختصّون من داخل الجزائر وخارجها، ولتكون أحد دعائم نشر الأبحاث العلمية الجادّة؛ خدمة للمعرفة العلمية.

نريد أن تكون مجلة روافد للبحوث والدراسات منبراً علمياً نزيهاً، وفضاء خصباً للحوار المعرفي البنّاء، وساحة للسؤال والنقاش العلمي حول قضايا تتعلّق باهتمامات المجلة البحثية؛ بعيدا عن النقاشات التي لا تمت إلى العلم بأيّة صلة.

كما يسعدني أن أدعو كل الأساتذة والطلبة الباحثين، من داخل الوطن وخارجه، للمشاركة في هذا المنبر الذي يعتبر لسان حال مخبر.

إننا نعوّل دائما على ذائقة القارئ في الاستحسان، والاستهجان، والنقد، وأن تحتفظ مجلتنا بالعرض الأمين لنشاط الباحثين.

وأملنا أن يجد كل واحد منّا في صفحاتها طيفا من اهتماماته الفكرية والمعرفية، فتلتذّ بها قراءته، وتتعزّز متعته.

والحمد لله أولا وأخيراً.

مدير المخبر أ.د/ بوسليم صالح

مفهوم الجمال، ومعاييره، ومقاصده الشرعية من خلال السنة النبوية

د. قاسم عمر حاج امحمد
شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

مقدمة:

إنّ الجمال قيمة من القيم الإسلامية التي نطقت بها الآيات في الكتابين المسطور والمنظور كليهما، فالمتأمل في الكتاب الأول يجد تصويرا بديعا لقيمة الجمال في سياقات مختلفة، ومثله في السنة النبوية المبينة لما جاء فيه مجملا.

ولا يخفى على كل منصف أن قضية الجمال وجدت نفسها بتوازنها وبهائها المميز لها في رحاب المنهج الإسلامي بوسطيته المعهودة وتقديره المتوازن لكافة الأمور ومارس الجمال في ظل دوحة الإسلام دورا ملموسا سواء في العقيدة أوفي الجانب النفسي أوفي الأحكام الفقهية ليظهر في المنهج الإسلامي بثوب قشيب أهم سماته الطهارة والنقاء التي لم يعهدها في أي حضارة أخرى.

وأحاول في هذا البحث بيان مفهوم الجمال وصفاته وخصائصه وعلاقته بالجانب التشريعي والإيماني من خلال السنة النبوية، وفق الخطة الآتية:

المطلب الأول: مفهوم الجمال، وموارده في السنة النبوية.

أولا: مفهوم الجمال لغة واصطلاحا.

ثانيا: موارد الجمال في السنة النبوية.

المطلب الثاني: المعايير المحددة للجمال من خلال السنة.

أولا: شمائل النبي ﷺ وأوصافه.

ثانيا: المعيار الشرعي.

ثالثا: المعيار العقدي.

المطلب الثالث: مقاصد التجمّل والجمال وغاياتها الشرعية.

أولا: تحقيق مقاصد الشريعة (حفظ الدين، حفظ العرض).

ثانيا: إظهار نعمة الله تعالى.

ثالثا: الترغيب في الإسلام وفي التكاليف الشرعية.

خاتمة.

المطلب الأول: مفهوم الجمال، وموارده في السّنّة النبوية.

أولاً: مفهوم الجمال.

المفهوم اللغوي:

قال سيبويه: الجَمَالُ رقة الحسن، والأصل "جَمَالَةٌ" بالهاء، مثل صبح صباحة، لكنهم حذفوا الهاء تخفيفا لكثرة الاستعمال، وتَجَمَّلَ تَجَمُّلاً بمعنى تزين وتحسّن.[1]

وقال الراغب: الجمال الحسن الكثير، وهو ضربان، أحدهما يختص بالإنسان في نفسه وفعله، الثاني ما يصل منه لغيره.[2]

المفهوم الاصطلاحي.

لم يتفق العلماء والكتاب -في حدود اطلاعي- على تعريف محدد للجمال يميزه عن غيره، وإنما اكتفوا بوصفه وبيان خصائصه باعتباره مرادفا لمعنى الحسن والبهاء، وأنقل هنا ما قاله أبو حامد الغزالي في الإحياء في بيان حقيقة الجمال ومميزاته، حيث قال: "كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن

---

1 - الفيومي، **أحمد بن محمد بن علي المقري**، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؟، المكتبة العلمية، بيروت: 110/1.

2 - المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، 1410 هـ: 251/1.

له، فاذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر.

فالفرس الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتيسر كر وفر عليه، والخط الحسن كل ما جمع كل ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها".[1]

وبما أن تحديد ما يليق وما لا يليق بالمخلوقات أمر تتفاوت في إدراكه وتقديره العقول والنفوس، فإنه بالتالي يصعب وضع حد للجمال بصفة عامة يميزه عما سواه.

كما أن ابن القيم أيضا اكتفى عند الحديث عن الجمال بوضع تقسيم ثنائي له، ولم يضع له تعريفا خاصا، وبين علة ذلك فقال: "وهذا فصل في ذكر حقيقة الحسن والجمال ما هي؟، وهذا أمر لا يدرك إلا بالوصف، وقد قيل: إنه تناسب الخلقة واعتدالها واستواؤها، ورب صورة متناسبة الخلقة وليست في الحسن هناك، وقد قيل: الحسن في الوجه والملاحة في العينين، وقيل: الحسن أمر مركب من أشياء وضاءة وصباحة وحسن تشكيل وتخطيط ودموية في البشرة، وقيل: **الحسن معنى لا تناله العبارة ولا يحيط به الوصف**، وإنما للناس منه أوصاف أمكن التعبير عنها".[2]

"اعلم أن الجمال ينقسم قسمين: ظاهر، وباطن، فالجمال الباطن هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة...، وأما الجمال الظاهر

---

1 – الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، الناشر : دار المعرفة، بيروت: 299/4.

2 – الزرعي، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ابن القيم)، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 – 1992: ص 232.

فزينة خص الله بها بعض الصور عن بعض وهي من زيادة الخلق التي قال الله تعالى فيها يزيد في الخلق ما يشاء قالوا هو الصوت الحسن والصورة الحسنة".[1]

ثانيا: موارد الجمال في السنة النبوية.

لم يرد في السنة النبوية أيضا تعريف محدد للجمال بأسانيد صحيحة، إلا أن هناك روايات ضعيفة الإسناد يستفاد منها ذلك، من ذلك ما روي عن عمر بن إبراهيم عن أيوب بن سيار عن محمد بن المنكدر عن جابر قال: جاء العباس بن عبد المطلب إلى النبي ﷺ وعليه ثياب بيض، فلما نظر إليه تبسم، فقال العباس: يا رسول الله، **ما الجمال؟** قال: صواب القول بالحقّ، قال: فما الكمال؟ قال: حسن الفعال بالصدق» .[2]

وفي رواية أخرى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين قال: أقبل العباس بن عبد المطلب وهو أبيض بضٌّ، وعليه حلّة، وله ضفيرتان، فلما رآه رسول الله ﷺ تبسم، فقال له العباس: يا رسول الله، مم ضحكت يا رسول الله، أضحك الله سنك؟، قال: أعجبني جمالك يا عم، فقال العباس: يا رسول الله، **ما الجمال** في الرجل؟ قال: اللسان».[3]

---

1 – المصدر نفسه: ص 221.

2 – البيهقي، علي بن الحسين، **شعب الإيمان**، رقم 4610: 35/7. وقال: تفرد به عمر وليس بالقوي.

3 – النيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم ، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م، رقم 5424: 330/3. قال ابن حجر في تلخيص الحبير: "هو مرسل، وقال ابن طاهر: إسناده مجهول، ورواه العسكري في "أمثاله" من حديث آل بيت العباس عن العباس، وفي إسناده محمد بن زكريا الغلابي؛ وهو ضعيف جدا، ورواه أيضا عن ابن عائشة عن أبيه معضلا، ورواه الخطيب وابن طاهر من حديث ابن المنكدر عن جابر بلفظ: "جمال الرجل فصاحة لسانه"، وفي إسناده أحمد بن الجارود الرقي؛ وهو كذاب، وأخرجه العسكري في "الأمثال" من وجه آخر بلفظ: "إنّ جمال"، فذكره، وفي إسناده عبد الله بن إبراهيم الغفاري؛

وقد ورد لفظ الجمال في السنة النبوية بصيغ وسياقات مختلفة، فهو من صفات الله تعالى، حيث روي عن رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله جميل يحب الجمال».

ويعني الجمال هنا حسن المظهر ونظافة الثوب، إذ ورد قوله هذا في سياق جوابه للصحابي الذي سأله عن اهتمامه بملبسه ونعله، فعن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة، قال: إنّ الله **جميل يحب الجمال**، الكبر بطر الحق وغمط الناس».[1]

كما ورد الجمال بهذا المعنى أيضا أي حسن المظهر، في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها و**لجمالها**، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك».[2]

ومن موارد الجمال حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس اتقوا الله **وأجملوا** في الطلب، فإن نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل ودعوا ما حرم».[3]

ومعنى الإجمال في الطلب بحسب السياق أي الترفق واللين والهدوء والتأدّب في الطلب وعدم الجشع والجزع فيه.

وهو ضعيف"، انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر أبو الفضل، **التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ-1989م: 84/4.

1 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، الناشر: دار الجيل، دار الآفاق، بيروت، دت، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم 91: 93/1.

2 - النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم 1466: 1086/2.

3 - القزويني، محمد بن يزيد أبو عبد الله، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر، بيروت، د ت.كتاب التجارات، باب الاقتصاد في طلب المعيشة، رقم 2144: 725/2. وصححه الألباني.

وبالجمع بين المعنى اللغوي وما ورد في هذه الأحاديث نجد أن الجمال له مرادفات عدة مثل الزينة والبهاء والحسن والرفق، وهي كثيرة الورود في السنة النبوية، ونعتمد عليها في تحديد خصائص الجمال ومعاييره كما سنوضحه في المطالب الآتية.

المطلب الثاني: المعايير المحددة للجمال من خلال السنة.

نجد من خلال تتبع نصوص السنة النبوية في موضوع الجمال ومرادفاته معايير عدة اتخذها الشرع مقياسا للجمال، فهو لا يقتصر على المعيار الظاهري كما يراه ويقدره معظم الناس، ويمكن في هذا الباب تمييز ثلاثة معايير يقاس بها الجمال من خلال السنة النبوية.

المعيار الأول: شمائل النبي ﷺ وأوصافه.

أراد الله عز وجل أن يكون نبيه قدوة وأسوة لأمته في كل شيء، حتى في الأمور الجبلية، وإن لم يكن من الواجب على المكلف اتباعها، وكان من تمام نعمة الله على عبده أن خلقه في أحسن هيئة تسر كل من رآها، وقد تفنن الرواة والشعراء في ذكر محاسن خلقة رسول الله عليه السلام، كما قال فيه حسان بن ثابت:

وأجمل منك لم تر قط عـيني وأفضل منك لم تلد النســاء

خلقت مبرأ من كلّ عيــب كأنك قد خلقت كما تشـاء[1]

حتى أنّ الإنسان ليسرّ عندما يجد في ذاته وجسده شبها برسول الله في جانب من الجوانب، ولذا عددنا أوصافه الخلقية معيارا من معايير الجمال.

فمما ورد في أوصافه عليه السلام عن أنس بن مالك ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ ليس بالطويل البائن، ولا بالقصير، وليس بالأبيض الأمهق، وليس بالآدم، وليس بالجعد القطط، ولا بالسبط، بعثه الله على رأس أربعين سنة، فأقام بمكة

1 - **ديوان حسان بن ثابت**، موقع: www.adab.com، ترقيم المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع.

عشر سنين، وبالمدينة عشر سنين، وتوفاه الله على رأس ستين سنة، وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء».[1]

وأما في سيرته، فقد روي عنه أنه ﷺ كان مهتما جدا بجمال مظهره ونظافة ثوبه، فكل ما لبسه ﷺ فهو جميل لأنه مفطور على الفطرة السليمة التي لا يصدر عنها إلا الحسن والصواب. فعن أبي إسحاق سمع البراء ﷺ يقول: «كان رسول الله ﷺ رجلا مربوعا عريض ما بين المنكبين، كثّ اللحية، تعلوه حمرة، جمته إلى شحمتي أذنيه، لقد رأيته في حلة حمراء ما رأيت أحسن منه».[2]

وعن عائشة قالت: «كنت أطيب النبي ﷺ بأطيب ما يجد، حتى أجد وبيص الطّيب في رأسه ولحيته».[3]

ثانياً: المعيار الشرعي.

ونعني بالمعيار الشرعي ما يعدّ جمالا من الناحية الفقهية، أي في باب الأحكام والحلال والحرام، فكلّ ما ورد الأمر به أو بإباحته للرّجل أو المرأة فهو جميل، وكل ما ورد النهي عنه لهما أو لأحدهما فلقبحه في نظر الشرع ولو ظهر لبعض الناس بخلاف ذلك. والقاعدة الشرعية الكلية في هذا الباب بين الجنسين النّهي عن التّشبّه، فكلّ ما فيه تشبّه الرّجل بالمرأة أو العكس فهو قبيح في نظر الشّرع، بل يعدّ من كبائر الذّنوب ويستوجب اللّعن، فعن ابن عباس ﷺما قال: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال».[4]

---

1 – البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة-بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ-1987م، كتاب اللباس، باب الجعد، رقم 5900: 7/161.

2 – البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب اتخاذ الجمّة، رقم 5232: 8/138.

3 – البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب الطيب في الرأس واللحية، رقم 5921: 7/163.

4 – البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب المتشبهون بالنساء والمتشبهات بالرجال، رقم 5885: 7/159.

ويبين الرسول حدود الزينة بين الرجل والمرأة فيذكر ما يختص بالمرأة دون الرجل، وهما عموما الحرير في الثياب، والذهب في المعادن والأساور، فعن عبد الله بن زرير الغافقي أنه سمع علي بن أبي طالب ﷺ يقول: «إن نبي الله ﷺ أخذ حريرا فجعله في يمينه وأخذ ذهبا فجعله في شماله ثم قال: إن هذين حرام على ذكور أمتي».[1]

يقول د. يوسف القرضاوي في بيان الحكمة من هذا التحريم: "وقد قصد الإسلام بتحريم هذين الأمرين على الرجال هدفا تربويا أخلاقيا نبيلا، فإن الإسلام –وهو دين الجهاد والقوة– يحب أن يصون رجولة الرجل من مظاهر الضعف والتكسر والانحلال، والرجل الذي ميزه الله بتركيب عضوي، غير تركيب المرأة، لا يليق به أن ينافس الغانيات في جرّ الذّيول، والمباهاة بالحلي والحلل".[2]

وأما المرأة فقد حدد الشرع ملامح شكلها الخارجي، وهو عموما الستر الكامل للجسد، والتحذير بالمقابل من التبرج وكشف العورة وما لا يحل، لاسيما الشعر، وفي الصحيح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا».[3]

1- السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، **سنن أبي داود**، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، دت، كتاب اللباس،باب في الحرير للنساء، رقم 4059: 4/89. وقال الألباني: صحيح.

2- القرضاوي، يوسف، **الحلال والحرام في الإسلام**، الناشر: دار الهدى، الجزائر، 2007م: ص 65.

3- النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب اللباس، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، رقم 2128: 3/1680.

والرسول عليه السلام يحرص على بيان أن ذلك الشكل من تسريح الشعر ينافي الذوق السليم والفطرة السوية فيشبهه بأقبح ما يكون من الصور بأنه مثل سنام الجمل في الارتفاع فوق الجسد بما لا يتلاءم وخلقة الإنسان في أحسن تقويم، وإن كان مستساغا مقبولا في جنس الحيوان.

وفي تفاصيل الجمال نجد السنة النبوية تحرم أنواعا من التصرف في الجسد بسبب أنها نوع من الغش والتدليس وإبراز للجسد بغير صورته الحقيقية، فمنع الوصل والوشم وتفليج الأسنان، فعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة».[1]

وفي رواية عن سعيد تبين سبب التحريم، قال: «قدم معاوية المدينة آخر قدمة قدمها، فخطبنا فأخرج كبة من شعر، قال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا غير اليهود، إنّ النبي ﷺ سماه الزور، يعني الواصلة في الشعر».[2]

يقول د يوسف القرضاوي: "وبهذه الأحاديث الصحيحة نعرف الحكم الشرعي فيما يعرف اليوم بجراحات التجميل، التي روجتها حضارة الجسد والشهوات، أعني الحضارة الغربية المعاصرة، فترى المرأة أو الرجل ينفق المئات والآلاف، لكي تعدّل شكل أنفها، أو ثدييها، أو غير ذلك، فكل هذا يدخل فيمن لعن الله ورسوله، لما فيه من تعذيب الإنسان، وتغيير خلقة الله، بغير ضرورة تلجئ لمثل هذا العمل إلا أن يكون الإسراف في العناية بالمظهر، والاهتمام بالصورة لا بالحقيقة، وبالجسد لا بالروح".[3]

وأما ما يختص بالرجل من الزينة المأمور بها فهي إعفاء اللحية، وقد خاض كثير من الناس في هذا الباب، وبعضهم أنكر وجوبها تقليدا لليهود والنصارى وظنا بأن الجمال إنما هو في ذلك الحلق، ورأى في إعفاء اللحية تشويها للوجه، وقد

1- البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، رقم 5932: 165/7.
2- البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، رقم 5938: 165/7.
3- القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**: ص 70.

بين الرسول عليه السلام علة تحريم الحلق بقوله: «خالفوا المشركين، وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب».[1]

يقول د القرضاوي: "وإنما أمر الرسول بمخالفتهم ليربي المسلمين على استقلال الشخصية، والتميز في المعنى والصورة، والمخبر والمظهر، فضلا عما في حلق اللحية من تمرد على الفطرة، وتشبه بالنساء، إذ اللحية من تمام الرجولة، ومن دلائلها المميزة".[2]

وقد ورد في بعض الآثار عن عائشة: "ملائكة السماء يستغفرون لذوائب النساء ولحى الرجال يقولون: سبحان الله الذي زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب".[3]

ومما شدد فيه النبي أيضا النهي عن اتخاذ الزينة وسيلة للشهرة والخيلاء، فعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة».[4]

وكان النبي يحرص على مراقبة لباس صحابته، ويبين أن جمال الرجل إنما يتم بحسن مظهره وعدم مخالفته للشرع، فعن أيمن بن خريم بن فاتك عن أبيه قال: قال النبي ﷺ: «نعم الفتى خريم لو قصّر من شعره ورفع من إزاره. فقال خريم: لا يجاوز شعري أذني ولا إزاري عقبي».[5]

على أن جر الثوب ليس بحد ذاته منهيا عنه بل العلة متعلقة بنية المباهاة، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله

1- البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، رقم 5889: 160/7.

2- القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**: ص 74.

3- رواه الحاكم عن عائشة، وإسناده ضعيف.

4- القزويني، سنن ابن ماجة، كتاب اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب، رقم 3606: 1192/2. وحسنه الألباني.

5- الطبراني، المعجم الأوسط، رقم 3506: 19/4. وقال: لم يرو هذا الحديث عن عبد الملك بن عمير إلا المسعودي تفرد به يونس بن بكير.

إليه يوم القيامة. فقال أبو بكر: إن أحد شقي ثوبي يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه؟، فقال رسول الله ﷺ: إنك لست تصنع ذلك خيلاء».[1]

ومما سبق نجد أن السنة النبوية قد حددت لنا معالم الجمال من الناحية الشرعية، بحيث أن كل مخالفة لها يعد قبحا وتشويها لفطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي تتلخص في أربعة ضوابط:

- ألا يكون في الزينة المتخذة تشبه المرأة بالرجل أو الرجل بالمرأة.
- ألا يكون فيه تشبه بعادات اليهود والنصارى.
- ألا يكون فيه تغطية أو تغيير لأصل خلقة الإنسان إلا ما كان للضرورة المعتبرة شرعا.
- ألا يكون بنية الخيلاء والتباهي على الناس.

ويلحق بهذا المعيار ما تعلق بالفطرة، ونعني به ما يعد جميلا في نظر الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، ذلك أن الناس قد يبدعون صورا من اللباس أو الزينة أو تغيير خلق الله باعتباره جمالا وأناقة في نظرهم، فيبين الرسول عليه السلام أشكال التزين والنظافة المطلوبة في الإنسان، بحيث يعد التخلي عنها تشويها لخلقة الإنسان التي يريدها الله تعالى. فعن عائشة عن رسول الله ﷺ: «عشرة من الفطرة: قصّ الشّارب، وقصّ الأظفار، وغسل البراجم، وإعفاء اللحية، والسّواك، والاستنشاق، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء، قال مصعب: ونسيت العاشرة إلاّ أن تكون المضمضة».[2]

وكتطبيق لذلك نجد الرسول عليه السلام يشدد أحيانا على من لا يأخذ زينته التي ينبغي أن يتخذها لاسيما عند مخالطته للناس، وينكر على من يهمل رعاية

---

1 - البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: لو كنت متخذا خليلا، رقم 3665: 06/5.

2 - النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **سنن النسائي الصّغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م. كتاب الزينة، باب سنن الفطرة، رقم 5040: 126/8. وقال الألباني: حسن.

مظهره، فقد روى عطاء بن يسار: قال : «كان رسول الله ﷺ في المسجد، فدخل رجل ثائرَ الرأْس واللحية ، فأَشار إليه رسول الله ﷺ بيده ، كأنه يأمُرُه بإِصلاحِ شعره ولحيته ، ففعل، ثم رجع ، فقال رسولُ الله ﷺ: أَليس هذا خيرا مِن أَن يأتيَ أحدُكُمْ وهو ثائِرُ الرأس، كأنه شيطان».[1]

ولم يقتصر الأمر عند النبي عليه السلام في الأمر بتزيين الهيئة، بل تعدى ذلك إلى حرصه على جمال الأسماء والألقاب، فالاسم يعبر في الغالب على شخصية الإنسان ويؤثر في سلوكه وتصرفاته. وقد ورد في السنة مواقف عدة غيّر فيها النبي أسماء بعض الصحابة إذ رآها سيئة غير لائقة بهم بأسماء جميلة تحمل معاني الخير والحسن.

فعن سعيد بن المسيب، عن أبيه، عن جده ﷺ، أنّ النبي ﷺ قال له: «ما اسمك ؟ قال: حزن، قال: بل أنت سهل. قال: لا أغير اسما سمانيه أبي، ولم يكن يومئذ أسلم. قال ابن المسيب: فما زالت فينا حزونة».[2]

وعن عائشة ﷺا قالت: «جاءت إلى النبي ﷺ عجوز فقال: من أنت؟، قالت: جثامة المزنية، قال: بل أنت حسانة المزنية».[3]

وعن عائشة ﷺا قالت: «سمع رسول الله ﷺ رجلاً يقال له شهاب، قال: بل أنت هشام».[1]

---

1 – الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، القاهرة، دت، كتاب الشعر، باب إصلاح الشعر، رقم 1702: 949/2.

2 – البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه، رقم 6193: 43/8.

3 – البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، **الآداب**، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ – 1988 م، باب في كرم العهد، رقم 178: 72/1.

وعن بشير بن نهيك، عن بشير مولى رسول الله ﷺ وكان اسمه في الجاهلية: زحمَ بنَ معبد، فهاجر إلى رسول الله ﷺ فقال: «ما اسمُكَ؟، قال: زَحْم، فقال: بل أنتَ بشير».[2]

ثالثاً: المعيار العقدي:

ونعني بالمعيار العقدي أي الجانب الإيماني ومقتضيات الإخلاص والنية الصالحة، فقد ورد عن رسول الله ما يبين أن العبرة ليست بالشكل وإنما بتقوى وورع الإنسان حيث يرفعه إلى درجة أن يكون مستجاب الدعوة مقبولا وجيها عند الله، ولو لم يأبه به الناس، أو احتقروه للونه أو جنسه.

فالإنسان لما لا يكون مسلما مطيعا لله، فهو في نظر الله عز وجل من أحقر المخلوقات كما ورد النص على ذلك في آيات عدة كقول الله تعالى عن الكفار: ﴿اَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمُ إِلاَّ كَالاَنْعَامِ بَلْ هُمُ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان: 44]، ويقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الاِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلاَّ الذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [التين:4-6]. ويصور الله عز وجل الكافر في أقبح منظر فيقول: ﴿اَفَمَنْ يَّمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰٓ أَمَّنْ يَّمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: 22].

قال ابن القيم: "وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته، كما في الحديث الصحيح: إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم، وهذا الجمال الباطن يزين الصورة الظاهرة وإن لم تكن ذات جمال، فتكسوا صاحبها من الجمال والمهابة والحلاوة بحسب ما اكتست روحه من

---

1 – الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ. رقم 2387: 35/3.

2 – السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود ، **سنن أبي داود**، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، دت، كتاب الأدب، باب المشي في النعل بين القبور، رقم 3232: 210/3. وقال الألباني: صحيح.

تلك الصفات فإن المؤمن يعطى مهابة وحلاوة بحسب إيمانه فمن رآه هابه ومن خالطه أحبه وهذا أمر مشهود بالعيان فإنك ترى الرجل الصالح المحسن ذا الأخلاق الجميلة من أحلى الناس صورة وإن كان أسود أو غير جميل ولا سيما إذا رزق حظا من صلاة الليل فإنها تنور الوجه وتحسنه".[1]

ونجد في السّنّة مصداق هذه الآيات، فقد روى عن جابر بن عبد الله قال: «خطبنا رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق خطبة الوداع، فقال: يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلغت؟، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فليبلغ الشاهد الغائب».[2]

ويبين الحديث الآتي في صورة قبيحة منفرة منزلة من يحتقر غيره لنسبه أو لونه، فاعتبره الرسول عليه السلام أشبه بحشرة الجعلان القبيحة، قال: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عَيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْفَخْرَ بِالْآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، النَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ، لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ فَخْرِهِمْ بِآبَائِهِمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ النَّتَنَ بِأَنْفِهَا».[3]

وبالمقابل، نجد النبي عليه السلام يزين صورة الإنسان المسلم الصالح في نظر الناس، ببيان قدرهم ومنزلتهم عند الله، ولذا نجد في السيرة أن من أقرب صحابة رسول الله إلى نفسه وأحبهم عنده كثير من الفقراء والموالي والعبيد، ومن أولئك عبد الله بن مسعود، فقد كان ضعيف البنية، دقيق العظم، حتى تندر به بعض الصحابة، فنهاهم النبي وبين لهم باطن ما يرونه في الظاهر، فعن معاوية بن قرة عن أبيه: «أنّ ابن مسعود كان يجني لهم نخلة فهبّت الريح فكشفت عن ساقيه،

---

1 - روضة المحبين: ص 221.

2 - البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م. رقم 4774: 132/7. وقال: في إسناده بعض من يجهل.

3 - البيهقي، شعب الإيمان، 4763: 125/7.

فضحكوا من دقّة ساقيه، فقال رسول الله ﷺ: أتضحكون من دقة ساقيه؟، والذي نفسي بيده! لهما أثقل في الميزان يوم القيامة من جبل أحد».[1]

ومثال ذلك أيضا ما صدر من عائشة رضي الله عنها من كلام في حق صفية، لقصر قامتها، حيث بين رسول الله لها سوء فعلتها ومدى قبح ذلك القول بمثال بليغ، قالت عائشة: «حكيت لرسول الله ﷺ رجلا، فقال: ما يسرني أني حكيت رجلا، وإن لي كذا وكذا، قلت: إن صفية امرأة، وأشارت إلى أنملة – يعني قصيرة –، فقال: لقد مزحت بكلمة إن مزج بها البحر مزجت».[2]

وقد جاء في بعض الآثار: «إنّ العاقل من أطاع الله وإن كان دميم المنظر حقير الخطر، دني المنزلة، رث الهيئة، وإنّ الجاهل من عصى الله وإن كان جميل المنظر عظيم الخطر شريف المنزلة حسن الهيئة، فصيحا نطوقا، والقردة والخنازير أعقل عند الله ممن عصاه، ولا تغتروا بتعظيم أهل الدنيا إياكم، فإنّهم غدا من الخاسرين».[3]

---

1 – الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، 1404، 1983، رقم 59: 28/19. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني ورجالهم رجال الصحيح غير أم موسى وهي ثقة: 472/9.

2– البيهقي، **شعب الإيمان**، رقم 6721: 301/5.

3– قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: أخرجه داود بن المجبر أحد الضعفاء في كتاب العقل من حديث أبي هريرة وهو في مسند الحارث بن أبي أسامة عن داود: 161/1.

المطلب الثالث: مقاصد التجمّل والجمال وغاياتها الشرعية.

ليس الجمال مطلوبا لذاته في الشريعة الإسلامية، وإنما أمر به الشارع لتحقيق غايات دنيوية وأخروية، يمكن إيجازها في العناصر الآتية:

أوّلاً: تحقيق مقاصد الشريعة. (حفظ الدين، حفظ العرض)

1- حفظ الدين.

شرع الله عز وجل ورسوله أحكاما وسننا غايتها حفظ مقصد الدين ونعني به ما فيه إقامة للشعائر لاسيما الصلاة، ومن تلك السنن ما ورد في التزين والتجمل لها، ترغيبا وتحبيبا للنفوس فيها.

يقول الشاطبي مقررا هذه الحقيقة ومبينا غرض الحديث عن الجمال في القرآن والسنة: "وأما آيات الزينة والجمال والسكر؛ فإنما ذكرت فيها لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها هي المقصود الأول في تلك النعم. وأيضًا فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم له، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: 32]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله جميل يحب الجمال»، «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»".[1]

ويدخل الجمال وما إليه من معاني الزينة في باب التحسينات التي تخدم مقاصد الشارع الضرورية والحاجية، قال الشاطبي: "وأمّا التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان:

ففي العبادات، كإزالة النجاسة -وبالجملة الطهارات كلها-، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات، كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب

1- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م: 325/3.

المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات، كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها. وفي الجنايات، كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين".[1]

ومن أمثلة توجيهات رسول الله في التزين للصلاة ما روي عن ابن عمر ﷺما قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلّى أحدكم فليلبس ثوبيه، فإنّ الله أحقّ من يزيّن له، فإن لم يكن له ثوبان، فليتّزر إذا صلّى، ولا يشتمل أحدكم في صلاته اشتمال اليهود».[2]

وقد بينت السنة أفضل الألوان في إقامة العبادات، وهو اللون الأبيض، فعن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «البسوا هذه الثياب البيض، فإنها أطيب وأطهر، وكفنوا فيها موتاكم».[3]

ومن خصائص اللون الأبيض كما هو مشاهد ما يدخله من طمأنينة في النفس لدى الرائي، فإن الإنسان كلما رؤي بلون أبيض إلاّ دلّ في الظاهر على حسن مخبره واستقامة حاله، كما أنه يحمل صاحبه على توخي الحذر من الوسخ والنجاسة إذ يظهران عليه أكثر من أي لون آخر.

---

1 – المصدر نفسه: 2/23.

2 – السجستاني، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب من قال يتزر به إذا كان ضيقا، رقم 84: 1/242. وصححه الألباني.

3 – القزويني، **سنن ابن ماجة**، كتاب اللباس، باب البياض من الثياب، رقم 3566: 2/1181. وصححه الألباني.

قال ابن عثيمين في بيان هذا المعنى: "الثوب الأبيض خير من غيره من جهة الإضاءة والنور، ومن جهة أنه إذا اتّسخ أدنى اتساخ ظهر فيه، فبادر الإنسان إلى غسله، أمّا الثياب الأخرى فربما تتراكم فيها الأوساخ، والإنسان لا يشعر بها ولا يغسلها، وإذا غسلها فلا يدري هل تنظف أم لا؟، فلهذا قال النبي عليه الصلاة والسلام: «إنها من خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم»، وهو شامل للبس الثياب البيض القمص والأزر والسراويل كلها ينبغي أن تكون من البياض فإنه أفضل".[1]

وقد حرص الرسول عليه السلام على استكمال الزينة الظاهرة والباطنة عند إقامة الصلاة لاسيما في المساجد، فنهى المصلي عن قربها إذا كانت في فمه رائحة قد تؤذي المصلين، فعن أبي النجيب، مولى عبد الله بن سعد، أن أبا سعيد الخدري حدثه أنه ذكر عند رسول الله ﷺ الثوم والبصل. قيل: يا رسول الله، وأشدّ ذلك كله الثوم. أفتحرّمه؟، فقال النبي ﷺ: «كلوه، ومن أكله منكم فلا يقرب هذا المسجد حتى يذهب ريحه منه».[2]

وفي هذا السياق نجد حرص الرسول على جمالية المكان، سواء في الطريق العام أو في الأماكن الخاصة لاسيما دور العبادة، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا فَوَجَدْتُ فِي مَحَاسِنِ أَعْمَالِهَا الْأَذَى يُمَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِئِ أَعْمَالِهَا النُّخَامَةُ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ لَا تُدْفَنُ».[3]

وفي باب الترغيب في عبادة الصوم، يستثير النبي عليه السلام الذوق الجمالي الحسي، فيجعل رائحة فم الصائم التي هي في العادة غير مرغوب فيها بمثابة ريح المسك عند الله، والسامع لهذا الحديث يستعذب ما يصدر من فمه من رائحة هي

---

1 – العثيمين، محمد بن صالح، شرح رياض الصالحين، موقع جامع الحديث النبوي، ترقيم المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع: ص 877.

2 – البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م، رقم 2085: 5/439.

3 – ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، 1461: 4/519.

في الأصل كريهة، ويحمله ذلك على الرغبة في الصوم كلما وجد إليه سبيلا، طمعا في ثواب الله، والحديث رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «كل عمل ابن آدم له، إلاّ الصوم فإنّه لي، وأنا أجزي به، ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك».[1]

يقول السندي في شرح هذا المثل البليغ: "أي صاحبه عند الله بسببه أكثر قبولا ووجاهة وأزيد قربا منه تعالى من صاحب المسك بسبب ريحه عندكم، وهو تعالى أكثر اقبالا عليه بسببه من إقبالكم".[2]

2- حفظ العرض.

وأمّا حفظ العرض، فقد اهتم به الرسول عليه السلام من خلال أمره الأزواج بالزينة والحسن، لاسيما المرأة أمام زوجها، وفي ذلك حفظ له من الافتتان بغيرها والوقوع في مهالك الفاحشة، حتى عد الرسول عليه السلام تزين المرأة وتجملها لزوجها من أعظم خصالها، فعن أبي هريرة قال: «قيل لرسول الله ﷺ: أي النساء خير؟، قال: التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره».[3]

بل شدّد النبي على الزوج الذي يترك الزينة بدعوى التبتل والرهبانية كما هو مشهور في خبر النفر الثلاثة، فعن أبي أمامة ﷺ قال: كانت امرأة عثمان بن مظعون امرأة جميلة عطرة تحب اللباس والهيأة لزوجها، فزارتها عائشة وهي تفلة، قالت: ما حالك هذه؟، قالت: إن نفرا من أصحاب رسول الله ﷺ، منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة، وعثمان بن مظعون، قد تخلوا للعبادة وامتنعوا من النساء

---

1 - البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، رقم 1894: 3/24.

2 - السندي، نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن، **حاشية السندي على النسائي**، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ، 1406-1986: 4/161.

3 - النسائي، **سنن النسائي**، كتاب النكاح، باب أي النساء خير، رقم 3227: 6865. وصححه الألباني.

وأكل اللحم وصاموا النهار وقاموا الليل، فكرهت أن أريه من حالي ما يدعوه إلى ما عندي لما يخلي له. فلما دخل النبي ﷺ أخبرته عائشة، فأخذ رسول الله ﷺ نعله فحملها بالسبابة من إصبعه اليسرى، ثم انطلق سريعا حتى دخل عليهم، فسألهم عن حالهم، قالوا: أردنا الخير، فقال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت بالحنيفية السمحة، ولم أبعث بالرهبانية البدعة، ألا وإن أقواما ابتدعوا الرهبانية فكتبت عليهم فما رعوها حق رعايتها، ألا فكلوا اللحم، وائتوا النساء، وصوموا وأفطروا، وصلوا وناموا، فإني بذلك أمرت».[1]

وقد مر في المطلب الأول حديث: «تنكح المرأة لأربع: لماله ولحسبها ولجمالها»، قال الطيبي معلقا على لفظ الجمال الوارد في الحديث والغرض منه: "قد مرّ أن الداعي إلى النكاح إمّا المال أو الحسب أو الجمال أو الدين، فمن غرضه الجمال فليتحر في النظر إلى ما قصده بأن ينظرها اكتفاء بنفسه أو بأن يبعث من ينعتها له، وهذا معنى الاستطاعة.

ويمكن أن يحمل الداعي على كسر الشهوة وغض البصر عن غير المحارم فحينئذ يكون الجمال مطلوبه، إذ به يتحصل التحصين، والطبع لا يكتفي بالذميمة غالبا، كيف والغالب أنّ حسن الخلق والخلق لا يفترقان، وأن ما روي أن المرأة لا تنكح لجمالها ليس زجرا عن رعاية الجمال بل هو زجر عن النكاح لأجل الجمال المحض مع الفساد في الدين".[2]

---

1 - الطبراني، **المعجم الكبير**، رقم 7715: 170/8، وفي إسناده من يضعف، لكن أصل الحديث في الصحيحين.

2 - القاري، الملا علي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، موقع المشكاة الإسلامية**، ترقيم المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع، 57/10.

ولعله يشير إلى الأثر الوارد في هذا الباب، وهو ما روي عن رسول الله ﷺ: «إيّاكم وخَضراء الدمن! قيل: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء».[1]

قال أبو عبيد: "أراه أراد فساد النسب إذا خيف أن تكون لغير رِشدة وهذا مثل حديثه الآخر: «تخيّروا لِنُطَفكم». وإنما جعلها خضراء الدّمن تشبيها بالشجرة الناضرة في دِمنة البعر، وأصل الدمن ما تدمنه الإبل والغنم من أبعارها وأبوالها، فربما نبت فيها النبات الحسن وأصله في دِمنة، يقول: فمنظرها حَسَن أنيق ومنبتها فاسد".[2]

ثانيا: إظهار نعمة الله تعالى.

من مقاصد التجمّل في الإسلام إظهار أثر نعمة الله على العبد، فقد أمر النبي عليه السلام صاحب النعمة بعدم سترها وذلك من تمام شكرها، لاسيما من كان ذا مال، فعَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَبْصَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيَّ خُلْقَانًا فَقَالَ: «أَلَكَ مَالٌ؟»، قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: «أَنْعِمْ عَلَى نَفْسِكَ كَمَا أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْكَ». وفي رواية: «فَيُرَى أَثَرُ نِعْمَةِ اللهِ عَلَيْكَ».[3]

قال المناوي: "فلا ينبغي لعبد أن يكتم نعمة الله عليه ولا أن يظهر البؤس والحاجة بل يبالغ في التنظف وحسن الهيئة والتّجمّل".[4]

---

1 – قال ابن عدي: تفرد به الواقدي، وذكره أبو عبيد في الغريب، فقال: يروى عن يحيى بن سعيد بن دينار. قال ابن طاهر وابن الصلاح يعد في أفراد الواقدي، وقال الدارقطني: لا يصح من وجه.

2 – الهروي، القاسم بن سلام أبو عبيد، **غريب الحديث**، تحقيق : د. محمد عبد المعيد خان، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1396ه: 99/3.

3 – البيهقي، **الآداب**، رقم 487: 199/1.

4– المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، الناشر: مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثالثة، 1408هـ، 1988م: 110/1.

وفي هذا المعنى أورد البيهقي بسنده عن ابْن الْحَنْظَلِيَّةِ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَنَا يَوْمًا: «إِنَّكُمْ قَادِمُونَ عَلَى إِخْوَانِكُمْ، فَأَصْلِحُوا لِبَاسَكُمْ وَرِحَالَكُمْ حَتَّى تَكُونُوا كَأَنَّكُمْ شَامَةٌ فِي النَّاسِ، فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ وَلَا التَّفَحُّشَ».[1]

وذكر السفاريني فوائد التجمل في الأغنياء، قال: "وفي تجمل الأغنياء عدة فوائد: منها إظهار أثر نعمة الله عليه . ومنها التماس الفقراء مما لديه، ومنها لئلا تدفع الزكاة إليه، ومنها دفع الإساءة ممن يعتدي عليه. إلى غير ذلك من الفوائد، ولكن لا بد من ملاحظة التواضع والانخفاض والاعتراف بالمنة لمن أسدى إليه هذه النعم ، والشكر له سبحانه على ما منحه من الكرم".[2]

ثالثا: الترغيب في الإسلام وفي التكاليف الشرعية.

يستعمل النبي عليه السلام أيضا الذوق الجمالي لدى الإنسان لبيان حكمة الشريعة ومعاني التكاليف الشرعية وفوائدها، ومن ثم تحبيبها في نفس السامع.

ومما ورد في ذلك تشبيهه للصلوات الخمس وما تحدثه من أثر في حياة المسلم، بنهر جار صاف يستحم فيه المرء خمس مرات في اليوم، فإن السامع لذلك ترتسم في ذهنه صورة جميلة نقية عن الصلاة في حياته. قال عليه السلام: «أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء؟، قالوا: لا يبقى من درنه شيء، قال: فذلك مثل الصلوات الخمس، يمحو الله بهن الخطايا».[3]

---

1 – البيهقي، **شعب الإيمان**، رقم 5794: 266/8.

2 – السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم، **غذاء الألباب شرح منظومة الآداب**، تحقيق : محمد عبد العزيز الخالدي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1423 هـ، 2002 م: 205/2.

3 – البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب الصلوات الخمس كفارة، رقم 528: 112/1.

وعن نعيم المجمر قال: رقيت مع أبي هريرة على ظهر المسجد، فتوضأ فقال: إني سمعت النبي ﷺ: «يقول إن أمتي يدعون يوم القيامة غرّا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل».[1]

قال ابن حجر في شرح هذا الشبه: "قوله: غُرّا، بضم المعجمة وتشديد الراء، جمع أغرّ، أي ذو غرّة، وأصل الغرة لمعة بيضاء تكون في جبهة الفرس، ثم استعملت في الجمال والشهرة وطيب الذكر، والمراد بها هنا النور الكائن في وجوه أمة محمد ﷺ".[2]

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ يوما لأصحابه وأنا حاضر: «لو كان لأحدكم هذه السارية لكره أن تجدع، كيف أن يعهد أحدكم فيجدع صلاته التي هي لله، فأتموا صلاتكم، فإن الله لا يقبل إلاّ تامّا».[3]

وعن عبادة بن الصامت: أن رسول الله ﷺ قال: «من توضأ أحسنَ الوضوء ثم قام إلى الصلاة فأتم ركوعها وسجودها والقراءة فيها قالت الصلاة: حفظك الله كما حفظتني، ثم صعد بها إلى السماء ولها ضوء ونور ففتحت لها أبواب السماء حتى يُنتهى بها إلى الله تعالى فتشفع لصاحبها، وإذا لم يتم ركوعها ولا سجودها ولا القراءة فيها قالت الصلاة: ضيعك الله كما ضيعتني، ثم صعد بها إلى السماء وعليها ظلمة فأغلقت دونها أبواب السماء ثم تلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها».[4]

---

1 - البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء، رقم 136: 1/39.

2 - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار المعرفة، بيروت، 1379ه: 1/236.

3 - الطبراني، المعجم الأوسط، رقم 6296: 6/241.

4 - البيهقي، شعب الإيمان، رقم 2871: 4/501. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والبزار بنحوه وفيه الأحوص بن حكيم وثقه ابن المديني والعجلي وضعفه جماعة وبقية رجاله موثقون، انظر: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1412ه: 2/304.

وقد صور النبي عليه السلام نفسه بالنسبة إلى الأنبياء، أو الإسلام بالنسبة لما سبقه من الرسالات تصويرا جماليا، إذ عدّ الأنبياء والرسل قبله بمثابة بناء بهي المنظر مكتمل الأركان، إلا لبنة واحدة تنقصه، وعد نفسه أنه تلك اللبنة التي يكتمل بها جمال البنيان، عن أبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟. قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين».[1]

1 - البخاري، **صحيح البخاري**، باب خاتم النبيين ﷺ، رقم 3535: 4/186.

خاتمة.

يمكن أن نضع في خاتمة هذا البحث النتائج والملاحظات الآتية:

- سبق الإسلام في الاهتمام بالجمال ومظاهره، يظهر ذلك في تضمن أحكامه الأمر به على سبيل الوجوب أو الندب في مختلف أبواب الفقه.
- اهتمام النبي عليه السلام بالجمال، وقد ظهر ذلك في شمائله وسيرته.
- لم يرد في السنة تعريف للجمال، وإنما عبرت عنه الأحاديث بالوصف، وهذا يؤكد ما يراه من كتب في الموضوع بصعوبة وضع حد له، لأنه أمر يتعلق بالذوق الذي يختلف من إنسان لآخر.
- وضعت السنة النبوية معايير للجمال تمثلت في ثلاثة هي: شمائل النبي عليه السلام باعتباره أكمل الناس خلقا وخلقا، الأحكام الشرعية وجوبا أو ندبا أو نهيا، عقيدة الإنسان واستقامة نيته، وهو المعبر عنه بالجمال الباطني.
- بين البحث أن الجمال في الشرع نوعان ظاهري وباطني، وأن الظاهري لا تكون له قيمة إلا إذا اجتمع إليه الجمال الباطني، بخلاف جمال الباطن الذي لا يؤثر فيه غياب جمال الظاهر من حيث الديانة والشرع.
- قصدت السنة النبوية من خلال الأمر بالتجمل إلى تحقيق حكم عظيمة تمثلت في حفظ مقاصد الشرع لاسيما الدين، والعرض، حث المسلم على القيام بالتكاليف الشرعية من خلال تزيين صورتها في نفسه وذهنه، إظهار محاسن الإسلام وفضله على غيره، إظهار نعمة الله تعالى على عباده.
- السنة النبوية طافحة بالنصوص التي يمكن أن تفيدنا بتفاصيل أكثر في موضوع الجمال، وتقدم لنا مداخل عدة له، كما رأينا في هذا البحث، والله أعلم.

وسبحانك اللّٰهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.
والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، القاهرة، دت.

- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة-بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ-1987م.

- البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م.

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، **الآداب**، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

- البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م.

- الزرعي، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ابن القيم)، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 – 1992

- السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، **سنن أبي داود**، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، دت.

- السندي، نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن، **حاشية السندي على النسائي**، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ، 1406-1986.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.

- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

- الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، 1404، 1983.

- العثيمين، **محمد بن صالح بن محمد**، شرح رياض الصالحين، موقع جامع الحديث النبوي، ترقيم المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر أبو الفضل، **التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ-1989م

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، الناشر : دار المعرفة، بيروت، 1379ه.

- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، الناشر : دار المعرفة، بيروت.

- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت.

- القاري، الملا علي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، موقع المشكاة الإسلامية، رقيم المكتبة الشاملة، الإصدار الرابع.

- القرضاوي، يوسف، **الحلال والحرام في الإسلام**، الناشر: دار الهدى، الجزائر، 2007م.

- القزويني، محمد بن يزيد أبو عبد الله، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر، بيروت، د ت.

- المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، 1410 ه.

- المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، الناشر: مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثالثة، 1408هـ - 1988م: 110/1.

- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **سنن النسائي الصّغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، الناشر: دار الجيل، دار الآفاق، بيروت، دت.

- النيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم ، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.

- الهروي، القاسم بن سلام أبو عبيد، **غريب الحديث**، تحقيق : د. محمد عبد المعيد خان، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1396ه.

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1412 هـ.

بيان أول نوفمبر 1954
والهوية الإسلامية للثورة التحريرية الجزائرية

عبد الجليل بن عبد القادر ملاخ
شعبة التاريخ / جامعة غرداية

شهدت الجزائر طيلة الفترة الاستعمارية الفرنسية لها فيما بين (1830-1962) أوضاعا سياسية ودينية واقتصادية واجتماعية متدهورة، وذلك نتيجة للسياسات الرّدعية المختلفة التي طبقتها فرنسا في حق هذا الشعب لطمس هويته (الإسلام والعروبة)، ونهب خيراته، وتفكيك ترابطه الاجتماعي، وتفكيكه سياسيا واستغلال طاقات أبنائه. ورغم أنّ فرنسا قد جمعت بين أسلوبي الترغيب والترهيب لتحقيق أهدافها الإستدمارية في الجزائر فإنّها لم تلقَ القبول كسابقيها من الرومان والوندال الإسبان، فاستمرت مقاومات الجزائريين لها، وتوسعت انتفاضاتهم وثوراتهم ضدها، متخذين من الأسلوب العسكري تارة والسياسي تارة أخرى وسيلة لتحقيق الاستقلال، وكتب القدر أن تكون الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1962م) نقطة النهاية للتواجد الاستعماري الفرنسي في الجزائر، لأنّ هذه الثورة لم تنطلق صدفة وإنّما هي نتاج تراكمات تاريخية وأعمال جبارة قام بها الأجداد على المستوى الديني والسياسي والاجتماعي، والثقافي، ويعتبر العامل الديني الذي حافظت عليه الهيئات الروحية (ممثلة في الزوايا والكتاتيب والمساجد والجمعيات والنوادي الثقافية) من الركائز الهامة التي أسهمت في إنهاء "ليل الاستعمار"(الاستعمار الفرنسي) كما ذكر الصيدلي فرحات عباس. وتعد مسيرة الثورة التحريرية مجالا خصبا للدراسة خاصة الجانب الأيديولوجي منها، على اعتبار أنّ مواثيق الثورة وبياناتها هي المحاور والمواد الخام للدراسة، والتي منها: بيان أول نوفمبر 1954، وثيقة مؤتمر الصومام أوت 1956، وثيقة مؤتمر طرابلس 1961.

من خلال ما سبق نطرح الإشكال الآتي:

- ✓ هل كان للبعد الروحي أثره في الثورة التحريرية الجزائرية أثناء اندلاعها؟
- ✓ فيم تجلّى البعد الإسلامي للثورة من خلال أول بيان لها في الفاتح من نوفمبر 1954م؟

قال الله تعالى: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ(40) » سورة الحج.

قال الرئيس السابق "الشاذلي بن جديد" رحمه الله، في الملتقى الوطني الأول لكتابة تاريخ الثورة أكتوبر 1981: «...إن التاريخ ذاكرة الأمة وضميرها، وإنّ الشعب الذي يتجاهل تاريخه ولا يستلهم أمجاده، هو شعب يفقد شخصيته وأصالته، ويصبح عرضة للاستعمار الفكري وللاستلاب»[1]

تعتبر الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1962) ضد المستدمر الفرنسي من أكبر الثورات التي شهدها القرن العشرين، لما تميزت به من سرعة الانتشار في أوساط الشعب وأغلب الأحزاب والجمعيات الجزائرية من جهة، ولقوة الثورة وتحطيمها لأكذوبة فرنسا التي لا تقهر حتى بتحالف قوات الحلف الأطلسي معها من جهة أخرى، وقد قَلَبت مجازر الثامن ماي 1945 قناعات الكثير من الأحزاب التي كانت ترى في فرنسا بلد الحرية والعدالة، ونموذج الصيدلي فرحات عباس أكبر دليل على ذلك، وفي الوقت نفسه أصبح التفكير جدي لدى الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية ممثلا في حركة انتصار الحريات الديمقراطية (حزب الشعب) لتشكيل فصيل عسكري ظهر تحت اسم "المنظمة الخاصة" (مؤتمر 1947)، وبات

---

1 - قول الرئيس الشاذلي بن جديد نقلا عن: محمد الطاهر فضلاء، التحريف والتزييف في كتاب حياة كفاح، دار البعث، ط1، قسنطينة، الجزائر، 1402هـ/1982م، ص11.

من المقرر أن تفجّر الثورة التحريرية حسب العماد السوري مصطفى طلاس سنة 1950م[1] غير أنّ اكتشاف المنظمة في نفس السنة من قبل السلطات الفرنسية (حادثة تبسة) واعتقال بعض قادتها أدى لتأخرها مدّة أربع سنوات، ولما توسعت حدّة الانقسام داخل حزب حركة إنتصار الحريات الديمقراطية (المصاليين والمركزيين) حاول بعض الوطنيين رأب الصدع من جديد بين المتخاصمَين، ولما باءت محاولاتهم بالفشل، خشي الثوريون من مناضلي المنظمة الخاصة سابقا وهم رأس ثالث للحزب كما ذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله، أن تضيع جهودهم التي بذلوها منذ سنة 1947 من جهة، وتضيع معها آمال الشعب المتعطش للثورة ضد فرنسا من جهة أخرى، فقرر هؤلاء الانفصال عن الطرفين المتنازعين (دعاة القيادة الفردية المصالية، ودعاة القيادة الجماعية للجنة المركزية للحزب) والبحث عن حل ناجع يقضي على تلك الخلافات، فاهتدوا لتأسيس "اللجنة الثورية للوحدة العمل" في 23 مارس 1954[2] وقد عقدت هذه اللجنة اجتماعا تاريخيا عرف بجموعة 22

1 - مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، دار الشورى، ط1، بيروت، لبنان،1402ه/ 1982م، ص9.

2 - تأسست اللجنة الثورية للوحدة والعمل في 23مارس 1954 من طرف السادة محمد بوضياف، ديدوش مراد، العربي بن مهيدي، مصطفى بن بولعيد، رابح بيطاط، في حين ذكر البعض بأنّ الأوائل في التأسيس هم: بوضياف، بن بولعيد، بشير دخلي، رمضان بشبوبة، ثم بحثوا عن شخصيات ثورية لها سمعتها، فقبل البعض بها والانضمام لصفوفها ككريم بلقاسم، ورفض البعض كالأمين دباغين. يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، رويبة، الجزائر، 1996م، ج2/ص114، 115. أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير، (1830-1962)، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1428ه/2007م، ص155. إبراهيم لونيسي، "ظهور جبهة التحرير الوطني وتطوراتها إلى غاية 1956"، مجلة المصادر، العدد 12، المركز الوطني للدراسات في البحث والحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، السداسي الثاني، 2005م، ص133، 134.

يوم الأحد 25 جويلية 1954م[1] وتلاه اجتماع في 10 أكتوبر[2] ثم اجتماع بتاريخ 24 أكتوبر[3] وأثناء هذه المسيرة المحضرة للثورة كان ثقة المجاهدين بالله كبيرة، خاصة أنّ هذه الثورة جاءت نتيجة لتراكمات حضارية وسياسية واقتصادية مختلفة، ونتيجة لظروف وأوضاع داخلية وخارجية مشجعة على قيامها.

I. اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية:

في اجتماع 10 أكتوبر اتفق الستة[4] على تحديد اليوم والساعة التي ستفجر فيها الثورة، ودار نقاش كبير حول اختيار تاريخ إعلانها، وعلى الجملة كانت

---

1 – أعدّ الاجتماع الزبير بوعجاج في منزل المناضل إلياس دريش بحي المدنية (صالومبي سابقا) وسط العاصمة، والحاضرون مع اختلاف بين المراجع هم: الأعضاء المؤسسون: محمد بوضياف، العربي بن مهيدي، مصطفى بن بولعيد، ديدوش مراد، رابح بيطاط، وعن العاصمة حضر: الزبير بوعجاج، عثمان بلوزداد، محمد مرزوقي، وعن البليدة: بوشعايب محمد، سويداني بوجمعة، وعن منطقة وهران: عبد الحفيظ بوصوف، عبد المالك رمضان، عبد القادر العمودي، وعن شمال قسنطية: لخضر بن طوبال، عمار بن عودة، زيروت يوسف، وعن سوق اهراس: باجي مختار، إضافة لـ: رشيد ملاح، مشاطي محمد، حبشي عبد السلام، السعيد بوعلي. ولما حضر عبد الرحمن قاسي عبد الله نائبا عن خليفي عبد القادر المعتذر، رفض ديدوش مراد قبوله، وتكلم مصطفى بن بولعيد نيابة عن كريم بلقاسم وعمر أوعمران الذين غابا وقال بأنّهما موافقان على تنفيذ جميع ما سيتقرر في الاجتماع. للتوسع في سير الاجتماع ونقاشاته انظر: بوعزيز، ثورات الجزائر، 119/2، 120. محمد العربي الزبيري، الثورة الجزائرية في عامها الأول، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1404هـ/1984م، ص118. لونيسي، مقال سابق، ص137-141.

2 – حضره كريم بلقاسم، وبوضياف، رابح بيطاط، مصطفى بن بولعيد، العربي بن مهيدي، ديدوش مراد، وقادهم الزبير بوعجاج إلى منزل خاص، ثم رجع لهم بعد ساعتين. بوعزيز، ثورات الجزائر، 122/2.

3 – حضره القادة الستة لوضع اللمسات الأخيرة لتفجير الثورة في 01 نوفمبر 1954. بوعزيز، ثورات الجزائر، 123/2.

4 – مجموعة الستة هم: محمد بوضياف، العربي بن مهيدي، مصطفى بن بولعيد، ديدوش مراد، رابح بيطاط، كريم بلقاسم.

المقترحات التالية 14، 15، 25، 31 أكتوبر، أو 1، 2 نوفمبر، ثمّ وقع الاتفاق على الفاتح نوفمبر لعدّة اعتبارات سنأتي عليها لاحقا، وقد نقل فتحي الذيب حسب ما بلّغه به أحمد بن بلاّ بتاريخ 22 أكتوبر 1954 بأنّ الثورة كان من المقرر أن تنطلق في الساعة الصفر من صباح 31 أكتوبر، ولكنها تأخرت بيوم، ثم ناقشوا الاسم الذي ستعلن به العمليات واتفقوا على أن تعلن الثورة باسم "جبهة التحرير الوطني" حسب اختيار مصطفى بن بولعيد، بدلا من "جبهة الاستقلال الوطني"، كما كلّفوا محمد بوضياف بأن يحرر المنشور الذي يحدد أسباب، وأهداف، ووسائل الثورة وشروط الانضمام لها، وغيرها من النقاط[1] وقد ذكر المجاهد عمار قليل بأنّ مكتب المغرب العربي بالقاهرة أرسل برقية للجنة الستة يطلبونهم فيها بأن يكون إعلان الثورة في تاريخ 20 أوت 1954 وهو التاريخ المصادف لنفي الملك المغربي محمد الخامس، إلاّ أنّ جواب اللجنة كان رافضا لذلك بحكم أنّ الاستعدادات لم تكتمل بعد[2] ولما تجدد اجتماع لجنة الست بتاريخ 24 أكتوبر في منزل الاسكافي مراد بوكشورة (بحي الرايس حميدو) غرب باب الواد، تمت مراجعة المنشور الذي سيوزع أثناء إعلان الثورة، وأكدوا تاريخ تفجيرها بالفاتح نوفمبر[3]

1 – ذكر عمار قليل بأنّ اللجنة السداسية قد كلفت بوضياف مع ديدوش لصياغة النداء الذي سيعلن مع انطلاق الثورة. فتحي الذيب، عبد الناصر وثورة الجزائر، دار المستقبل العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1984م، ص45. بوعزيز، ثورات الجزائر، 2/122. أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير، (1830–1962)، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م، ص162. عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، دار البعث، قسنطينة، 1412هـ/1991م، ج1/ص182. ج2/ص183.

2 – قليل، ملحمة الجزائر، 2/183.

3 وضعت في هذا الاجتماع اللمسات الأخيرة المعلنة للثورة المباركة، حيث اتفقوا على أن لا يعلم احد بتاريخ التفجير إلاّ قبل 48 ساعة من موعد التفجير، وذلك بإبلاغ رؤساء الأفواج، وأثناء الخروج اتجه الستة إلى مصور في باب الواد واخذوا صورة تذكارية لهم، واتفقوا على أن يلتقوا بعد ثلاثة أشهر لتقييم المرحلة، ثم غادر بوضياف الجزائر متوجها إلى

انطلقت الشرارة الأولى للثورة التحريرية كما كان مخطط لها، وضربت جل المواقع التي حددت سلفا، وذلك يوم الاثنين الفاتح من شهر نوفمبر 1954 الموافق لـ: 06 ربيع الأول 1374هـ وكان للبعد الديني (الإسلامي) بالغ الأثر فيها، فقد فكّر ساسة فرنسا وجنرالاتها ومفكريها كثير في الدوافع القوية وراء قوة الثورة، فوجدوها في عامل الدين الإسلامي، منهم الجنرال الفرنسي ANDRE Beauffre الذي قال بأن الثورة الجزائرية تعتبر نموذجا للحروب الثورية الإسلامية[1] سواء كان ذلك على الأرض من خلال ترديد صيحات "الله أكبر"، أو بسبب اختيار الشهر واليوم، أو حتى في الأهداف التي جسدها بيان أول نوفمبر 1954.

وقد ذكر أبو القاسم سعد الله بأنّ ثورة نوفمبر ليست ثورة بندقية فقط، وإنّما قبل كل شيء كان هناك بعث حضاري ووعي فكري، لهذا نجحت البندقية[2] فهي قد جمعت بين الوعي السياسي، والتمرس العسكري، والدافع الديني.

جنيف ومنها إلى القاهرة باسم مزوّر، وحاملا معه المنشور مكتوب بمداد غير مرئي ليذاع في إذاعة صوت العرب من القاهرة. بوعزيز، ثورات الجزائر، 2/123.

1 – قول ANDRE Beauffre نقلا عن طلاس، الثورة الجزائرية، ص10.

2 – أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996م، ج4/ص14.

II. بيان أول نوفمبر 1954م[1]:

لما حضّر محمد بوضياف البيان طرحت مشكلة كتابة المنشور وسحبه على الآلة، فأخبرهم عمر أوعمران بأنّ لديه الآلة الكاتبة ولكنه لا يحسن تشغيلها، فتعهد ديدوش مراد بأن يستدعي الصحافي القديم محمد العيشاوي، الذي يعرف تشغيلها بحكم تدريبه عليها في باريس، ويتكفل بمهمة الكتابة، وفعلا كان ذلك عندما قام ديدوش مراد بربط محمد العيشاوي بعمر أوعمرن في سوق الجملة للخضر ببلكور، وبدوره أوعمران نقله إلى كريم بلقاسم[2] وهكذا أصبح البيان جاهز للتوزيع صبيحة تفجير الثورة.

في الوقت الذي أُطلقت فيه رصاصة أول نوفمبر المحررة للشعب الجزائري من براثين المستدمر الفرنسي، وزعت جبهة التحرير الوطني (الكتابة العامة) بيان أول نوفمبر على الشعب الجزائري وهو أول نداء لها: "أيها الشعب الجزائري، أيّها المناضلون من أجل القضية الوطنية" وكان يشرح للشعب والمناضلين أسباب الثورة وأهدافها ومبادئها ووسائلها، وأنّ مفجري الثورة هم حركة تجديدية اسمها "جبهة التحرير الوطني"، وقد عدّ هذا البيان وثيقة الثورة ودستورها الأول الذي لم تحد عنه خلال مشوار الثورة[3] وقد لقي البيان تأييد الشعب الجزائري، فقد ذكر العربي الزبيري بأنّ البيان نابع من أعماق صادقة[4] لهذا قبله الشعب، وكما ذكر

---

1 – سنعتمد على مقتطفات من بيان أول نوفمبر على صفحات مختلفة من هذه المداخلة دون التفصيل، وقد اعتمدنا على نسخة صادرة من منشورات المتحف الوطني للمجاهد. كما أننا لن نحلل جميع ما جاء في البيان، ولمن أراد التوسع يمكن الرجوع لـ: جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994م، ص253 وما بعدها. عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الإستقلال، دار طليطلة، ط1، الجزائر، 1429هـ/2009م، ص183-186.

2 – بوعزيز، ثورات الجزائر، 2/122.

3 – بوعزيز، ثورات الجزائر، 2/138.

4 – الزبيري، الثورة الجزائرية في عامها الأول، ص82.

ماوتسي تونغ "إنّ الثورة أسماك، مياهها الجماهير الشعبية"[1] والبيان ركز كثيرا على القاعدة الشعبية.

اعتبر الدكتور يوسف مناصرية البيان بمثابة ميثاق الثورة التحريرية الجزائرية، وقد تمت الدعوة فيه لجميع الشعب الجزائري ليلتف حول ثورته وقيادتها لممثلة في جبهة وجيش التحرير الوطني، كما أنّ النداء كان موجها لجميع فئات المجتمع الجزائري من دون تمييز عرقي أو ديني فهو للمسلمين واليهود والمسيحيين والمستوطنين على السواء[2] واعتبر الباحث عبد الوهاب خليف البيان بمثابة البرنامج السياسي الذي حدد أهداف الثورة الجزائرية وكافة الأساليب الممكنة التي تعتمدها لتحقيق الاستقلال الوطني وبناء الدولة الجزائرية المستقلة في إطار المبادئ الإسلامية[3] وذكر أحسن بومالي بأنّ بيان أول نوفمبر هو نتاج إرادة أمة لها مقوماتها الإسلامية وعروبتها، وأنّ البيان يعتبر المؤسس للدولة الجزائرية.[4] وهكذا نجد أنّ البيان هو في الحقيقة لسان الشعب الجزائري الذي صاغته لجنة الستة على لسان الأمانة (الكتابة) العامة لجبهة التحرير الوطني.

إن المتمعن في نص البيان يجده قد درس الوضع الجزائري، والإقليمي والقاري من جميع الجهات، ومد جسور التواصل مع جميع المؤمنين بالقضية الجزائرية، ونجده لم يغفل حتى مسألة المستوطنين المتواجدين في الجزائر، الذين خيرهم بين البقاء وأخذ الجنسية الجزائرية مع بقاء حرياتهم الأساسية من دون تمييز عرقي أو ديني، أو الانتقال إلى فرنسا والتمتع بحقوق الجنسية والمواطنة الفرنسية، حيث

---

1 – نقلا عن الزبيري، الثورة في عامها الأول، ص103.

2 – يوسف مناصرية، النشاط الصهيوني في الجزائر (1897–1962)، دار البصائر، ط1، الجزائر، 2009م، ص321.

3 – عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الإستقلال، دار طليطلة، ط1، الجزائر، 1429هـ/2009م، ص186.

4 – أحسن بومالي، استراتيجية الثورة في مرحلتها الأولى (1954–1956)، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص33، 35.

جاء في البيان: "جميع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر يكون لهم الاختيار بين جنسيتهم الأصلية ويعتبرون بذلك كأجانب اتجاه القوانين السارية، أو يختارون الجنسية الجزائرية وفي هذه الحالة يعتبرون كجزائريين بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات" كما وضع البيان مصير الجزائر (المستعمرة والمستقلة) على المحك، وبين المرحلتين فتح المجال لفرنسا إن كانت صادقة في حل المسألة الجزائرية فهناك مجال للتفاوض دون المساس بالثوابت، ففي نص البيان: "فقد أعددنا للسلطات الفرنسية وثيقة مشرفة للمناقشة إذا كانت هذه السلطات تحدوها النيّة الطيبة، وتعترف نهائيا للشعوب التي تستعمرها بحقها في تقرير مصيرها بنفسها" خاصة مصير الجزائر المستقلة، وهنا كانت الرسالة واضحة من أنّ الجبهة لم تختر هي وسيلة القوة لاسترجاع الحق وإنّما الواقع فرضها، وإن وجدت النيّة في منح الشعب الجزائري الاستقلال فإنّ باب المفاوضات يكون مفتوح، "الهدف هو الاستقلال الوطني"، كما حمّل البيان الشعب الجزائري بصفة عامة والمناضلين منهم بصفة خاصة مسؤولية العمل لتحقيق هذا الهدف "إنّ هذه مهمة شاقة ثقيلة العبء وتتطلب كل القوى وتعبئة كل الموارد الوطنية"، وقد ذكر الدكتور جمال قنان بأنّ البيان امتاز بثلاث خصائص رئيسية عكست النضج السياسي وعمق النظرة الثورية بشأن المشكلة الاستعمارية، وكذا بعد النظرة المستقبلية من خلال تأمين مسيرة الثورة نحو هدفها، وهذه الخصائص هي:

1- استيعابه لمسيرة النضال الجزائري منذ الحرب العالمية الأولى (1914-1918)،

2- إدراكه بأنّ عملية تحرير الجزائر هي مهمة شاقة وليس بمقدور حزب أو جهة ما لوحدها قادرة عليه، بل لا بد من تضافر جهود جميع أبناء الجزائر لتحقيقها.

3- تصور البيان لإمكانية الحل السلمي لمسألة الاستعمار الفرنسي للجزائر ولكن من دون المساس بمستقبل الشعب ومصيره (الاستقلال والسيادة الكاملة على أرضه)[1].

أثبت البيان بأنّ جبهة وجيش التحرير الوطني هم فعلا من يعبر عن طموحات هذا الشعب، وبدأت أعداد المجاهدين تزداد يوما بعد يوم.

III. البعد الإسلامي للثورة وبيان أول نوفمبر 1954:

سبق وأن أشرنا باقتضاب لبعض الأبعاد الإسلامية، وهنا نعطي الحقائق المتجلية لهذا البعد من خلال البيان على الخصوص، وتاريخ اندلاع الثورة وما وقع فيه بصورة عامة، وهنا أعجبتني عبارة للدكتور أبو القاسم سعد الله جاء فيها :"لقد ولدت الثورة عندنا دون أن يكون لها روبسبير أو لينين أو ماوتسي تونغ ولا حتى بورقيبة، بل لم يكن عندنا فلسفة فيلسوف، ولا صحيفة ميثاق، عدا القرآن الكريم وما اشتق منه من عناصر الحضارة...في أيام مشابهة التفّ الفيتناميون حول هوشي منه، والتونسيون حول بورقيبة، والمراكشيون حول محمد الخامس، والمصريون حول ناصر، وهلمّ جرا".[2] كما سبق وأن ذكرنا من أنّ الجنرال الفرنسي ANDRE Beauffre اعتبر الثورة الجزائرية نموذجا للحروب الثورية الإسلامية. وقد نشرت إذاعة القاهرة نداء أول نوفمبر وقال ممثل جبهة التحرير الوطني في "صوت العرب" حسب ما نشرته جريدة Le Figaro الفرنسية بتاريخ 4 نوفمبر 1954: "أيّها الإخوة، إنّ الجزائر قد استأنفت الكفاح البطولي المجيد في

1 - للتوسع في هذه الخصائص انظر: جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994م، ص253-255.

2 - أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996م، ج4/ص14.

سبيل قضية العروبة والإسلام"[1] وفيما يلي يمكن إجمال بعض النقاط المبينة للأبعاد الإسلامية للبيان وثورة الفاتح من نوفمبر 1954:

✓ الشعب الجزائري شعب مسلم حافظ على هويته الدينية منذ دخول الفاتحين (عقبة بن نافع، زهير بن قيس البلوي، حسان بن النعمان وغيرهم) للمغرب الأوسط (الجزائر) حاملين رسالة الإسلام وسماحته، وحافظ الجزائريون على ذلك حتى لما دخل المستعمر الفرنسي وهو يرفع الصليب ومعه حقد الحروب الصليبية، وفي ذلك قال رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الشيخ "عبد الحميد بن باديس:

شَعْبُ الجزائرِ مُسْلِمٌ وَإِلَى العُروبةِ يَنتَسِبْ
مَنْ قَالَ حَادَ عَنْ أَصْلِهِ أَوْ قَالَ مَاتَ فَقَدْ كَذبْ[2]

✓ تاريخ 01 نوفمبر يصادف عيد جميع القديسين، وهو عيد يحتفل به المسيحيون، ويهتمون فيه كثيرا بممارسة الطقوس المسيحية، كما تُسلم فيه الرخص للجنود والشرطة ورجال الدَّرك ليقضوا 24 ساعة وسط أهاليهم[3] وهذا يناسب الثوار لتجنب العدو وهو في كامل قوته.

---

1 - مقال لوفيغارو نقلا عن مولود قاسم نايت بلقاسم، ردود الفعل الأولية داخليا وخارجيا على غرّة نوفمبر أو بعض مآثر فاتح نوفمبر، دار البعث، ط1، قسنطينة، 1404هـ/1984م، ص54.

2 - رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الاصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4، الجزائر، 1984، ص07. عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1931-1945)، دار البعث للطباعة والنشر، ط1، قسنطينة، 1401هـ/1981م، ص238.

3 - عيد جميع القديسين" الذي يصادف الأول من تشرين الثاني يقابله في اللغة الانجليزية *Hallowmas*أو *All Saints Day*، أما كلمة *Halloween*. أو Toussaint بالفرنسية. طلاس، الثورة الجزائرية، ص112. قليل، ملحمة، 192/2.

✓ تاريخ 01 نوفمبر صادف يوم الاثنين 06 ربيع الأول 1374هـ، وهو نفس اليوم (الاثنين) والشهر الذي ولد فيه سيد المرسلين محمّد صلى الله عليه وسلم، وهناك أسباب أخرى لها علاقة بالمناخ (فصل الخريف) وهو موسم الحصاد وادخار الفلاحين لمحاصيلهم، وهذا معناه نقل المئونة للجبال والمكوث بها لفترة طويلة، وكذلك هو موسم يتنقل فيه أصحاب المواشي للجبال (الرعي) وبالتالي هي فرصة لنقل الغذاء والأخبار[1]

✓ اختيار مفجري الثورة كلمة السر في "خالد" والرد يكون بـ"عقبة"[2] وهما بلا شك رواد الفتح الإسلامي فقد يكون المقصود بخالد "خالد بن الوليد"، وعقبة "عقبة بن نافع الفهري".

✓ ترديد عبارات التكبير أثناء الهجوم وفي الخطب الحماسية لدفع المجاهدين روحيا لجبهات القتال، وقد أكد الدكتور سعد الله بأنّ الثورة كانت مدفوعة بعبارة "الله أكبر" وكلمة "الجهاد"[3]. وذكر العربي الزبيري "إنّ الذي يرجع بتأمل إلى تاريخ ثورة نوفمبر، يرى أنّ التكبير والترغيب في الشهادة قد أديا دورا أساسيا في تثبيت العزائم وتقوية النفوس وتجنيد أغلبية المواطنين حول جبهة التحرير الوطني"[4]

✓ إطلاق لفظة المجاهد على مقاتلي الثورة لأنّهم في جهاد.

✓ تركيز البيان على الهدف الأساسي وهو "الاستقلال الوطني بواسطة إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة، ضمن إطار المبادئ

---

1 – قليل، ملحمة الجزائر، 2/193.

2 – طلاس، الثورة الجزائرية، ص105.

3 – أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996م، ج4/ص14.

4 – محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر (1954-1962)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، سوريا، 1999م، ج2/11.

الإسلامية" وهذا التوثيق لا يدع مجال للشك في البعد الإسلامي للثورة التحريرية على اعتبار الدين الإسلامي من أهم مقومات الشعب الجزائري.

✓ كما هدف البيان لتحقيق وحدة شمال إفريقيا داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي، لا الفرنسي والاروبي كما أرادت له فرنسا وروجت.

في ختام هذا المقال، لا يسعني إلاّ أن أترحم على جميع الذين استشهدوا دفاعا عن حمى هذا الوطن، من ثوار المقاومات الشعبية، ورواد الحركة الوطنية السياسية والفكرية، من جمعيات وأحزاب وزوايا (كلا حسب نشاطه)، ولجميع الأحرار الذي استشهدوا أثناء الثورة التحريرية المباركة، كما أتمنى أن تعود الدولة الجزائرية (حكومة وشعبا) لتواصل تحقيق أهداف أول نوفمبر، لأنّ المجتمع المترابط دينيا، والمحافظ على ماضيه وهويته، والمدافع على قيمه ومبادئه هو المجتمع الذي تفتح له آفاق التطور والتقدم، وأن لا نقف عند الاستقلال السياسي فقط، فلابدّ من أن يتبعه استقلال اقتصادي وفكري وثقافي، وبهذا يمكن للجزائر أن تتقدم لتصفوا إلى مصاف الدول الكبرى.

الحياة الثقافية بمدينة متليلي مطلع القرن العشرين
ـ الإمام مسعود بلعور أنموذجا ـ

أ.د. محمد عبد الحليم بيشي
قسم العقائد والأديان / جامعة الجزائر1

تمهيد:

عرفت الحياة الثقافية في الصحراء الجزائرية انتعاشا ملحوظا في مطلع القرن العشرين مقارنة بالمنتصف الأخير من القرن التاسع عشر والذي كان كالحا في لياليه على العلم وأهله بسبب الحيف والجور الفرنسي، وبسبب انصراف عموم الساكنة إلى مقاومة المستعمر الفرنسي الذي وضع نصب عينيه محو الهوية الدينية عن طريق دك حصون الثقافة كالمساجد والزوايا والمحاضر، وعن طريق زرع قوافل الآباء والأمهات البيض مثل جمعية إخوان الصحراء المسلحين التي أسست ببسكرة سنة (1891م)، ولم يكن ذلك إلا بعد دراسة عميقة للمجتمع الصحراوي بالبعثات والكشوف والرحلات، مثل الرحلة الطويلة للقس دوفو كو، الذي أُنهي أمره بالسيف من قبل الإخوان السنوسيين بتمنراست سنة (1916).

ولذلك وضع العلماء والأئمة وشيوخ الزوايا مسألة بناء الحصانة الدينية وتنمية الهوية الإسلامية نصب أعينهم قبل خوض المعركة الجديدة، بعدما خسرت الأمة حروبها، وكان انهزامها ميكانيكيا أمام المدافع الفرنسية التي حصدت كل ما وجدته أمامها.

ولم تكن مدينة متليلي استثناء من هذا الوضع القاتم، إذ أنه وبعد خمسين سنة من انخراطها في المقاومة الشعبية بدءا من اشتراك فرسانها في جيش الأمير عبد القادر إلى مقاومة الشيخ بوعمامة، وبعد إنهاك الوضع الاقتصادي بالقضاء على تجارة

القوافل العابرة للصحراء، كان العود إلى بناء الحصانة الدينية والهوية الثقافية عن طريق بعث العمل العلمي التكويني للناشئة استعدادا ليوم الفصل ويوم التحرير الأكبر. وفي هذا البحث سنعرض للحياة الثقافية بمدينة متليلي عن طريق دراسة أنموذج لواحد من علمائها أسهم في خدمة المجتمع ثقافيا باستثمار الموروث الديني لبناء جيل جديد قوي متشبع بدينه معتز بثقافته لا ينكسر أمام المغريات الغربية ولا المهددات الفرنسية.

أولا: مدينة متليلي والجرافة الفرنسية (1853-1900)

وقفت مدينة متليلي حاضرة وبادية سدا منيعا أمام التوغل الاستعماري قرابة نصف القرن. حيث لم تصل فرنسا إلى مدينة عين صالح إلا سنة (1900م)، إذ أنه بعد سقوط الأغواط سنة (1852م)[1]، وبعد معاهدة والحماية والاستسلام بين ميزاب وفرنسا سنة (1853م)[2] أعاقت قبائل الشعانبة فرنسا من التوغل في الصحراء منذ أن انخرطت متليلي في كل حركات المقاومة بدء من مقاومة الشريف بن عبد الله المتمركزة في ورقلة والمدعومة من الحركة السنوسية، ثم مقاومة أولاد سيد الشيخ الأولى (1864م)[3]، وثورة ناصر بن شهرة (1864م)[1]، ثم ثورة

1- سقطت الأغواط بعد حملة شرسة قادها الجنرال بليسيي بهد إنهاء مقاومة الأمير عبد القادر سنة (1947م)، مما جعل المدينة مفتوحة أمام الاحتمالات العسكرية التي انتهت بإخضاعها بقسوة وشراسة وتضحيات جسام في شهر نوفمبر لتسقط يوم 4 ديسمبر 1852م، وقد أخلى المستعمر نصف سكانها وأباد الكثيرين. وصارت منطقة عسكرية الحكم. انظر سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ط1،بيروت،دار الغرب الإسلامي،1992.ج1ص389

2- حاج سعيد يوسف : تاريخ بني مزاب ونضالهم من أجل الحق في التباين.ط1، غرداية، المطبعة العربية، 1992.ص 100.

3- في مقاومة أولاد سيد الشيخ الشراقة الأولى انظر: بوعزيز يحي: ثورات الجزائر في القرنين (19-20). ط2، الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد،1996.ج1 ص169/ بوعزيز يحي كفاح الجزائر من خلال الوثائق. الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب،1986.ص 163.

الشريف بوشوشة [2]، والتي كانت ظهيرا لثورة (1871م) العارمة في الشمال[3]، وأخيرا ثورة الشيخ بوعمامة(1881م)[4]، هذا فضلا عن انتفاضاتها المتتالية والتي سبّبت لها الدمار والإخلاء فيما عرف بسنوات "الخلية"، حيث هُجّرت القبائل وأقفرت الديار، وانقطعت التجارة الصحراوية العابرة لإفريقيا الصحراء والساحل والتي كانت المورد الرئيس لاقتصاد مدينة وبادية متليلي. حيث اندثرت حركة القوافل التجارية نحو السودان أيضا بسبب حروب التوسع الفرنسي فيما بعد عين صالح وخاصة مع تحول القوافل إلى المغرب وليبيا وانفتاح التجارة عبر موانئ إفريقيا الغربية، إذ هيمنت فرنسا على إفريقيا الغربية شمال نهر النيجر، وصارت سواحل القارة مفتوحة أمام التوسعية الأوربية طبقا لمؤتمر برلين (نوفمبر1884-فبراير1885)[5].مما نتج عنه تدهور المستوى المعيشي للسكان نتيجة مصادرة

1- في ثورة ابن شهرة التي انطلقت من سهوب الأغواط انظر بوعزيز: ثورات الجزائر في القرنين ج 1 ص211./ بوزيد قصيبة: الثائر بن ناصر بن شهرة . مع المعلوم أنه هاجر إلى الشام وبها توفي سنة (1884م)

2- بوشوشة زعيم وطني ولد بجبال العمور في الأطلس الصحراوي ، تزعم الثورة بهد سقوط الأغواط، وأرهق الفرنسيين في ثورة (1871م)، قبض عليه وأعدم بسجن قسنطينة في (29 جوان 1875م)، انظر بوعزيز : ثورات الجزائر ج 1 ص216.

3- لجأ المقرانيون إلى الصحراء بعد مطاردة الفرنسيين، حيث كانت زمالة بومزراق المقراني تضم عددا ضخما من الإبل والأثقال، والنساء والأطفال قدرت بتسعة آلاف جمل، ومائة وخمسي فارس من المقرانيين، وقد واحتضنهم الشعانبة والقائد الشريف بوشوشة في وادي ريغ وورقلة وحتى وادي مية، وانتهت المغامرة والمطاردة بالقبض على الثوار في صائفة (1872م). انظر: جرمان ميلي: ترحيل قرووي وثوار القبائل الكبرى إلى كاليدونيا الجديدة (تر أيت شعلال)، الجزائر، منشورات وزارة المجاهدين،2013. ص 116-121.

4- في ثورة الشيخ بوعمامة انظر عبد الحميد زوزو: ثورة بوعمامة، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983.ص139/ إبراهيم مياسي: الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية (1837-1934) ط1، الجزائر، دار هومة، 2012. ص1269.

5- جمال قنان :قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد 1994،ص.145.

الأملاك وقطع النخيل جراء المشاركة في الثورات، فمتليلي مثلا قطعت نخيلها مرارا في سنوات الإخلاء والتهجير، وتناقصت الثروة الحيوانية من الإبل والأغنام نتيجة إبادتها عقابا للسكان، أو استعمالها لغزو ما تبقى من الصحراء كقورارة وتوات وتيديكلت والهقار، في نهاية التسعينات. هذا إضافة إلى فرض الضرائب الباهظة على السكان (الضرائب العربية كالعشر على الغلات، والحكور على أراضي العروش والقبائل، واللازمة المفروضة على كل بيت أو خيمة، واللازمة المحددة وهي ضريبة حربية على القبائل التي رفضت الاحتلال وقاومته. وقد صاحبت هذه الضرائب أزمة نقدية في الصحراء بسبب إلغاء فرنسا التعامل بعملة (القورارى) التي صارت غير شرعية، مما تسبّب في تكدسها في أيدي السكان وأدى إلى أزمة اقتصادية حادة.

كلّ هذا السواد الحالك والليل الفرنسي القاتم انبلج بعده فجر جديد في ميلاد حركة علمية في غسق الظلمة الفرنسية أثمرت بعد استواء سوقها واشتداد عودها حراكا وطنيا قاد إلى التحرير، وكان من رجالاته الشيخ مسعود بلعور والحلقة العلمية التي ازدهرت في رحاب ومحاضر ومدارس المسجد المالكي العتيق، والتي تخرج بإشعاعها عشرات المجاهدين والشهداء الذين قادوا معركة التحرير الكبرى بعد بضع سنين.

ثانيا: التعريف بالشيخ مسعود بلعور:

1- مولده ونشأته:

ولد الإمام مسعود بن عبد القادر بن عمر بن العيد بلعور في سنة (1889م)[1] بحي الرزيقي بمدينة متليلي الشعانبة، وهي مدينة تتوسط منطقة الشبكة، وتعتبر من المدن العريقة في شمال الصحراء، وقد عمرتها قبائل الشعانبة السُلمية[2] منذ أواسط القرن السادس الهجري[3].ويعود نسبه لفرقة أولاد عيسى بن موسى[4] من عرش أولاد علوش الشعانبة[5].

1- السنة ولد فيها العظماء أمثال الإمام ابن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، وطه حسين، وعباس محمود العقاد. وإيليا أبو ماضي، ومخائيل نعيمة، وأرنولد توينبي، وحتى الفاشي الذي شقيت البشرية به أودلف هتلر ا.

2- هي قبائل مشهورة في الجاهلية و هم أبناء عمومة مع قبائل هوازن ، قال الحمداني و هم من أكثر قبائل قيس عددا و لهم حرة تسمى بحرة بني سليم، ومن شعرائهم العباس بن مرداس والخنساء، و كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتخر و يقول : أنا ابن العواتك من سليم . راجع : عمر رضا كحالة :معجم قبائل العرب قديما وحديثا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.ج2 ص192. وانظر أيضا :توفيق المدني: كتاب الجزائر، دار البصائر، 2012. ص185.

3- إسماعيل العربي : الصحراء الكبرى و شواطئها، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.ص 38 / توفيق المدني : الجزائر ص173 .

4- انظر: بن ولهة عبد الحميد: أبناء الشعانبة ومراحل التطور الحضاري لبلاد الشبكة سكانيا وعقائديا وعمرانيا. ط1، ، الجزائر-متليلي، دار صبحي للطباعة والنشر، 2014. ص121.

5- إسماعيل العربي: الصحراء الكبرى وشواطئها ص164. والفرع أحد البطون الكبرى لما يعرف بالصف الشرقي (وهو عبارة عن تكتل قبلي لتحالفات سياسية واجتماعية توازي الأحزاب المعاصرة)، وفي هذا السياق ذاته يذهب الكثير من الباحثين إلى اعتبار أن هذا الانتشار للشعانبة في الصحراء و استيعابهم لجل السكان الأصليين من بربر زناتة وصنهاجة والزنوج قد أدى إلى تشكيل كونفدرالية عريضة في الصحراء. انظر الباحث الفرنسي كوناي A. cauneille : Les chaanba –leur nomadisme. paris .VII. 1968.p p22-23 .

وقد نشأ الطالب مسعود في أسرة ميسورة الحال حيث كان أبوه عبد القادر من ذوي الأموال، وكان تاجرا كبيرا في مجالات الغنم والقمح والشاي، وامتدت تجارته إلى العاصمة، وذكروا بأنه كان يسوّق بضائعه إلى الخارج، هذا فضلا عن التبادل الداخلي مع التل (نواحي تيارت والجلفة)، حيث كان تجار متليلي أصحاب قوافل سيارة بالسلع المختلفة بين موانئ المتوسط في تونس ومدن الساحل الإفريقي بمالي والنيجر وحتى المغرب[1].

2-النشأة العلمية:

نال الطالب مسعود حظه من العلوم المتداولة في حاضرة متليلي، وخاصة في المسجد العتيق[2]. أين انتعشت الحركة العلمية بعد سنوات عجاف وانقطاع لسند العلم بسبب الهجمة الاستعمارية التي أحكمت الخناق على مدينة متليلي المقاومة، والتي وقفت سدا أمام التوغل الاستعماري قرابة نصف القرن. حيث لم تصل فرنسا إلى عين صالح إلا سنة (1900)[3] بعدما أعاقت قبائل الشعانبة البعثات الاستكشافية والتبشيرية الفرنسية[4] من التوغل في الصحراء منذ أن انخرطت متليلي في كل حركات المقاومة، وكذا مع الدعم المعنوي والإعلامي للطريقة السنوسية بليبيا[5]، هذا فضلا عن انتفاضاتها المتتالية والتي سببت لها الدمار

1- مقابلة مع الحاج بكار عمير أحد أدلاء القوافل المعمرين بين قابس التونسية وزندر بالنيجر. يوم 8 فيفري 1998.

2- المسجد المالكي العتيق بمتليلي بني سنة (550 هـ- 1156م) انظر أرشيف الجامع العتيق ومعلميه ص2.

3 - في احتلال عين صالح ونتائجه انظر انظر مياسي: احتلال الصحراء الجزائرية ص 425.

4- نماذج ذلك كثير مثل بعثة العقيد فلاتر سنة (1881م) انظر بوعزيز:ثورات الجزائر في القرنين ج 1 ص 305/ إبراهيم مياسي: احتلال الصحراء الجزائرية ص 425/ محمد الطاهر وعلي: التعليم التبشيري في الجزائر(1830-1904م)، الجزائر، منشورات دحلب، 1997. ص39.

5- سيكون للسنوسية وحروبها ضد الإيطاليين في ليبيا دور في تهيئة وبعث المخيال الوطني مطلع القرن العشرين بعد حروب العثمانيين ومن بعدهم السنوسيين في ليبيا ، هذه الحرب

والإخلاء فيما عرف بسنوات "الخلية" حيث هُجّرت القبائل وأقفرت الديار، وانقطعت التجارة الصحراوية العابرة لإفريقيا الصحراء والساحل والتي كانت المورد الرئيس لاقتصاد مدينة وبادية متليلي.

مع مطلع القرن العشرين ساد الصحراء نوع من الاستقرار النسبي بعد الإرهاق الفرنسي لقدرات الساكنة، فكان الالتفاف إلى البناء العلمي وتحصين الانتماء الديني من قبل العلماء والوجهاء والأجواد وبقية رجال الميعاد[1]، ففي متليلي قامت العائلات الحضرية بإحياء المدارس العلمية، وفي هذا تُذكر جهود علماء المرابطين[2] (آل محجوب، آل بوقلمونة، آل الحاج قويدر) في استئناف الدرس العلمي، وبعث التعليم القرآني، والقيام بالشؤون القضائية والعدلية للسكان في المدينة.

التي قادها السنوسيون شارك فيها بعض الثوار المتمردين على القانون ،وكانت المساعدات تصل بانتظام إلى ثوار الجهة الغربية من ليبيا ،بحكم العلاقات القوية بين المنطقة ومدن غدامس وغات.وكان لقدوم بعض المنفيين للمنطقة أمثال الإمام محمد الورفلي –وهو من مجاهدي عمر المختار–دور في رسم صورة سوداء عن فضائع الاستعمار ودمويته في قمع الليبيين وملأ المخيال الاجتماعي بكره النصارى. انظر في التواصل بين الليبيين المرحلين وقبائل الشعانبة في العرق الشرقي محمد سعيد القشاط: الصحراء تشتعل (1899–1931)، ط2، بيروت، دار السراج،2003.ص297.حيث يستعرض الأدب المسمى بأدب " مراحيل العطش".

1- الأجواد مصلح يطلق على السادة أصحاب الخيمات والبيوت الكريمة التي لا تطفأ نارها للقرى وإغاثة الفقراء والمعوزين، ورجال الميعاد مصطلح شعبي يطلق على السادة المنتدبين من قبائلهم لإجراء عمليات المفاوضات والصلح وإعلان الحرب و دفع الديات وغيرها، وباللغة المعاصرة هم الدبلوماسيون .

2- قبيلة من الأشراف الحسنيين، استوطنوا متليلي في القرن الرابع عشر، وكان لهم السبق في الحركة العلمية والعدلية، برز منهم علماء وأئمة، من أشهرهم حديثا الإمام محمد بوقلمونة أول رئيس لبلدية متليلي بعد الاستقلال.

كما قامت العائلات الأرستقراطية باستقدام علماء من مدينة "أولف" التي لم تدنسها الأقدام الفرنسية بعد، وكانت المدرسة المالكية بها قوية، وذلك من أجل بعث مدارس المسجد العتيق، حيث احتضن آل "بلحاج عيسى" الفقيه أحمد بوكادي، واستقدم آل "أقاسم" (الطباخ) الفقيه محمد بن عبد العلي بختي، ونفس الأمر فعله آل "فيها خير" مع الفقيه محمد مباركي. فانتعشت الحركة العلمية، التي عضدها الأشراف كسيدي قدور بن عمار (توفي 1942م)، وبنو مرزوق وخاصة الولي الصالح سيدي موسى المقبض (توفي 1927م). وكان الشاعر الفحل بلخضر قدور بن بيتور (توفي 1921م)[1]، خير صادح ومعبّر عن الألق العلمي والنشاط الأدبي والروح الوطنية الوثابة التي رعاها الشعانبة بأنفسهم وأموالهم.

وفي هذا الجو يؤرخ صاحب الكتاب الشيخ مسعود بلعور لشيوخه في الثلث الأول من القرن العشرين[2] وهم:

أ/الطالب محمد كديّد (1870-1945م)[3]، الذي بدأ حفظ العرضة الأولى من القرآن الكريم عليه وعمره سبع سنوات، ويؤرخ لذلك بسنة (1896م).

ب/ الإمام سيدي مولاي محمد بن عبد الرحمن، الذي تولى الإمامة والتعليم بالمسجد العتيق سنوات(1880م- 1930م) وهو من شرفاء متليلي، وسليل

1- بلخضر قدور بن بيتور شاعر مجيد من متليلي(1850-1921م)، عاصر دخول الاحتلال الفرنسي لميزاب ومتليلي، تلقى علومه الأدبية واللغوية بمحاضر المسجد العتيق، رحالة، له ديوان متنوع بين قصائد الغزل والمراثي والوصف، انتقد في شعره الطافح الوضع الاستعماري وسقوط جزائر الأتراك، كما أرخ للفتوحات الإسلامية بالغرب الإسلامي، دعم ومدح زعيم المقاومة الشيخ بوعمامة بن العربي ورثاه في أشعار كثيرة، قام على خدمة ديوانه قيد النشر الأستاذ الجليل الأعمش حسين.

2- التراجم والمعلومات مستقاة من السيرة الذاتية التي كتبها الشيخ بلعور مسعود عن نفسه ونحوز نسخة منها.

3- عمدة التعليم القرآني ،تلميذ الفقيه عبد الله السوسي المغربي، ثم أنشأ مدرسة بحي السوارق، ثم انتقل إلى زاوية سيدي موسى، ثم اشتغل أستاذا للتعليم القرآني بالمسجد العتيق (1920-1942م) وقد توفي سنة (1945م)

سيدي مولاي سليمان بن محمد بن عبد الله أبو يحي الإدريسي الحسني الذي استقدمه سكان متليلي لتعليم القرآن وعلوم الدين من القرارة، فاستقر بمتليلي سنة (1142هـ 1730م). وتوفي بها سنة (1092هـ/1780م)[1] .

أعاد الطالب مسعود على شيخه مولاي محمد العرضة الثانية من القرآن، وقرأ عليه كتاب المصباح في الثابت والمحذوف في الرسم والقراءات، وأخذ عنه متن ابن عاشر في المذهب المالكي، والذي هو الدرس الابتدائي في الفقه في محاضر ومساجد مدينة متليلي.

ج/ الفقيه عبد الله السوسي المغربي (توفي 1917م) الذي استقر بمتليلي وهو ذاهب إلى الحج سنة (1880م)[2]، وأنشأ مدرسة بالسوارق بمعاضدة من الشيخ الطيب حاج قويدر، وقد انتسبت لهذه المدرسة العالية التكوين النخبة العلمية أمثال الطالب محمد كديّد والطالب علي بن الذيبة[3]، وقد أخذ عنه الطالب مسعود بلعور علوم العقيدة حيث قرأ السنوسية (أم البراهين)، وعلوم الفقه (شرح ميارة الصغير والكبير على ابن عاشر)، وعلوم اللغة (الآجرومية وشروحها).

1- الترجمة من أرشيفات المسجد العتيق الذي يوجد بعضه عند عائلة وآل مولاي لخضر عبد السلام الإمام.

2- كانت بادية متليلي معبرا لقوافل الحجيج المغربية. انظر نموذجا رحلة العياشي أبو سالم: ماء الموائد (الرحلة العياشية للبقاع الحجازية)، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011. ج1 ص68.

3- علي بن الذيبة ولد بمتليلي سنة (1880م)، أستاذ التعليم القرآني، درس عند الإمام السوسي، وعلّم القرآن في البادية وفي زاوية عين ماضي بالأغواط، وكذا بضاية بني ضحوة بغرداية ثمانية عشر عاما. واستقر بمتليلي وتخرج على يده كبار الحفاظ أمثال الشريف بكار والعلامة الأخضر الدهمة، ووالدي الحاج عبد الله بيشي والشيخ بوجمعة حوتية وغيرهم .توفي رحمه الله يوم الخميس (19 مارس 1987م) .انظر عبد المجيد بن ذيبة : التعلم القرآني بمتليلي، الشيخ علي بن الذيبة نموذجا. ماستر تاريخ حديث ومعاصر، قسم التاريخ جامعة غرداية (2014).

د/الفقيهان الأخوان عبد الرحمان وعبد القادر صمادي (من أولف): وقد اختصا بعلوم الفقه، وكانا صاحبا الدرس المتوسط فيه، وأخذ عنهما الطالب مسعود الرسالة لابن أبي زيد القيرواني بشرح أبي الحسن، والنفراوي، والجزولي، وكان عمره ثمانية عشر سنة، في مدرسة عريش بوصاق بمدينة متليلي.

ه/الإمام عبد القادر بشقاق (توفي 1934م)، والذي كان مدرّسا للمذهب المالكي بمدينة العطف بغرداية، وهو من عدول المالكية في إثبات الأهلّة القمرية، وقد حصل أن اختصم مع بعض القضاة الإباضية ومع الحاكم العسكري الفرنسي، وصدرت ضده أحكام جائرة، ففر إلى متليلي أين احتمى بقائد قبيلة القماري (علي ابن حروز)[1]، وقد درس عليه الطالب مسعود شروح الرسالة المختلفة في المسجد العتيق.

و/ الإمام الفقيه القاضي محمد بن عبد العلي بختي (توفي سنة 1959م)[2]، والذي دخل متليلي سنة (1924م) وخلف الفقيه أحمد بوكادي في الإفتاء. وكان قاضيا لجبهة التحرير في الثورة.

ز/الإمام الفقيه المفتي "أحمد بوكادي"(1836- 1921م)[3] أصيل مدينة أولف بأدرار الذي انتصب للتدريس والإمامة بالجامع العتيق سنة (1900م)، وأخذ عنه الطالب مسعود الدروس العالية في الفقه (شروح خليل)، واللغة (المكودي على

1- من رواية الطالب محمد بوكادي إمام تمنراست، وكذا من رواية المؤرخ الشعبي الحاج حروز بحوص.

2- الفقيه العلامة محمد بن عبد العلي بن مبارك بن محمد الصالح بختي، ولد بمدينة أولف سنة (1876م)، درس في مسجد قصبة بلال على يد أبيه، وعلماء أولف، وفد إلى متليلي سنة (1924م) ليخلف العلامة أحمد بن عبد القادر بوكادي في التدريس. توفي في عاشوراء (1379ه) وقد ترك فتاوى في نوازل مختلفة. انظر عبد المجيد قدي: صفحات مشرقة من تاريخ أولف العريق.ص81.

3- الفقيه العلامة أحمد بوكادي من مدينة أولف. انظر عنه عبد المجيد قدي: المرجع نفسه، ص88.

الألفية)، والحديث (الموطأ بشرح الزرقاني والسيوطي)، والعقيدة (الجوهرة في التوحيد)، وعلوم الميراث (الرحبية) والعبقري في السهو. وقد خلفه في كرسي التعليم ولده الفقيه الجليل الطالب محمد بوكادي (1900-1976م)، وبعد مدة من التلمذة عليه وتفوقه على أقرانه صار الطالب مسعود معاونا لشيخه في تدريس الناشئة بمتليلي.

و/ الإمام المحدّث محمد مباركي أصيل مدينة أولف (توفي سنة 1960م) ودرس عنده متون الحديث في مجالس العلم بمدارس القصر القديم، فقرأ عليه صحيحي البخاري ومسلم، وسنن أبي داوود، وتحفة الأحوذي على الترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والبيهقي، ورياض الصالحين بشرح ابن علان، وتاج الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري.

كما يذكر أنه طالع في تلك المجالس العلمية فتاوى عليش، وابن حجر الهيتمي، والباجوري، وفتاوى بن الصلاح. وكذا في اللغة القاموس المحيط للفيروزآبادي، والمصباح للفيومي، ومختار الصحاح للرازي، والمفردات للراغب الأصفهاني.. إلخ.

وقد زامله في دراسته عدد من الأعلام مثل: الحاج عومر فيها خير، محمد الشرقي، عبد القادر الوذان، مولاي لخظر سي قادة، الطالب بكار الشريف ..وغيرهم.

كما لازم الشيخ المربي الصوفي الصالح سيدي موسى المقبض المرزوقي، والذي كان له الأثر البليغ في حفظ كيان المالكية في غرداية ضد موجات التنصير والمسخ التغريبي، وهو الذي دافع عن مصالح السكان ضد الجشع اليهودي المتحالف مع الإدارة الفرنسية وأزلامها في المنطقة[1].

3/ السلوك الصوفي :

1- انظر محمد عبد الحليم بيشي: تطور الثورة الجزائرية في ناحية غرداية، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، الجزائر، دار عالم المعرفة، 2015 ص70.

وعلى غرار متفقهة عصره فقد انتسب إلى المشرب الصوفي القادري، وأخذ أسانيد التصوف والسلوك عن أربابه، وكانت له خلوات يقضي فيها أوراده وتأملاته في وادي "تقير" في بادية متليلي، كما كانت له صلات روحية وعلمية ببعض مشايخ المنطقة كالشيخ الحاج أحمد بن بحوص آل سيدي الشيخ، وسي قادة بن معمر الزواي وغيرهما.

وعلى الرغم من خلواته أثناء تصوفه فقد بدت منه صيحة ونزعة إصلاحية نابذة للخرافة والبدعة، حيث استعاد في ذم البدع ما نقله ابن حجر الهيتمي من دواوين السنة: "من وقّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام"، وقولهم: "أصحاب البدعة كلاب النار"[1].

كما كان شديد النكير على الفلكور الذي ألصق بالتصوف من بعض الأتباع الذين لا يحسنون الإتباع، فقد كان يرى أن لجوء العامة إلى مثل هذه الحفلات الجماعية في السماع الصوفي إنما سببه اللجوء إلى تفريغ الطاقة الضاغطة على الأشخاص والمتراكمة من هموم الحياة، ومنه يكون المتنفس الذي ينعشهم. كما كان ينهى النساء عن الاختلاط بالرجال في حفلاتهم وحياتهم العامة، فسطّر لهم برنامجا بالفصل المكاني والزماني بين الجنسين لتجنّب هذا الاختلاط، وعلى الرغم من هذا كله فقد قوبل بالرفض وجُوبه بالنكير، حتى أنه كان يُرمى بالباديسية. كما لم يُعهد عنه تصدّره للمشيخة، فقد كان في جل أوقاته مقطوعا بين المطالعة والذكر والتأليف والتطبيب.

4/رحلاته:

– العاصمة: وذلك في نهاية العشرينيات، وكانت لغرض التجارة، والتقى فيها العلماء الإصلاحيين، وأخذ العلم وبعض الإجازات من أئمة الجامع الكبير وجامع سيدي رمضان بالقصبة أمثال أبي يعلى الزواوي .

1– ابن حجر الهيتمي: الصواعق المحرقة في الرد على اهل البدع والزندقة.ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.ص10.

– رحلة الحج الأولى (1953–1954م) وهي من الرحلات المهمة في تاريخ الصحراء إذ تعد الرحلة الأولى التي سمحت فرنسا بتنظيمها، وقد خرج فيها الأكابر والعلماء أمثال: الطالب علي بن الذيبة، والحاج الرحالة محمد الشايشي، وسلطانا توارق الهقار وآزجر.

– رحلة الحج الثانية سنة (1961م)، وبعد أداء المناسك طاف بكل من بغداد، وزار مقام عبد القادر الجيلاني والإمام أبا حنيفة بالأعظمية، ثم يمم وجهه شطر الشام ولبنان، وجلب من هناك كتبا قيمة في مختلف الفنون تشهد بها مكتبته العامرة.

– المغرب في الستينيات، حيث زار الحواضر القديمة مثل فاس ومكناس.

– تونس: وزار جامعها المعمور الزيتونة، وجلب منها كتبا عديدة.

– رحلة الحج الثالثة والأخيرة سنة (1975م) رفقة ابنه.

5/مؤلفاته:

ترك الإمام مسعود بلعور مؤلفات ومجاميع عديدة وكناشات مختلفة جمع فيها خلاصات آرائه ومطالعاته، كما ترك فتاوى مكتوبة، إضافة إلى تجربته الطويلة في الطب البديل. ومن ذلك:

– مسك الجيوب للعاشق في المحبوب، وهو في التصوف والعقيدة(قيد النشر من دار صبحي بمتليلي)

– دليل القرآن لأهل العرفان بالرد على أهل الزيغان (في العقيدة والكلام)

– الدليل الواضح في التوسل بالنبي والصالح (في العقيدة والتصوف).

– كتاب المنح الإلهية والحكم الربانية(في التصوف والسلوك)

– السيرة النبوية والتاريخ الهجري (سيرة نبوية بتأليف أدبي حديث ضاهى فيه أسلوب العقاد)

– شرح لطيف في بيان الحمد الله (تفسير الفاتحة)

- نشاط العباد إلى خير الزاد (في الزهد والأخلاق)
- شمس اليقين في منهاج السالكين في شروط السلوك وآداب الطريق الصوفي)
- تذكرة الفوائد من النصح والقلائد (مختارات ادبية وأخلاقية)
- مجموع في تاريخ متليلي والصحراء تاريخ محلي لقبائل الشعانبة)

ثالثا: النشاط التربوي والاجتماعي للإمام بلعور مسعود:

أ/- النشاط الدعوي: وقف الطالب مسعود ضد النشاط التبشيري الذي كان يقوم به الآباء البيض من كنيسة غرداية، والذين كان لهم أثر ملحوظ في الرعاية الاجتماعية والطبية للمعوزين والفقراء، حيث كانوا يقدمون وسائل النسيج للنساء، فكان يقوم باستقبالهم ومناقشتهم لمعرفة أهدافهم، وكانت لديه نسخة من الإنجيل، ورغم تعرضه للانتقاد من أقرانه من العلماء، إلا أنه كان يرد بأن الغاية من استقبالهم من أجل محو تأثيرهم على السكان حتى لا يقعوا ضحية وفريسة للتنصير.

ب/-النشاط المسجدي: تطوّع الطالب مسعود بالتدريس والوعظ والإرشاد، بمدينة سبسب- جنوب متليلي- إذ كان إماما للجمعة والصلوات الخمس بمسجدها العتيق مدة طويلة، ثم انتقل لمسجد حي الحريث بسبسب، وظل به إماما للجمعة. كما كان يؤم الناس في صلاة العيدين بالمصلى العام. إضافة إلى صرف وجه نهاره في تحفيظ القرآن الكريم للناشئة، وبقي على هذا إلى غاية وفاته رحمه الله تعالى.

ولنبوغه في اللغة والنحو كان يأتيه الطلبة والمعلمون آنذاك حتى من مدينة غرداية ومن قبيلة المذابيح، فيدرسون عنده في المحضرة شتى العلوم وخاصة النحو، وهذا آخر الخمسينيات كما ذكر ذلك الأستاذ سي حميدة مولاي عمار. كما لم يتوان عن ضيافة الإخوة الإباضية الذين كانوا يزورونه أحيانا ويستدعونه أحيانا من أجل المثاقفة وتبادل الآراء التي تهم الساكنة في وادي ميزاب.

ج/-النشاط الإعلامي: اكتسب الطالب مسعود رؤية إعلامية غريبة في تلك الظروف والسنون (الخمسينيات)، إذ كان يملك العديد من أجهزة المذياع القديمة، ويتابع أخبار العالم من إذاعة لندن[1].كما كان يواظب على متابعة الجرائد الإصلاحية التي تصل لماما إلى مدينة غرداية. وقد مكّنه ذلك من تعبئة السكان مع الثورة والوقوف ضد المخططات الفرنسية الاستعمارية.

كما يُذكر أنه جلب من المشرق الأسطوانات الأولى لترتيل القرآن الكريم (صوت القاهرة) إضافة إلى مجلة الإسلام التي تصدر عن الأزهر الشريف

د/-النشاط الطبي: وبوصية من والده عبد القادر الذي مرض فاكتوى ولم يبرأ من علته، فقد أرشده إلى طلب الطب العصري ، فانتقل في الأربعينيات إلى مدينة غرداية ليجمع إلى خبرته الطبية الشعبية والدينية (الطب البديل، علم الحكمة وأسرار الحروف) الخبرة العصرية فأخذ أوليات التطبيب من الفرنسيين الذين منحوه إجازة في التطبيب، فصار ممرضا ماهرا وطبيبا مبتدئا، ولذلك قصة وهي أنه كان السبب في علاج إحدى الفرنسيات التي عانت من مرض في وجهها وعجزوا عن علاجه مما جلب اهتمامهم به وبكفاءته، فعمدوا إلى إذكاء مهارته بخبرتهم العصرية.

وفضلا عن هذه الوصية من والده فقد رغب في الوقوف ضد المد التبشيري الذي كان يلج بيوت السكان من باب التطبيب، فأراد أن يحارب المنصّرين بهذا السلاح الذي يستعملونه في صرف الساكنة المسلمة عن دينها. خصوصا وقد كان لهم بعض النجاح في مدينتي غرداية والمنيعة[2].

1- كانت أجهزة الراديو قد دخلت الصحراء وانتشرت في أواسط الخمسينيات.

2- في النشاط التنصيري لكنيسة غرداية التابعة لأسقفية الأغواط انظر الحاج سعيد: تاريخ بني مزاب، ص 123.

وقد أسهم في علاج المجاهدين أثناء الثورة التحريرية. وكان مبرّزا في علاج (الكسور، الأضراس، العمليات الخفيفة، الإسعافات الأولية، الأمراض النفسية والعقلية)

وقد أخذ الطب الشعبي البديل عن أساتذته من علماء المرابطين، وكان من طبقة القاضي محجوب سي دحمان[1]، وأخيه سي قدور، كما أخذ الطب الشعبي عن أبيه أيضا، ولعله أخذ عن بعض علماء المغاربة أثناء وفادتهم على متليلي.

هـ/-النشاط القضائي: عمل الطالب مسعود في مجال توثيق العقود، وإصلاح ذات البين وفض الخصومات بين الناس، في مدينة سبسب التي كانت تشهد حركة زراعية كبيرة بسبب ضيق الوادي القديم (متليلي) بأهله، وهو ما جعل الوافدين يدخلون في خصومات حول المياه والمزارع والمراعي، وقد مكنته حنكته وفقهه من حل المشاكل حتى لا يلجأ الناس إلى الإدارة الاستعمارية التي حرم الفقهاء في متليلي التعامل معها[2].

و/-النشاط السياسي الثوري: ناصر الطالب مسعود التوجهات الوطنية في الأربعينيات حيث كان من الطبقة المثقفة المؤيدة لتوجهات حزب الشعب الجزائري الذي كانت له خليتان واحدة في القصر القديم، والأخرى بحي حاضور بالحديقة (آل بلخضر)[3]. وعند اندلاع الثورة التحريرية أسهم في العمل التعبوي، وكان أبناؤه بالعاصمة جسر وصل للثورة مع متليلي، وقد كُشف نشاطه الثوري واللوجستي للعدو الفرنسي الذي سجنه وعذبه في معتقل غرداية بعد وشاية من

1- الإمام محجوب عبد الرحمان ولد سنة (1880م) نال حظه من العلوم الدينية بمحاضر المرابطين، ثم التحق بزاوية الهامل القاسمية ببوسعادة سنة (1898م)، وبقي هناك خمس سنوات أيام مشيخة السيدة لالا زينب بنت الشيخ محمد بن أبي القاسم، وبعدها رحل إلى الزيتونة، وعاد لمدينة متليلي ليتولى وظيفة القضاء والشؤون العدلية بين السكان، و كذا التطبيب والتعليم، توفي في (16 جانفي 1976م).

2- انظر عبد الحليم بيشي: تطور الثورة الجزائرية في ناحية غرداية، ص259.

3- المرجع نفسه ص73.

أحدهم، وحكم عليه بالإعدام دون محاكمة قضائية، إلا أن الأقدار صرفت عنه هذا المصير، وبعد خروجه أراد الالتحاق بالجبل، ولكن ضباط جيش التحرير بمتليلي أمثال قرمة بوجمعة[1] وحيجوج بن قومار[2] نصحوه بالبقاء بين أظهر المواطنين للشدّ من أزرهم بعمله التوعوي والتربوي والطبي ودعمهم بالأدوية، وهو ما نجح فيه نجاحا باهر حجز العديد من السكان من السقوط في حمأة المخططات الاستعمارية الفرنسية الرامية لفصل الصحراء عن الوطن الكبير الجزائر.

ز/ النشاط العلمي (المكتبة العامرة)

جمع الإمام مسعود بلعور في رحلاته العديدة الكثير من الكتب المختلفة المشارب من فقه ولغة وتصوف ومعارف حديثة في الرياضيات والفلك وغيرها، وعند التصفح لمختلف العناوين فإن مشارب مذهبية عديدة تملأ الرفوف مما يدل على نزعة انفتاحية في قراءة المذاهب الأخرى، عكس التقليد السائد آنذاك حيث حوت مكتبته حوالي ستمائة عنوان[3]. ومن نماذج الكتب المجموعة:

- البهوتي الحنبلي: كشاف القناع عن متن الإقناع.

1- بوجمعة قرمة: ولد بمتليلي سنة (1930)، جُند بالحرب الهند الصينية (1945-1955)، عاد إلى الجزائر لينظم لخلايا جبة التحرير بالعاصمة، ثم عاد إلى متليلي سنة (1957) ، من رواد العمل العسكري بمتليلي والبيض، تولى قيادة ناحية غرداية سنة (1959)ن وقاد باقتدار العمل الفدائي والعسكري ضد الاحتلال الفرنسي إلى غاية الاستقلال. توفي رحمه الله في 28 أوت 2001.

2- حيجوج بن قومار، ولد بمتليلي سنة 1923م، من عائلة بدويه غنية ، تشرّب الوطنية، وانتظم في سلك جيش التحرير ويلقب بزين الدين، من الراديكاليين الثوريين، تولى تسيير العمل العسكري ببادية متليلي متابعا للولاية الخامسة، أسر بالمنيعة سنة (1961) ولكنه فر من السجن بعمل أسطوري، توفي سنة (2012).

3- متابعة شخصية لمكتبته التي تفرقت للأسف الشديد بين ورثته في متليلي وغرداية والجزائر العاصمة.

- مبارك الميلي: رسالة الشرك ومظاهره في طبعته الأولى للمطبعة الجزائرية الإسلامية سنة 1937.

- الدميري: حياة الحيوان الكبرى (طبع سنة 1315ه)

- عبد الله حسين: حساب الطالب (السنة5/الصف 1966/7)

- صديق حسن خان: فتح البيان في مقاصد القرآن (1965م)

- الهيتمي: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة.

رابعا: كتاب مسك الجيوب: نموذج في التأليف.

مسك الجيوب للعاشق في المحبوب قطعة في التصوف الأخلاقي السُنيّ جمعها مؤلفها الإمام العلامة مسعود بلعور من أفنان كتب التصوف، ومدونات الأخلاق الإسلامية، ومجاميع السيّر، وحلاّها بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والآثار السلفية عن أكابر الأمة وأتقيائها وصلحائها ومُربيّها من المتقدمين والمتأخرين رحمهم الله أجمعين. فما هو جديده؟

إن جديد الكتاب متعلق بالسياق التاريخي الذي كتب فيه (ستينيات القرن المنصرم) حيث وفدت التيارات المادية والتغريبية على الناشئة التي تدرس العلوم العصرية المشحونة بنفثات الفلسفات المنحرفة، مما جعل بعضها يقع فريسة لها نتيجة لنفاد الحصانة الدينية والأخلاقية في مجتمع يحيا طور الانتقال الحضاري، ولمّا يبرأ بعد من علل الاستعمار.

ولأجل ذلك كان الكتاب محاولة للعودة إلى القيم الأصيلة الناظمة للحياة، والتي بنيت عليها الأمة الإسلامية، قيم الأخلاق والمروءة والدين الموجبة لسعادة الحياة، والمحصّلة لطمأنينة الإيمان، والمورثة لبرد اليقين.

كما أن الكتاب يرمي إلى استعادة البناء في التربية الروحية في وقت عزّ فيه المربون وقلّ فيه الشيوخ الواصلون، نتيجة انكماش المدارس التقليدية وضمور

الزوايا الربانية، في سنوات خدّاعات كثر فيها أدعياء التصوف الذين اشتكت منهم الجيوب إلى علاّم الغيوب.

عالج الكتاب بعض القضايا الخلافية بين المتصوفة والفقهاء (التوسل، العلم اللدني، الكرامات) وانتصر فيه المؤلف لمذاهب أهل السنة والجماعة، كما حاول أن يقف ضدّ المفاهيم الخاطئة التي نُسبت للتصوف السني في الحملة التي قادتها الحركة الوهابية ضده بغاية حماية التوحيد من أدران الشرك والانحراف التي ألصقت به وهو منها بريء.

كما لم يغفل الكتاب استعادة مفاهيم التوحيد الأشعرية في وجود الله تعالى وصفاته وأسمائه الحسنى ردا على مقالات الكنيسة الكاثوليكية الناشطة في مدينتي غرداية والمنيعة حيث كانت أفواج المبشرين من الآباء والأمهات البيض لا تكف ولا تكلّ ولا تمل عن التسلل إلى أذهان الساكنة لصرفهم عن المعتقد الحق والشريعة الحكيمة في دين الإسلام القويم.

تنوعت مصادر الكتاب من القرآن والسنة وموسوعات التصوف والعقيدة، ولكن جلها كان من كتب أبي حامد الغزالي، وأبي طالب المكي، وعبد القادر الجيلاني، والشاذلي، والسنوسي، وهي كتب متداولة بالمدارسة في محاضر ومساجد مدينة متليلي العامرة[1].

وفاته رحمه الله تعالى:

بعد عمر طويل قارب القرن (97 سنة) وصحة كاملة إلى الأيام الأخيرة وبعد أن عاش زاهدا مشتغلا بالعلم وفاضلا في المجتمع توفي الإمام مسعود بلعور وهو يتلو القرآن بمستشفى متليلي نتيجة مضاعفات صدرية، ودفن في مقبرة الرزيقي مع أخيه أحمد الذي توفي قبله بيومين فقط، وذلك في صائفة 1986م. ويحكي العارفون به أنه كان مقتصدا متقللا في طعامه الذي كان في الأغلب من القمح

1- من مقدمة الكتاب مسك الجيوب للعاشق في المحبوب (تحقيق محمد عبد الحليم بيشي) صص5-7.

(الدشيشة) وحليب المعز والتمر، إضافة إلى مواظبته على الصيام، وهو ما حفظ له قواه الجسدية والعقلية لآخر أيامه.

والخلاصة: أن الجهد العلمي والتعليمي التي قاده الإمام مع ثلة من معلمي القرآن الكريم الذين صابروا على التعليم في غسق الظلمة الفرنسية قد أنشا جيلا متشبعا بهويته الدينية وانتمائه الوطني مما جعله يتمرد على الوضع الاستعماري الحالك، وهو ما يفيد اليوم في العض بالنواجذ على هذه المسالك التعليمية من أجل الوقوف أمام المسخ الحضاري الذي يبتلع الأمم أمام الجرافة الغربية التي أكلت الزرع وحلبت الضرع، وحرثت ظاهر الأرض وامتصت باطنها، ولا سبيل للدفاع عن المصالح القومية إلا بتفعيل الأدوية المضادة المبثوثة في التراث الثقافي الذي ضمن للأمة البقاء في هذه السنين العجاف.

العدل مقصد الشرع الأعظم
وتجليات ذلك في أصول التشريع وقواعده

د. عمر مونة
شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

بسم الله الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن اهتدى بهداه؛ وبعد: فإن أحكام الشريعة الإسلامية مصطبغةٌ بالعدل اصطباغاً تاماً، فالأحكام الشرعية هي العدل، والعدل هو مظلة الأحكام الشرعية، فلا ميل ولا ضيم ولا جَور ولا جنف ولا حيد ولا ميد في الأحكام الشرعية لأن الله هو العدل الحق المبين، ولقد تواترت نصوص الكتاب والسنة وتظاهرت في تقرير هذا المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية؛ قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾، وقال أيضا: ﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾، وفي الحديث القدسي، يقول الله تعالى: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً؛ فلا تظالموا "[1].

****

ولأن العدل هو المقصد الأول للإسلام، ألفينا العدالة أُسَّ عوالم الغيب والشهادة:

-: فالعدل أساس عالم الشهادة؛ قال سبحانه ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾، كما وجدنا العدل أُساس عوالم الغيب، قال جل شأنه: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا﴾، فالعدالة إذن أساس قيام الوجود: مصداق ذلك قوله سبحانه: ﴿الله الذي أنزل الكتاب والميزان ليقوم

1 - أخرجه مسلم في الصحيح - رقم 6737 (16/ 455).

الناس بالقسط﴾، وسنن الله في الكون قائمة مع العدل ولو بأرض الكفر، منتفيةٌ مضطربةٌ مع الظلم ولو بأرض الإسلام. وترتقي مظاهر العدالة في أسمى معانيها يوم نرى عدالة السماء تتماهى مع عدالة الأرض؛ عدالة الدنيا والدين؛ وهو ما يفسر عالمية الشريعة وأنها رسالة للعالمين وللخلق أجمعين.

فلقد جاءت الأديان كلُّها تتغيا العدلَ وتقصد إلى تحقيقه بكل معانيه، آمرةً به بإطلاق أمراً لا يوجد في غيره؛ أن كانت العدالة كلًّا لا يتجزّأ. كيف لا وكما يقول الأستاذ الكبير محمد فتحي الدريني " المقاصد الجوهرية للتشريع: المصلحة والعدل " **فالعدل مقصد الشرع الأعظم.**

هناك حقيقة هامة أيها القراء الكرام؛ العدل كل لا يتجزء، ومطلق لا استثناء فيه أبدا أبدا؛

على أن الاستثناء واردٌ على قواعد الشرع وغيرِها من القواعد الكلية مع عدم انخرامها به؛ كما قرر علماؤنا؛ وفيذلك قال الشاطبيُّ: "الْأَمْر الْكُلِّيّ إِذَا ثَبَتَ كُلِّيًّا، فَتَخَلُّفُ بَعْضِ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ مُقْتَضَى الْكُلِّيِّ لَا يخرجه عن كونه كليا"[1] "باستثناء الكليات العقلية طبعا".

ومع ذلك فالعدل مقصد وقاعدة كليةٌ؛ لا تقبل التجزؤ، ومطلقة لا تقبل الاستثناء؛ بل إننا وجدنا قواعدَ الشرع وكلياتِه محكومةً بالعدل؛ فإن ثمة قواعد شرعية: متى ما كانت محققة للعدل أبقيناها وأجريناها، ومتى تخلَّفت عن تحقيق العدل في آحاد الصور؛ صرنا إلى الاستثناء من تلك القواعد توخيا وتطلبا للعد، وذاك هو منطقُ الاستثناء في الاجتهاد الشرعي بل في مصادر الشرع.

1 – الشاطبي، الموافقات: (2/ 83).

الفرع الأول: مظاهر مقصد العدل وتجلياته في أصول الاجتهاد:

-: عمومات النّصوص قد تخصص عند جمع من علمائنا الأجلاء -خاصة المالكية- في آحاد صورها تطلبا للمصلحة والعدل، وهي مسألة خطيرة في التخصيص كثر الجدل فيها واشتد النكير على القائلين بها؛ إذْ كان مدرك الاستثناء فيها والتخصيص هو المصلحةَ والعدلَ؛

- كما أن الأقيسةَ يجرى الإلحاقُ في الشريعة على نحوها متى توفرت أركانها وتحققنا العلة في الفرع؛ لكننا متى ما وجدنا صورة من الصور يمتنع تحقق العدل في إلحاقها بطريق القياس؛ يأتي الاستحسان. وليس منطق الاستحسان إلا للتخفيف من غلواء تطرد الأقيسة تطلبا للمصلحة والعدل.

وكذلك الذّرائع فتحا وسدًّا، لما كانت الوسيلة التي ظاهرها الإباحة يتوسل بها إلى مآل ممنوع؛ أمر الشرع بسدها ومنعها؛ والوجه المقتضي للعدول عن حكم الأصل، وهو مدرك العدول هو كلُّ ما يتضمَّن تحقيق مقصود الشرع؛ مما كان مدركُه العدل والمصلحة.

وسأقتصر على ذكر منهجين من المناهج الأصولية في الاجتهاد كان العدل فيها مدركًا للاستثناء من الأصول تلكما المنهجان هما: **مبدأ الذَّرائع -سدًّا وفتحًا- والاستحسانِ**.

ومثله منع الحيل ومراعاة الخلاف والقياس على الرخص وغير ذلك.

ولأنَّ هذين المنهجين قد بحث فيهما الكثيرون؛ مفهومًا وحجيَّة، وشروطًا وأحكامًا؛ علاوةً على محدوديَّة أوراق البحث ممَّا لا يساعد ذلك على البسط والتفصيل:- رأيت أن أقتصر على المفهوم الاصطلاحيِّ، ووجه تعلُّقهما بالعدل مدركا للعدول عن الأصل، مع التمثيل لذلك؛ ولن أعرض للخلاف فيهما لأنَّ ذلك معلوم مبسوط في البحوث التي تناولتهما:

أولا: الاستحسان وصلته بمقصد العدل:

1-: مفهوم الاستحسان:

تباينت كلمة أهل الفنِّ في حقيقة الاستحسان، واختلف الأصوليّون في تعريفه اختلافا واسعا استتبع الخلاف في حجيَّته، والمتتبع لتعريفات العلماء للاستحسان يجدها حائمةً حول معنيين اثنين: أ-: معنًى عام: وهو استثناء للمسألة عن حُكم نظائرها من دليل أصليٍّ إلى حكم آخر؛ لوجه أقوى اقتضى العُدول، قال الكرخي -رحمه الله-: «هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأوَّل»[1].

ب-: ومعنى خاص: وهو ترجيح قياس خفيٍّ على قياسٍ جليٍّ، وهذا عند الحنفيَّة خاصَّة[2].

ولا شكَّ أن المعنى العام أوسع وأجمع من الإطلاق الخاصِّ، فهو مغنٍ عنه، علاوة عن كون المعنى الخاص ليس يخرج أن يكون قياسًا شرعيًّا ترجح عن نظيره[3]؛ لذلك قال السرخسي: «فهذا الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى؛ فهو لا يخرج من أن يكون قياسا شرعيا»[4].

2-: وجه الاستثناء الذي مدركه العدل والمصلحة في الاستحسان:

إنَّ الاستحسان هو عدول عن الحكم الأصليِّ في مسألةٍ إلى حكم آخر، وهذا العدول يمثِّل الاستثناء بوضوحٍ، يتغيَّا تحصيلَ مقصود الشرع في تلك الواقعة؛ بتحقيق المصلحة والعدل؛ وقد أبان ابن رشدٍ عن مُدرَك العدول عن الاقتضاء

1- ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ج4، ص5، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج2، ص164. الزركشي، البحر المحيط، ج8، ص101.

2- الجصاص، الفصول في الأصول ج4، ص247، والبخاري، كشف الأسرار ج4، ص3.

3- ينظر: عبد الرحمن الكيلاني، الاستحسان وتطبيقاته في بعض القضايا المعاصرة، مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، المجلد 16، العدد 1، 2001م، ص145.

4- السرخسي، **أصول السرخسي**، ج2، ص206.

الأصلي فيه فقال: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[1].

فالوقائع تعرِض لها عند التطبيق ظروف وملابسات تقوم كالدلائل على حكمها، وقد يقتضي العدلُ استثناءَ بعض أفراد القاعدة العامَّة؛ أَنْ تلبَّست بقرائن استوجبت هذا الاستثناء، وفي الغالب نجد مُدرَك العدول في الاستحسان المصلحة والعدل؛ لذا قال أبو زهرة: «وكلها -تعريفات الاستحسان- تتجه إلى قصر الاستحسان على أمر واحد وهو ترك مقتضى القياس[2] لمصلحة في موضعٍ معيَّنٍ، أي في مسألة جزئيَّةٍ، ويدخل في المصلحة رفع الحرج والتوسعة ودفع المشقَّة»[3].

مثال ذلك: جواز السلم استثناء من بيع المعدوم وجواز القرض استثناء من ربا النسيئة؛ قال الشاطبيُّ: «...كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين ... كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه»[4].

فإباحته نوع من الاستثناء من الأصل العامِّ الحاظر للرِّبا، وعلَّة الاستثناء ما احتفَّ بالقرض من قرائن مصلحيَّة جعلت العدول عن الأصل يحقق مقصِدًا ومصلحة أعلى وأربى من البقاء على الحكم الأصليِّ وهذا هو فحوى العدل؛ التفات إلى أعلى المصلحتين.

1- ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص3، ص242.

2- والقياس هنا مراده أعم من القياس المعروف فيشمل الأصول والقواعد العامة.

3- أبو زهرة، **مالك بن أنس**، ص258.

4- الشاطبيّ، **الموافقات**، ج4، ص207، و ج2، ص53.

ثانيا: مبدأ الذَّرائع وصلتها بمقصد العدل:

1-: مفهوم الذرائع:

قال القرافيُّ: «الذَّريعة هي الوسيلة»[1]، وهذا يجعلها تشمل سدَّ الذرائع وفتحها، وقد اتَّجه أكثر العلماء إلى تفسيرها بسدِّ الذَّريعة اعتبارا بالمواضعة والاصطلاح؛ إذ صارت تعني الوسيلة للممنوع[2]، لكن لا شكَّ أنَّ الذرائع أعمُّ؛ فمنها ما ينبغي حسمه ومنعه، وأخرى يتوجَّه فتحها وإباحتُها[3].

ولعلَّ أكثر الاختلاف الواقع في سد الذَّريعة؛ إنما هو في مناط التذرُّع إلى المفسدة، وكذا في مدى التَّضييق والتَّوسيع في الأخذ بها، لا من حيث أصلُ الاحتجاج بها[4]؛ ولهذا قال القرافيُّ: «فليس سدّ الذّرائع خاصّا بمالك -رحمه الله- بل قال بها هو أكثرَ من غيره، وأصل سدِّها مُجمَعٌ عليه»[5].

2-: وجه الاستثناء الذي مدركه العدل في سدِّ الذرائع :

ونعني بسدِّ الذريعة الاستثناءَ من أصل الإباحة؛ إذا أفضى المباح المشروعُ إلى الشَّيءِ المحرَّمِ والممنوعِ شرعا؛ ومُدرَك هذا الاستثناء هو تحقيق مقصود الشَّرع، ولا شك أن تمام العدل هو الاعتبار بالمقصد وعدم فتح طرقٍ: ظاهرُها الإباحة وهي سبيل لمناقضة المقصد الأصلي؛ فالعدل منع هذه الطرق؛ بيان ذلك: أنَّ هذه القاعدةَ تمنع الافتئات على مقاصِد التشريع عن طريق غير مباشر، باتخاذ وسيلة

1- القرافي، **الفروق،** ج2، ص34، وج3، ص267، وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** ج3، ص110.

2- الزَّركشي، **البحر المحيط، ج**8، ص90، وابن العربيّ، **القبس، ج**2، ص786، والشاطبي، **الموافقات،** ج4، ص198.

3- القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق،** ج2، ص34.

4- ينظر: العز، **القواعد** 1/100-101، والسنوسي، **اعتبار المآلات** ، ص254، والزركشي، **البحر المحيط،** 8/90.

5- القرافي، **الفروق، ج** 2، ص33.

مشروعة في الظاهر لتحقيق غرض غير مشروع، أو للتوصُّل إلى مآل ممنوع في ظروف معيَّنة[1].

فيجري المجتهد عمليَّة الموازنة بين المصالحِ والمفاسد في الأصل والمآل؛ فيتبيَّنُ وجود مفسدة في المآل، وهو الفعل الممنوع المتذرَّع إليه؛ هي أربى ممَّا يجلِبُه الأصل من مصلحة، والمتقرِّر في الشريعة أنَّ دفع المفسدة الراجحة مقدَّم على جلب المصلحة المرجوحة، وهو عين العدل وجوهره.

ومن هاهنا؛ سُدَّت الذريعةُ؛ فكان مدرَك العُدول عن الحكم الأصليِّ للوسيلة إلى الحُكم التبعيِّ؛ هو العدل نظرا لترجُّحِ مفسدة المآل على مصلحة الوسيلة؛ قال ابنُ عاشور: «فاعتبار الشَّريعة بسدّ الذّرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدةِ المآل على مصلحة الأصل، فهذه هي الذّريعة الواجبُ سدُّها»[2].

فهي استثناءٌ ينقُل الحكم من الحلِّ إلى الحظر؛ لأنَّ المصلحة التي كانت مَناطا للحِلّ والإباحة قد انخرمت بما سَبَّبه المكلَّفون من إجراء الفعل على خِلاف ما قَصَدَ إليه الشَّارعُ من مصلحةٍ؛ فكان لِزاما -جَرَيَاناً مع المقصد الأعظم للشرع وهو العدل- أن يَنتقِلَ الحكمُ من الإباحة إلى غيرها؛ حِفاظا على مقصود الشَّارع مِن أنْ يُخرَم.

وشوَاهِدُ الاستِثناءِ الذي مدركه العدل وَفقَ سدِّ الذرائع كثيرة منها:

1 - **امتناع النبي ﷺعن قتل مردة المنافقين**؛ قال ابن عاشور: ««وإنما كان النبيُّ ﷺ ممسكا عن قتلهم؛ سدًّا لذريعة دخول الشَّكِّ في الأمان على الدَّاخلين في الإسلام، كما قال لعمر ﷺ: «لا يتحدَّث الناس أنَّ محمَّدا يقتل أصحابه»[3]؛ لأن العامة والغائبين عن المدينة لا يبلغون بعلمهم إلى معرفة حقائق الأمور الجارية

1- الدرينيُّ، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، ص490-491.

2- ابن عاشور، محمد الطاهر، (ت 1973م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 366.

3- البخاري، **الصحيح** رقم:3330، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهليَّة، ج3، ص 1296.

بالمدينة، فيستطيع دعاةُ الفتنة أن يشوِّهوا الأعمالَ النافعةَ بما فيها من صورةٍ بشيعةٍ عند من لا يعلم الحقيقةَ»[1].

2 - **فعل عمر ﷺ لما منع من الزواج بالكتابيات** وبيَّنت الروايات مُدرك عمر ﷺ؛ وجملة ذلك أنه أدَّى إلى ضرر عامٍّ، وهو يطلب لتحصيل مصلحة خاصة وليس من العدل طلب المصلحة الخاصة بالتسبب في ضرر عام محقق ولذلك عدة توجيهات:

- قدّر عمر ﷺ الضرر بمواقَعَة المُومِسَاتِ والعَواهِرِ مِنهُنَّ؛ إذ أن كثيرًا منهن لا ترعى للعرض وَزْنًا، والعفاف فيهن قليل، والعدل تقديم درء الضرر العام على النفع الخاص.

- وإمَّا أن الضرر هو تتابع المسلمين على زواجهن رغبة في جمالهنَّ، فتُترَكَ نساءُ المسلمين وتَكثُرَ العوانسُ، وهذا ضرر عامٌّ فاتك بالأمة.

-: أو انه منع خشيةً على نوابِّه من خداع الكتابيات، وليس يؤمَن منهم ذلك؛ وهذا إضرار بالصَّالح العامِّ للدَّولة؛ ولم يشرَع الزواج بالكتابيات ليستتبع كلَّ هذه المفاسد، وإنما ليكون المسلم قدوة عمليَّة في سموِّ الخلق وعزة الإيمان، واستقامة المجتمع؛ مما قد يستميل الزوجة ويحذو بها إلى اتِّباع دين زوجها؛ ففي كل ذلك **تحقيق للعدالة التي هي المقصد الأعظم للشرع**[2].

3- **النَّهيُ عن قطع الأيدي في الغزو:** فعن بسر بن أرطأة قال: سمعت النبيَّ ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في الغزو»[3].

1- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص1884، وقريب منه: العيني، **عمدة القاري**، ج15، ص231، والنووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج7، ص159

2- الدريني، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، ص156-157.

3- أخرجه الترمذي في "**السنن**" رقم،1450، كتاب الحدود، باب ألاَّ تقطع الأيدي في الغزو، وقال، «هذا حديث غريب...»، ج4، ص53. وصححه الألباني، وأخرجه أبو داود في

قال التِّرمذيُّ: «والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعيُّ؛ لا يرون أن يُقامَ الحدُّ في الغزوِ بحضرة العدوِّ؛ مخافة أن يلحق من يقام عليه الحدُّ بالعدوِّ، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام؛ أقام الحدَّ على من أصابه»[1]، وقال الخرقيُّ: «ولا يقام الحد على مسلم في أرض العدو»[2].

وبيان ذلك: أنَّ إقامة الحدود في الغزو أمر واجب، لكنَّ حالة الغزو تتطلَّب اجتهادا استثنائياً، يقتضي تأجيل الحدِّ؛ إذ تطبيقه في تلك الحالة مفضٍ إلى مفاسد هي أربى من مصلحة تطبيق الحكم الأصليِّ؛ فيؤخَّر إلى وقت تستجلب فيه المصلحة دون معارض أقوى؛ جريا على سنن التشريع الأعظم وهو العدل في تحصيل المصالح واتقاء المفاسد؛ يقول ابن القيم معلِّلا ذلك: «إنَّ النَّبيَّ ﷺ نهى أن تُقطَع الأيدي في الغزوِ؛ خشية أن يترتَّب عليه ما هو أبغضُ إلى الله مِن تعطيلِه أو تأخيرِه؛ من لُحوقِ صاحبِه بالمشرِكين حَمِيَّةً وغَضبًا، كما قالَه عمر وأبو الدَّرداء وحذيفة وغيرُهم، وقد نصَّ أحمدُ وإسحاقُ بن راهويه، والأوزاعيُّ وغيرُهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام على أرض العدوِّ... وأكثر ما فيه تأخيرُ الحدِّ لمصلحةٍ راجحةٍ، إمَّا مِن حاجةِ المسلمين إليه، أو من خوفِ ارتدادِه ولحوقِه بالكفَّار، وتأخير الحدِّ لعارضٍ؛ أمرٌ وردَت به الشَّريعة؛ كما يؤخَّر عن الحاملِ والمرضِعِ، وعن وقت الحرِّ والبردِ والمرضِ، فهذا تأخير لمصلحة المحدود؛ فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى»[3].

السنن، رقم، 4408، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟، وصححه الألباني، ج2، ص546.

1- الترمذي، **السنن**، ج4، ص53.

2- ابن قدامة، **المغني**، ج9، ص248. وقال البهوتي: «من أتى حدا في الغزو أو أتى ما يوجب قصاصا في الغزو لم يستوف منه في أرض العدوِّ حتى يرجع إلى دار الإسلام»، **كشاف القناع**، ج6، ص89.

3- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص05 وما بعدها.

فتأخير الحكم أمر معهود في الشريعة إذا تخلَّفت مصلحته أو نتجت عن إجرائه مفسدة راجحة؛ فيؤخَّر إلى وقت يكون إجراء الحكم فيه مظنة تحقيق مصلحته التي شرعت لها، دون أن تُعارَض بمفسدة راجحة؛ لئلا ينخرم أصل العدل في الشريعة فهو مظلة الأحكام.

3-: وجه الاستثناءِ الذي مدركه العدل في فتح الذَّرائع:

ومعنى فتح الذَّرائع: أنَّ ما يفضي إلى المطلوب يصبحُ مطلوبًا؛ ولو كان في الأصل محظورا، بيدَ أنَّه ليس كلُّ ما يظنُّ إفضاؤه إلى المطلوب يصبح مطلوب الفتح؛ وإنما المراد أنَّ ما توقَّف تحقيق المطلوب شرعًا على تحصيله، ولم يمكن تحقيقه إلاَّ بذلك الوجه:- يصيرُ مطلوب الفتح ومشروعًا، ولو كان في الأصل محظورا؛ إذ لا يتمُّ المطلوب إلاَّ به، مع كون مصلحة المطلوب أرجحَ وأربى من مفسدة الفعل الممنوع؛ فكان العدل في فتح هذه الذريعة[1].

وقاعدة الذرائع -فتحها وغلقها- متفرِّع عن قاعدة الوسائل والمقاصد؛ يقول الطَّاهر بن عاشور: «وهذه القاعدةُ تندرِجُ تحت قاعدة الوسائل والمقاصد فهذه القاعدة شُعبةٌ من قاعدة: إعطاءِ الوسيلةِ حُكْمَ المَقصِدِ»[2].

وصرَّح القرافيُّ بفتح ذريعة المطلوب كما تسدُّ ذريعة الممنوع؛ فقال: «اعلَم أنَّ الذَّريعةَ كما يجب سَدُّها يَجِبُ فتحُها، وتُكرَه وتُندَب وتباحُ؛ فإنَّ الذَّريعةَ هيَ الوَسِيلةُ فكما أنَّ وسيلةَ المحرَّم محرَّمةٌ، فوَسيلةُ الوَاجبِ واجبةٌ كالسَّعيِ للجمعةِ والحجُّ...قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة»[3].

ومن ثمّة؛ فإنَّ الوسائل كما يجب سدُّها؛ حسمًا لمادَّة الفساد ساعة رجحان مفسدة المآل على مصلحة الأصل:- كذلك يجب فتحُها- مباحة كانت أو ممنوعة،

1- القرافي، الفروق 2، ص33، والسنوسي، **اعتبار المآلات**، ص259، والدُّريني، **نظريَّة التعسُّف**، ص177.

2- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج6، ص431-432.

3- القرافي، **الفروق**، ج2، ص33.

بشرط رجحان مصلحة المآل على مفسدة الأصل، ومرتبتها في الطَّلب رتبة المقصِد؛ قال ابن القيم: «فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه؛ بحسَب درجاته في المصلحة»[1]، **كلُّ ذلك لتحقيق العدل في الموازنة بين المصالح والمفاسد وجريًا على قاعدة: إعطاءِ الوسيلةِ حُكْمَ المَقصِدِ**[2].

فهذا ضرب من الاجتهاد الاستثنائيِّ مُدرَكه تطلب العدل لرجحان مصلحة المقصِد على مفسدة الوسيلة، فيقتضي التكييفُ الجديد للوسيلة أن يتعلَّق بها الطَّلب حسَب رتبة مقصِدها؛ جريًا على سنن التشريعِ ومقصده الأعظم وهو العدل، ودفعًا لمناقضة الشَّارع[3].

ولذلك شواهد منها:

* **جواز النظر إلى المخطوبة**: فالنظر إلى المرأة الأجنبية في الأصل محظور، والواجب غضُّ البصر؛ لكن ثمَّة وضع استثنائيٌّ وهو حال الخِطبةِ؛ استوجب حكمًا استثنائيًّا نظرًا إلى المصلحة المرجوَّةِ من ذلك، وتلمُّسًا لتحقيق مقصِد الشَّرع، والسعيِ في مجاراة سنَن التشريع؛ فقد جاء في حديث المغيرة بن شعبة: أنه خَطبَ امرأةً فقال النبيُّ ﷺ: «انظر إليها؛ فإنَّه أحرَى أن يُؤدَم بينكُما»[4].

1- ابن القيِّم، **إعلام الموقعين**، ج3، ص110-111.

2- القرافي، **الفروق**، ج2، ص33، ابن فرحون، **تحفة الحكام** 2، ص365.

3- ينظر: الدريني، **نظريَّة التعسُّف في استعمال الحق**، ص177.

4- أخرجه الترمذي، **الجامع**؛ رقم، 1087، كتاب النكاح، باب النظر إلى المخطوبة، وقال، «هذا حديث حسن»، وصحَّه الألباني، ج3، ص397، وفي مسلم، عن أبي هريرة قال، «كنت عند النَّبيِّ ﷺ فأتاه رجلٌ؛ فأخبره أنه تزوَّج امرأة من الأنصار -أي خطبها-؛ فقال له رسول الله ﷺ، «أنظرت إليها؟» قال، لا؛ قال، «فاذهب فانظر إليها فإنَّ في أعين الأنصارِ شيئا» **صحيح مسلم**، رقم،1424 كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها، ج2، ص1040.

فكان النظر إلى المخطوبة مطلوباً؛ لما فيه من تحقيق مقاصد الشَّرع في استدامة النكاح، وبنائه على أسس سليمة من الألفة والمودَّة والرضاء[1]، وفي هذه الحال ترجَّحت مصلحة النظر وربت عن مفسدة الأصل؛ فأبيح هذا الفعل وهو ممنوع في الأصل، وفتحت الذَّريعة بإباحة النَّظر إلى المخطوبة تحريا لتحقيق مقصد العدل.

وليس هذا اجتهادًا بل هو حكم شرعي استثنائيٌّ أورده للتدليل على أصالة هذا النهج؛ والمجتهد سائر على طريق الشرع؛ فهذا المشرِّع نفسُه يفتح الذَّريعة لمَّا كانت تؤول إلى تحقيق مقصِد عظيم في التَّشريع، فواجبٌ على المجتهد أن ينحوَ نحوَه ويتبع الرَّسم التَّشريعيَّ البديعَ الذي اختطَّه المشرِّع ذاتُه؛ حتَّى يبقى منطِق الشَّرع متَّسقًا في استجلاب المصالح والخيور، ودرء المفاسِد والشرورِ.

هذه هي نظرةُ الشَّرع إلى مبدأ الذَّرائع فتحًا وحسمًا؛ فهي فنَنٌ من أفنان الأصل العامِّ الذي بُنيت عليه الأحكام -جلب المصالح ودرء المفاسد- على أعدل تدبير ، توجِب في بعض الأحايين استثناءً يفترِقُ عن الحُكمِ الأصليِّ للوسيلةِ، تبعًا للظُّروف الملابسةِ لها، ونظرًا إلى ما تؤُول إليه من مفاسِد ومضارّ أو منافع ومصالح؛ فيُحكم عليها بالمنعِ سدًّا، أو بالإذن والطَّلبِ فتحًا، ولو خالفت الحكمَ أصليَّ؛ جريا على مقتضى العدل في الموازنة بين المصالح والمفاسد، فالعدل دوما يقتضيا للسير وراء الأرجح.

ثالثًا: قاعدة مراعاة المآل وصلتها بمقصد العدل:

وليس يخفى أنَّ تلبُّسَ الوقائع بظروفٍ وأحوالٍ في شخوصِ فاعليها، أو أزمانِها، أو علاقاتِها بأفعال وأحداث أخرى-: تجعلها تختلف في إجراء الحكم الشرعي على آحادها، من حيث إفضاؤُها وإثمارُها لمصلحتها، ففي بعض الأحايين يتخلَّف المقصِدُ الشرعيُّ، بل قد يحصل من تطبيقِه الضَّررُ من حيث أريدت المصلحة والنفعُ-: لذا كان اعتبار مآلات الأفعال، ومراعاةُ نتائج التصرفات واجبًا على المجتهد، قال الشاطبيُّ: «النَّظرُ في مآلاتِ الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعا؛

1- المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، ج4، ص175.

كانت الأفعال موافقةً أو مخالفةً...وهو مجال للمجتهد صعب المورِد، إلا **أنَّه عذب المذاق، محمود الغبِّ، جار على مقاصد الشريعة**»[1].

فاعتبار المآل: «**هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعيِّ الذي يكون عليه عند تنزيله؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يقتضيه ذلك الاقتضاء**»[2].

وجه ارتباط اعتبار المآل بمقصد العدل:

أن النظر في الوقائع ودراسة طبيعتها في أحوال فاعليها، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع وفي ظروفها الزمانية والمكانية، وبناء على هذه الدراسة يقدّر المجتهد ما إذا كان يغلب على الظن أن الحكم الشرعي سيحقق مقصده من المصلحة فيجريه كما هو، أو ما إذا كان يغلب على الظن أن لا يُحقِّقَ مقصدَه بل قد يُفضى إلى مفسدة هي أربى وأعلى؛ **فيلجأ إلى نوع استثناء في الاجتهاد يتحقق معه المقصد الشرعي الذي هو العدل، بما يتناسب وتلك الواقعة المعروضة** تأجيلاً أو إيقافًا، أو تعديلاً أو تغييرًا؛ حسب مقتضيات العدل.

فلحظ المآل مقوِّم هامٌّ من مقوِّمات فقه التنزيل، فهو بمثابة الموجه الذي يُرشِد المجتهد إلى تَبيُّن مدى صلاح إجراء القاعدة العامَّة والحكم الأصليِّ للفعلِ، أو ضرورةِ استثنائه منها وإدراجه تحت أصل آخر وقاعدة أخرى هي أدعى لتحقيق مقصِد الشَّرعِ فيه على أعدل تدبير.

1 – الشاطبي، الموافقات: (4/194).

2 – السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: (ص/19).

الفرع الثاني: مظاهر مقصد العدل في بعض قواعد الشرع:

أولا:قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد:

من مقررات الشريعة الإسلامية أن أحكامها تجلب المصالح والخيور وتدرأ المفاسد والشرور، وليس الشأن في معرفة المصالح وطلبها أو معرفة المفاسد ودرؤها، وغنما الشأن في معرفة خير الخيرين وشر الشرين؛ ويحكم ذلك قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد ومن ذلك:

1-: **الترجيح بين المصالح بحسب قوّة الرتبة؛** فتُقدَّم الضَّروريات على الحاجيات على التحسينيات، هذا كلُّه جريا على مقصد العدل الذي يقتضي تقديم الأقوى على الأدنى.

فمثلا: تقديم المصالح الضرورية على الحاجية[1]: لأنها الأقوى أثرا في إصلاح الحال والمآل، و هي الأصل المقصود، وما سواها مبني عليها وفرع من فروعها، ولازم من اختلالها اختلال غيرها، إذ لا بقاء للفرع بعد انعدام أصله2، والعدل يقضي بتقديم الأصل على الفرع عند التعارض.

2-: **الترجيح بين المصالح المتزاحمة بحسب الحكم الشرعي؛** فالواجب مُقدَّم على المندوب، والحرام مُقدَّم على المكروه؛ فالعدل يقتضي تقديم الإلزام على ما لا إلزام فيه.

عبر عن هذه القاعدة السيوطي بقوله: "الواجب لا يترك إلا لواجب... وعبر عنها قوم بقولهم: الواجب لا يترك لسنة"؛ وفي موضع آخر" الفرض أفضل من النفل"[3].

---

1 - ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 307/3، والأسنوي، نهاية السول، 300/2، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، 129/4، والآمدي، الاحكام في أصول الأحكام، 286/4

2 - الموافقات، الشاطبي، 279/2

3 - السيوطي، الأشباه والنظائر، ص145 و ص148.

3-: **ترجيح المقاصد على الوسائل**: فيقدَّم المقصد على الوسيلة أبدا[1]؛ وعبر عنها بعضهم بـ" تقديم ما كان واجبا لذاته على ما كان واجبا لغيره[2]:

لأن المقاصد هي الأصل المطلوب، والوسائل إنما وضعت لخدمة المقاصد وتحصيلها، والفرع إذا عاد على أصله بالإبطال بطل، ولأنَّ العدلَ يقتضي أنَّ الوسائل تسقط بسقوط مقاصدها[3]، ولأنَّه يغتفر في الوسائل ما لايغتفر في المقاصد[4].

4-: **الترجيح بين المصالح بعموم النفع:** تُقدَّم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام؛ قال الشاطبي:" المصلحة العامة مقدمة"[5]، وقال العز:" اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"[6].

ومن هنا **النَّهيُ عن تلقِّي السِّلع وعن بيع الحاضر للبادي:** عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «لا تلقوا الركبان، ولا يبيعُ حاضر لباد»، قيل لابن عباس، ما قوله: "لا يبيع حاضر لباد"، قال: «لا يكون له سمسارا»[7].

---

1 - المقري، القواعد،330/1، وينظر: القرافي، الذخيرة، 107/2.

2 - ينظر: أبو عبد الله البقوري، ترتيب فروق القرافي، ص550. 551.

3 - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في اصلاح الأنام، 103/1

4 - السيوطي، الأشباه والنظائر، 158/1

5 - الشاطبي، الموافقات، 89/3

6 - العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام، 75/2، ومجلة الأحكام العدلية قننت لها في قاعدة فقهية تقول:" يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"، المادة 26 من مجلة الأحكام العدلية، ص19

7 - أخرجه البخاري في "الصحيح" رقم:2050،كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه: 757/2، ومسلم في "الصحيح" رقم:1521 ، كتاب البيوع، باب تحريم بيع حاضر لباد: 1157/3.

فلو تُرِك الجالبُ يبيع بمعرفته لأرخصَ في السعر، وكان ذلك رفقًا بعامَّة الناس ومصلحة لهم؛ ؛ ولكن منع البائع للبادي من تحصيل مصلحته الخاصة للمصلحة العامة والإرفاق بأهل السوق؛ وفيه قال الشَّاطبيُّ: «**وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة**، كالمنع من تلقي الركبان فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضروريٌّ أو حاجيٌّ لأجل أهل السُّوقِ، ومنعُ بيعِ الحاضرِ للبادي؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلاَّ أنه إرفاق لأهل الحضر...فإن جهة التعاون هنا أقوى"[1] وهذا تمام العدل؛ فالعدل يأبى تحصيل نفع خاص في لقاء إهدار نفع عام.

ثانيا: قاعدة الحق:

الحقوق الفرديَّة في الإسلام منحة من الله ومنَّةٌ وهبها لخلقه؛ وسيلةً يتوصلون بها لتحقيق مقاصد ومصالح متنوِّعة، وهو إذ منحها لهم؛ رسم لهم حدودَها، وبيَّن أحكامَها؛ ولم يُطلِق أيديهم بها؛ يتصرَّفون فيها كما يشتهون ويحلو لهم، فامتازت هذه الأخيرة في شرعة الإسلام؛ فكانت ذاتَ طبيعة مزدوجة؛ "فرديَّة واجتماعيَّة"؛ مزجت في أهدافها: بين مصالح تلحَق الفردَ، وينتفع بها، وفي الوقت ذاتِه تحقِّق مصالح اجتماعيَّة عامَّة؛ وهذا تمام مقتضى العدل فيها؛ والفرد محكوم بما رسمه الله في استعماله لحقوقِه وذاك حق الله في كلِّ حقٍّ فرديٍّ؛ يقول الشاطبيُّ: «وما كان للعبد فراجع إلى الله: من جهة حقِّ الله فيه، ومن جهة كون حقِّ العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا»[2].

1 – الشاطبي، الموافقات، 257/3وما بعدها.

2 – الشاطبيُّ، الموافقات في أصول الشريعة: (316/2).

وجه ارتباط العدل بالصفة الازدواجية للحقوق:

تقرَّر آنفًا أنَّ الحقوقَ وسائلُ لتحقيق مقاصد؛ ومتى تقاعدت الوسائل عن أداء وظيفتها فقد انحرفت عن طريقها الذي اختطَّه الشرعُ، فكانت باطلة؛ يقول العزُّ: «كلُّ تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده؛ فهو باطل»[1].

والحقوق بما هي وسائل لتحقيق غايات وأهداف ينبغي ألاَّ تنحرف عن غايتها ومقصدها، فإنَّ مراد الله في الحقوق الفرديَّة أن ينتفع بها صاحبها في خاصَّة نفسِه؛ دون الإضرار بغيره أن كانت ذات صبغة مزدوجة؛ يقول الشاطبيُّ: «ففي العادات حقٌّ لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ **لأن حق الغير محافظ عليه شرعا** أيضا، ولا خيرة فيه للعبد؛ فهو حق لله تعالى صرفًا في حق الغير...»[2]، فحقُّ الجماعة هو حقُّ الله في كلِّ حقٍّ فرديٍّ؛ فليس للإنسان أن يضرَّ بغيره حالة تصرفه في حقِّه؛ لأن العدل مظلة الأحكام الشرعية.

ومن ما سبق تقريره يتلخَّصُ ما يأتي[3]:

1-: مشروعيَّة التصرف في الحقوق هي رهنُ أدائها لوظيفتها وتحقيقِها للمصلحةِ المرجَّاةِ منها.

2-: الفعل الموافق للشَّرع في ظاهرِ أمرِه؛ لا يعصمُه ذلك من أن يصير غير مشروعٍ؛ إذا انحرف عن مقصود الشرع فيه، وتلبَّست به قرائنُ أخرى من حيث القصدُ أو الباعثُ، فآل إلى ضررٍ بيِّنٍ بالغيرِ-: فالعدالة تقتضي أن يتغيَّر حكمُه، وتُخلَع عنه صفة المشروعيَّة؛ ليصير محظورًا بعد أن كان مباحًا؛ فقد صار إذ ذاك اعتسافًا في استعمال الحقِّ، وهو ممنوعٌ، **إذ فيه مناقضة قصدِ الشارع في تصرُّف مأذون فيه شرعًا**[4].

---

1 - العز، قواعد الأحكام في إصلاَح الأنام: (2/144).

2 - الشاطبيُّ، الموافقات في أصول الشريعة: (2/322).

3 - ينظر: الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: (ص/51-52).

4 - الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: (ص/84).

-: بيان ذلك:

أنَّ الأصلَ في هذا التصرُّفِ الإذنُ والإباحةُ الشرعيَّة؛ لكنَّه تلبَّس بمآلاَتٍ ضَرريَّة أو قُصُودٍ ممنُوعةٍ وبواعث غير مشروعة؛ جعلت إيقاعه على مقتضى الأصل منافيًا لمقصود الشّاَرعِ في تشريعِ الإباحات العامَّة والحقوق، علاوةً على مناقضته أصلَ وضع التشريع في استجلاب المصالح والخيور ودرء المضارِّ والشُّرور-: **فذلك كلُّه يتقاضى منعَ هذا الفعلِ وإبطالَ ذاك التصرُّفِ استثناء من أصل الإباحة؛** إذ أنَّ الفعل المأذون فيه استعمل في غير ما شُرع له، من حيث الباعثُ والمآلُ، فحُكِمَ بحظرِ الفعلِ ومنعِه؛ جريًا على معهود الشرعِ في وضع الشريعة، ومحافظةً على اتساق منطق التشريع.

ثانيًا: وجه الاستثناء ومدركه:

تستند نظرية التعسف في استعمال الحق في التشريع -وهي جوهر حديثنا هٰهنا في الحقوق- إلى أصلٍ تَشريعيٍّ وثيقٍ هو **أصل سدِّ الذَّرائعِ؛** كما تستند إلى أصلٍ آخر وهو **إبطال الحيلِ** المحرَّمةِ، وكلاهما مستبينٌ فيه الاستثناءُ في حقيقته وفلسفةِ مشروعيَّته، والعدل مدرك ذاك الاستثناء كما سلف لنا القول.

أمثلة تطبيقيَّة لذلك:

1-: الحجر على المفلس:

الأصلُ أن تُطلَق الأيادي بالتصرُّف في أملاكها كما شاءت، بيد أنَّ حالةَ الإفلاس اقترنت بها مواصفاتٌ ومعطياتٌ أُخَرُ؛ جعلت إطلاق يدِ المفلس تنطوي تحتها مفاسدُ أخرى لاحقةٌ بالغرماء؛ **فشكَّلت مناطًا جديدًا للواقعة يختلف عن المناط العامِّ الذي كان يستوجب حكمَ الأصل مِن إطلاق يدِ المالكِ في مُلكه؛ وهذا المناطُ الجديدُ هو ما يُعرَف بالمناط الخاصِّ؛ استوجب حكمًا استثنائيًّا** مفاده الحجر عليه؛ **رفعًا للضَّرر عن الغرماء،** وتقديمًا لدرء المفاسد عنهم على جلب مصلحة المالك؛ تلمسا لمقصد العدالة؛ الذي هو مظلة أحكام الشريعة.

ذلك أنَّ الحفاظَ على حقِّ الغرماء أضحى متوجها في مثل هذه الحال، ومُقدَّما على حقِّ المالك في التصرف في ملكه؛ قال العزُّ: «الحَجرُ على المفلسِ مفسدةٌ في حقِّهِ، لكنَّهُ ثَبَتَ؛ تقديمًا لمصلحةِ الغرماءِ على مفسدةِ الحَجْرِ وإن شئتَ قُلتَ تقديما لمصلحةِ غرمائِهِ على مصلحتِهِ فِي الإطلَاقِ»[1].

قال الدُّرَينيُّ: «فالأصل أنَّ الإنسانَ حرٌّ في التصرُّف بماله، لكن إذا أفلس حُجِرَ عليه لمصلحة غرمائه، ولو بقي الإطلاق؛ لترتَّب على ذلك ضررٌ بهم؛ وهذا هو التعسُّف-: فمُنِع؛ درءًا لهذه المفسدة، وتقييدًا لحقِّه بما يمنع الإضرار عن غيره، محافظة على حقِّ هذا الغير»[2].

فالأصل حريَّة تصرُّفه في ملكه ومنعه من التصرف بالحجر عليه استثناءٌ؛ اقتضاه الظرف القائمُ حفظًا لحقِّ الغرماء؛ ورفعًا للضرر عنهم، وتقديمًا للرَّابي من المصالح على الأدوَنِ، وهو العدل.

2- إثبات حقِّ الشُّفعة للشريك: وحق الشفعة هو استحقاقُ الشريك انتزاعَ شِقْصٍ -نصيب- **شريكِه، ممَّن انتقل إليه بعوضٍ**[3].

ولقد أجمع العلماء على أنَّ حق الشُّفعةِ يثبتُ للشَّريك الذي لم يقاسِم، فيما بيع من أرض أو دار أو حائط[4]؛ لما رواه جابر ﷺ قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة

---

1 - العز، قواعد الأحكام: (105/1)، وينظر في الحجر على المفلس: الخرشي، شرح مختصر خليل: (263/5 وما بعدها)، والمرداوي، الإنصاف: (281/5)

2 - الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: (ص/215).

3 - ينظر: البهوتي، شرح منتهى الإرادات: (353/2)، والرحيباني، مطالب أولي النهى: (100/4).

4 - ينظر: الكساني، بدائع الصنائع: (4/5)، وعليش، مِنح الجليل: (191/7)، والشربيني، مغني المحتاج: (376/3)، وابن قدامة، المغني: (178/5).

فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطُّرق، فلا شُفعةَ»[1]، وانفرد الحنفية بإثباتها للجار خلافا للجمهور[2]، أخذا بحديثه ﷺ: **«الجارُ أولى بصقبه»**[3].

وهذا الحقُّ إنَّما شرع **دفعًا لضرر متوقَّعٍ** يلحق بالشريك الأصيلِ، فامتلاكه لجزء شركته أولى من إدخال أجنبيٍّ عنه في الشركة، وهذا من أرقى صور العدالة في شرعة الإسلام، إذ أنَّ البائع يحصل على الثمن ولا فرق عنده في مصدره، والشريك الأصيل يدفع عن نفسه ضرر الشَّركة، ولا يصحُّ تصرُّفُ مُريد البيعِ في نصيبِه كما يشاء، ولو أنَّ الأصل إطلاق اليد في الملك؛ لكنَّ إدخال شريك جديد شكَّل مناطًا خاصًّا استوجب حكمًا استثنائيًّا؛ يوازن بين المصالح والمفاسد اللاحقة بجميع الأطراف، وهو إثبات حقِّ الشفعة الذي يراعى فيه مصلحة الطرفين؛ وهذا من بديع الأحكام في التشريع المنيف.

يقول ابنُ القيم: «من محاسن الشَّريعة وعدلها وقيامِها بمصالح العباد ورودُها بالشفعة، ولا يليق بها غير ذلك؛ فإنَّ حكمةَ الشَّارع **اقتضت رفعَ الضرر عن المكلفين ما أمكن**... ولما كانت الشركة منشأَ الضَّرر في الغالب؛ فإنَّ الخلطاءَ يكثر فيهم بغيُ بعضِهم على بعضٍ؛ **شرع الله سبحانه رفع هذا الضرر**: بالقسمة تارة، وانفرادِ كل من الشريكين بنصيبه، **وبالشفعة تارة...**فإذا أراد بيعَ نصيبِه وأخْذَ عوضِه، كان شريكه أحقَّ به من الأجنبيِّ، وهو يصل إلى غرضِه من العِوَضِ مِن أيِّهما كان، فكان الشَّريك أحقَّ بدفعِ العوض من الأجنبيِّ، ويزولُ عنه ضررُ

---

1 – رواه البخاري ، كتاب: الشركة، باب: إذا اقتسم الشركاء الدور أو غيرها فليس لهم رجوع ولا شفعة(2/884/رقم 2364)، و وعند مسلم: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم، رَبْعةٍ، لا يحل له أن يبيع حتى يستأذن شريكه؛ فإن شاء أخذ، وإن شاء ترك، فإن باع ولم يستأذنه فهو أحق به»: الصحيح، رقم1608 كتاب: البيوع، باب الشفعة: (1229/3).

2 – ينظر: البدائع: (4/5)، ومنح الجليل: (191/7)، ومغني المحتاج: (376/3)، والمغني: (178/5).

3 – رواه البخاري ، كتاب: الحيل، باب في الهبة والشفعة(6/2559/رقم 6576).

الشَّركة، ولا يتضرر البائع؛ لأنه يصل إلى حقِّه من الثمن؛ وكان هذا من **أعظمِ العدلِ وأحسنِ الأحكامِ المطابقةِ للعقولِ والفطرِ ومصالحِ العباد**»[1].

فلو تمسَّك مريدُ البيع **بالأصلِ** القاضي بِحُريَّته في بيع نصيبه لأجنبيٍّ، واستعمال حقِّه كما أراد؛ **عُدَّ معتسفًا مُسيئًا في استعمال حقِّه**؛ إذ لا ضررَ يلحقه بالبيع لشريكه الأصيلِ، فالثمن يناله منهما بالسواء. ومن هنا كان العلوقُ بالأصل في حق حرية التصرف، معتصَما يلوذ به؛ مناقضًا لمقصود الشرع ساعيًا في غير مسعًى، متعسِّفًا اعتسافًا بيِّنًا.

لذا؛ يمنع من ذلك، **ويحكم بالشفعة للشريك الأصيل استثناءً دفعًا للضرر عن الأصيل**، وقد صرَّح البهوتيُّ بكونها على خلاف الأصل، وأبان عن حكمتها؛ فقال: «**الشُّفعَةُ تَثبُتُ عَلَى خِلَافِ الأَصلِ؛ دَفْعًا لِضَرَرِ الشَّرِكَةِ**»[2].

3-: منع البناءِ المشرِف على الغير، وكذا إحداثِ كلِّ ما يضرُّ بهم:

فتمنع ممارسة الحقِّ على وجه سيِّءٍ مُضِرٍّ بالغير؛ منعًا للاعتساف، وإن كان **الأصلُ** يخوِّل لهم حريَّة التصرُّف في أملاكهم، غير أنهم إذْ ألحقوا الضرر بغيرهم، **نشأت دلائل تكليفيَّة شكلت مناطًا خاصًّا، تقضي فيه الموازنة المصلحيَّة باستثناء تلكم الوقائع من الأصل العامِّ؛ فبات تصرُّفُهم محظورًا استثناءً؛ منعا للظلم والتعسُّف**، كل ذلك توثيقًا لمبدأ العدل قطبِ الرَّحى في التشريع، وحقُّ الغير محافظٌ عليه شرعًا ساعة ممارسة الحقِّ الفرديِّ، فالحقُّ في شِرْعتِنا البديعةِ مزدوجُ الغاية والطبيعة؛ يُستجلَب به النفعُ الخاصُّ، في إطار غايته الاجتماعية.

---

1 - ابن القيم، إعلام الموقعين: (92/2).

2 - البهوتي، كشاف القناع: (147/4)، وينظر: العدوي، الحاشية على شرح الخرشي: (162/6)، والدردير الشرح الصغير: (635/3).

خاتمة

فإذا تمهد ما سبق، تبين لنا وتقرر أن العدل ه مقصد الشرع الأعظم، وهو منطق فلسفة التشريع في الأصول والقواعد؛ فهو قطب الرحى في الأحكام الشرعية تتظافر أصول التشريع وقواعده وأحكامه ومصادره لتتسق وتنسجم وتنتظم نسيجا واحدا يمثل العدل فيه لحمته وسده؛ فالعدل مظلة الأحكام الشرعية ومقاصد الشرع الجوهرية هي المصلحة والعدل.

من أسرار العدالة الإلهية؛ وليس الذكر كالأنثى

د. باحمد بن محمد رفيس
شعبة العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

ملخص

قد توحي النظرة التجزيئية إلى أحكام الشرع لأربابها بأن الشريعة امتهنت المرأة وحرمتها حقوقها؛ فألزمتها القرار في بيتها للقيام بزوجها وأولادها، وغمطتها حقها في الميراث، وفضلت عليها الرجل في كثير من الميادين. لكن الدارس لطبيعة الرجل والمرأة، والفروقِ الجسمية والوظيفية التي تؤهل كلاً منها لأداء المهام المنوطة به؛ تتبين له بجلاء عدالة الله تعالى وإنصافه للمرأة وللرجل على السواء. فالعدالة لا تعني المساواة في كل شيء بقدر ما هي إعطاء كل ذي حق حقه، وتكليفُ كل واحد بما يُسِّر له من واجبات. وقد أسهمت الكشوفات العلمية الحديثة، بخاصة ما تعلق منها بعلم الأعصاب الوظيفي والدراسات السوسيوسيكولوجية في إجلاء تلك الحكمة الربانية حتى لم يعد خافيا على ذي بصيرة أن المرأة لم تنل يومها حقوقها كاملة إلا في كنف الإسلام.

الكلمات المفتاحية: عدالة، مساواة، قوامة، تحرير المرأة، دورة، فروق جسمية، فيزيولوجيا، تغيّرات وظيفية، هرمونات، أوكسيتوسين، دماغ، إيماءات، حمض نووي، ترابط عضوي، دنا (ADN)، جسم ثفني (corpus callosum)، مهارات لفظية، نصف المخّ أيمن، نصف المخّ أيسر.

لطالما تعالت الأصوات منادية بضرورة تحرير المرأة من ربقة الأديان وتطالب بتحقيق مساواتها بالرجل في كلّ ميدان، **فهل المساواة تعني بالضرورة تحقيق العدالة، وهل تمنح تلك الحرية المنشودة في جميع الأحوال؟**

هذا هو الإشكال الذي يدور عليه البحث والذي يرتكز أساسا على إبراز الفروق الطبيعية التي ميَّز الله تعالى بها كلا من الرجل والمرأة فكانت مناط التكاليف والأحكام المتعلقة بهما.

إنّ المساواة لغة هي المماثلة والمعادلة[1]، "يُقال ساوَيْتُ هذا بذاك إذا رفعته حتى بلغ قدره ومبلغه"[2]. على خلاف التفاوت والاختلال في التوزيع والدرجات.

وهي في الاصطلاح بمعنى أن يتكافأ النّاس جميعاً في الحقوق والواجبات، دون تفرقة بسبب جنس أو طبقة أو مذهب أو حَسَب أو مال.

أمّا العدالة فهي في اللغة القصد في الأمور، والتوسّط بين الإفراط والتفريط، وهي ضِدَّ الجور[3]. واصطلاحا لها معانٍ منها: استعمال الأمور في مواضعها ووجوهها ومقاديرها؛ فهي إذن إقامة القسط بإعطاء كلّ ذي حق حقه، وهي "الإنصاف وإعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه"[4]. وهو المعنى المستفاد من النصوص الشرعية.

يقول الشيخ الغزالي: "إن الذي يتدبر القرآن الكريم يحس المساواة العامة في الإنسانية بين الذكور والإناث، وأنه إذا أعطى الرجل حقا أكثر فلقاء واجب أثقل،

---

1 – أحمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، (نشر المكتبة العلمية، بيروت، 298/1).

2 – تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الحسيني، (نشر دار الهداية، 325/38).

3 – محمد المناوي، التوقيف على مهمات التعريف، (نشر دار الفكر العام، بيروت، دار الفكر دمشق، ط1، 1410 تحقيق د. محمد رضوان الداية، 506/1).

4 – إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (نشر دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية، 588/1).

لا لتفضيل طائش"[1].

وجاء في كتاب مقاصد الشريعة وقضايا العصر: "إن اختلاف المرأة عن الرجل في بعض الأحكام ليس دليلا على أنها في نظر الشرع أدنى من الرجل، وإنما يرجع الاختلاف إلى اعتبارات موضوعية يقرُّها العدل، بل يفرضها فرضا. وليس من المقبول عقلا أن تتَّهم الشريعة الإسلامية بالتحيُّز للرجل ضد المرأة لا لشيء إلا لأنه ذكر وأنها أنثى. ولو صحَّ أن الشريعة تنتصر للرجل على حساب المرأة لأبقت على الأحكام الظالمة التي كانت تنال من حقوقها بل من إنسانيتها في الجاهلية"[2].

فالمرأة التي تنتابها الدورة كل شهر، مع ما تسبّبه لها من إرهاق ووهن، والتي تحمل، وتضع، وتربي، وترضِعُ في مدّة تزيد على الثلاثين شهراً، لا يمكن زَجُّها في ميادين العمل والجَلَد والكفاح لكسب العيش، ولا تكليفُها بتحمّل أعباء الاكتساب والإنفاق.

وعلاوة على ما هو ظاهر من الفروق الجسمية بين الرّجال والنساء؛ فإنّ العلماء ما يفتأون يكتشفون أسرارً أودعها الله تعالى في كلٍّ من الرَّجل والمرأة ليجعل كل واحدٍ منهما أقدر على أداء مهامه والقيام بواجباته التي فطره عليها سُبحانه[3]...

فقد جعل الله تعالى المرأة حاملاً للولد وحاضنة ومربية، وقيّض لها – لتقوم بهذه المهمة – أجهزة خاصة، بدءا بالرّحم وما يتصل به من لواحق، ذلك القرار المكين الذي أعده الله تعالى ليتخلّق فيه الجنين وينمو خلال أشهره الأولى، ثم يسر خروجه بعد ذلك إلى الدنيا ...

---

1 – محمد الغزالي: قضايا المرأة (دار الهناء، الجزائر، 1422هـ/2001م)، 35.

2 – عوض محمد عوض: مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي (مقاصد الشريعة وقضايا العصر، مجموعة بحوث)، نشر مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة 2007م، 234.

3 – ينظر مثلا جيرالد هوتر: الرجل والمرأة أيهما الجنس الأضعف؟ الفروق الفيسيولوجية والنفسية والتربوية (ترجمة د. علا عادل ود. سلمى سليمان ، ط1، نشر العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م).

قال تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾. (سورة عبس، 20).

ثم أعدّ له لبنا سائغا من ثدي أمّه فيه طعامُه وشرابهُ ومناعة جسم وتحصينه ضد الآفات والأمراض... وكلّ مقومات حياته.

ووهب الأمّ علاوة على ذلك عاطفة جيّاشة ورحمة وشفقة على ولدها، فهي تحنو عليه رغم ضُعفه وهوانه، وكثرة بكائه وإزعاجه، ولا ترضى أن يُمسّ ولو بالحرير كما يُقال.

ففيزيولوجيا يتعرّض جسم المرأة لتقلبات كثيرة حسب مرحلة نمو الجنين، وتطرأ عليه تغيّرات وظيفية لتلاءم مراحل تكوينه... فإذا خرج إلى الدنيا نشِطت هرمونات الإرضاع فيمتلئ ثدياها لبناً، وارتفعت نسبة هرمون الأوكسيتوسين[1] الذي يُعزّز الرابطة بين الأم والولد...

ومن غريب ما توصّل إليه العلم الحديث وجود قسمٍ من دماغ الأم لا ينشط إلاّ بعد أن تضع مولودها فيبدأ في العمل، ووظيفته متخصصة في فهم إشارات المولود الجديد. فالطفل في أيامه الأولى لا يستطيع أن يعبّر عن أحاسيسه بالحركات ولا بالكلام، إنّما بإيماءات وجهه وعينيه، والأم الوالدة هي وحدها القادرة على فهم تلك الإشارات بفضل ذلك الجزء من الدّماغ[2]. ولعل الأغرب من ذلك ما

---

1 – يفرز الأكسيتوسين بغزارة في جسم المرأة عند الوضع ليسهم في إحداث التقلصات الرحمية، ثم بعد الوضع يقوم هذا الهرمون بدور مهم في إفراز اللبن، وفي الوقت ذاته يعزز الرابطة القوية بين الأم وولدها، ما يجعلها أما حقيقية بكل المقاييس.

ينظر – Ema gauthier: Ocytocine, hormone de l'amour et du reste ; http://fr.lelo.com

2 – تؤكد الباحثة في علم الأعصاب وعلم النفس كاثرين إليسون، أن الدماغ لدى المرأة يتطور أثناء الحمل ويكتسب وظائف جديدة تمكنها من التواصل مع المولود الجديد؛

ينظر المزيد من التفصيل في كتاب: katherine Ellison: Le ceveau des mères, ou comment la maternité rend les femmes plus intelligentes ; éd : marabout, mars 2008, France.

توصل إليه باحثون من أن أجزاء من الحمض النووي للجنين تنتقل إلى دماغ الأم وتبقى قابعة فيه، موثّقة الترابط العضوي بينها وبين مولودها، حتى غدت المقولة المعروفة: "إن الولد لا يفارق أبدا ذهن أمه" تفسَّر اليوم عضويا بوجود أقسام من الدنا (ADN) الخاصة بالولد بين ثنايا دماغ الأم[1]. وهذا يمعن في إعطاء الأم هذه الخصوصية دون غيرها من العالمين، فدماغها مجهز بوسائل استقبال خاصة تفهم بها إشارات مولودها، وبين خلاياها توجد بصمات وراثية لذلك المولود؛ ما يعزِّز رابطتهما، ويميز علاقتهما عن غيرها من العلاقات...

فالمرأة إذن ليست كالرجل بحال.

لقد جهّزها الله تعالى خصيصا لهذه المهمة النبيلة السامقة الجليلة، وأعظِم بها مهمَّة؛ جهَّزها لتحمل وتضع، وتربي وتحنو على مولودها، وتحميه من عوادي الزمان، وتنشئه على حسن الأخلاق والتقوى والصلاح...

هكذا أراد الله من المرأة بمجرَّد أن جعلها امرأة، واليوم يؤيد العلم الحديث هذا ويبرزه جليا لكل ذي بصيرة.

ومن جهة تكوين الدماغ يرى العلماء فروقا جليّة بين الجنسين، فمخّ المرأة في المتوسّط أصغر حجما من مخّ الرجل[2]، لكن القطعة البينية الرابطة بين نصفي كرة

---

1 - ينظر المقال العلمي المنشور في مجلة بلوزوان: William F. N. Et autres: Male Microchimerism in the Human Female Brain; 26 septembre 2012, France, http://www.plosone.org/.

2 - يفوق وزن مخ الرجل مخ المرأة بحوالي 150 غرام، ولم تعرف إلى الآن حكمة ذلك التفاوت.

ينظر- أنور حمدي: الدماغ، إبداع وإعجاز، ط1، نشر دار القلم، دمشق1421هـ/2000م، 159-164. تؤكد الباحثة في علم الأعصاب وعلم النفس أن الدماغ لدى المرأة يتطور أثناء الحمل ويكتسب وظائف جديدة تمكنها من التواصل مع المولود الجديد؛

ينظر المقال العلمي المنشور في مجلة بلوزوان: William F. N. Et autres: Male Microchimerism in the Human Female Brain; 26 septembre 2012, France, http://www.plosone.org/.

المخ لدى المرأة أكبر حجماً منها لدى الرّجل، وهذه القطعة الوسطى التي تسمّى الجسم الثفني (corpus callosum) هي المسؤولة عن إقامة التواصل بين النّاس، وهي التي تنطلق منها العواطف والمهارات اللفظية... وهذا يفسّر تفوّق المرأة في هذا المجال؛ فالمرأة ميّالة إلى التواصل، جيّاشة العواطف، شديدة الحساسية، تسارع إلى إقامة العلاقات وتهتمّ بالآخرين، وتنتبه لِمشاعر النّاس وأحاسيسهم ... على خلاف الرجل الذي تضعف لديه هذه المهارات إلاّ لِماماً[1].

ومن جهة أخرى يلاحظ العلماء طُغيان النصف الأيمن من مخّ المرأة على نشاط الدّماغ ... وهو القسم المكلّف بالألوان والأنغام والأشكال، والمخصّص للمشاعر والأحاسيس والجمال... بينما يتكفّل القسم الأيسر بالمنطق والحساب والإنجازات العملية والتّصاميم المكانية، وهو ما يبرع فيه الرّجُل لأنّ قسمه الأيسر هو المهيمن على نشاط دماغه على عكس المرأة[2].

---

1 – Janlou Chaput: Cerveau d'homme et cerveau de femme, le câblage serait différent, http://www.futura-sciences.com/magazines/sante. Sébastien Bohler: Cerveau d'homme, cerveau de femme : les différences observées au scanner ; http://www.scilogs.fr/

2 – من محاضرة ألقاها الدكتور سيرج جانجر في عدة بلدان أوروبية وأمريكية بين 2001 و2002 ونشرت في:

- la Gazette des Psychothérapêutes professionnels, N° 2-3, juill. 2002, Moscou (en russe) ؛
- la revue Cultures en mouvement (Sciences de l'Homme) N° 53, déc-. 2002- jan. 2003, Antibes ؛
- le magazine Psychologies, N° 221, ju ill-août 2003, Paris ؛
- International Journal of Psychotherapy, Vol. 8, Nr 2, July 2003, UK, (en anglais) ؛
- Psychodrama and Modern Psychotherapy N° 3-4, July-Sept. 2003, Kiev (en russe)؛
- Forum of Psychiatry & Psychotherapy, tome 5, 2004, Lviv (en russe).
- Serge Ginger : Cerveau féminin / Cerveau masculin, http://www.psycho-ressources.com/bibli/index.html

ومن هنا تأتي أهمّ الفروق التي أودعها الله تعالى بالخِلقة في كل من الجنسين، فبقدر ما تُولِي المرأة الأهمية للتفاصيل الدقيقة وتهتمّ بالجوانب الشّكلية الجمالية، وتُعطي الأولوية للتواصل والحديث مع النّاس، بقدر ما يحبس الرّجل نفسه في إنجازاته ومشاريعه العملية ويهتمّ بوظيفته، ولا يُولي نفس الاهتمام للتواصل والمناحي الفنّية والجمالية.

فالرجل مجهّز ليعمل ويُنجز ويصبر على ذلك ويكتسب، ثم ينفق ثمرة جهده على أهله وأولاده، وهو بذلك راضٍ مطمئن مستقر داخليا، لأنه يشعر بأنه يتماشى مع ما جبله الله عليه من فطرة ...

أمّا المرأة فحين تقرّ في بيتها وتعتني بأولادها وزوجها فهي تقوم بذلك بِشغف وإخلاص لأنه من صميم مؤهلاتها وطبيعة نفسها.

يقول سُبحانه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ﴾. (النساء، 34).

لكن تنظيم العلاقة بينهما لابد أن يخضع للتشريع الإلهي لئلا يتعرَّض للشَّطط أو الغلُوِّ.

فما حقيقة القوامة؟ وما ضوابطها؟

مِلاك الأمر – والله أعلم – قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (البقرة، 228).

إذن للمرأة مثل ما للرجل، وبالمعروف أي بالإحسان أو بما يتعارف عليه الناس من الحقوق؛ ما لم يحلُّوا حراما أو يحرِّموا حلالا.

يقول الشيخ الشعراوي في تفسيره للآية[1]: " فكل منهما له حق على الآخر حسب طبيعته، الزوج يقدم للزوجة بعضاً من خدمات، والزوجة تقدم له خدمات

1 – الشعراوي: التفسير (مراجعة أحمد عمر هاشم، نشر أخبار اليوم، 1991م) 2/ 987.

مقابلة؛ لأن الحياة الزوجية مبنية على توزيع المسئوليات. إن الرجل عليه مسئوليات تقتضيها طبيعته كرجل، والمرأة عليها مسئوليات تحتمها طبيعتها كأنثى. والرجل مطالب بالكدح والسعي من أجل الإنفاق. والمرأة مطالبة بأن توفر للرجل البيت المناسب ليسكن إليها عندما يعود من مهمته في الحياة. ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لتسكنوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. (الروم، 21).

والسكن إلى شيء هو نقيض التحرك، ومعنى {لتسكنوا إِلَيْهَا} أي إنكم تتحركون من أجل الرزق طوال النهار ثم تعودون للراحة عند زوجاتكم، فالرجل عليه الحركة، والمرأة عليها أن تهيئ له حسن الإقامة، وجمال العشرة وحنان وعطف المعاملة. فالمسئوليات موزعة توزيعاً عادلاً، فهناك حق لك هو واجب على غيرك، وهناك حق لغيرك وهو واجب عليك".

والله سبحانه خاطب النساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة، وجعل لهن ما عليهن، وقد بايع النبي ﷺ المؤمنات كما بايع المؤمنين، وأمرهنَّ الله بتعلّم الكتاب والحكمة، ولا فرق بين إنسانية الرجل والمرأة ابتداء.

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾. (آل عمران 195).

﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾. (النساء، 124).

ولكن للرجال عليهن درجة...

والدرجة تفسَّر بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾. (النساء 34).

يقول الإمام الرازي[1]: "إن الزوج اختص بأنواع من حقوق الزوجة، وهي التزام المهر والنفقة، والذب عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوباً، رعاية لهذه الحقوق الزائدة. وهذا كما قال تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾. (النساء : 34)".

فلها الحق في عدم التكسب والإنفاق، أما الرجل فإن مؤهلاته تجعله مكلفا بالكسب والإنفاق لهذا قال تعالى: "وبما أنفقوا من أموالهم".

والقوَّام هو الذي يقوم على شأن شيء ويصلحه، وهي كلمة مشتقة من القيام المجازي الذي هو مجاز مرسل أو استعارة تمثيلية، لأنه شأن الذي يهتم بالأمر ويعتني به أي يقف ليدبر أمره. وقوَّام: فعال للمبالغة من القيام على الشيء والنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً﴾. (آل عمران، 75). ﴿لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً﴾، أي حريصا ملازما مواظبا... ومنه القَوَام: العدل، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾. (الفرقان، 67)[2].

وقد أناط الله سبحانه هذه القِوامة التي هي غُرم وتكليف بالرجل لأمور:

- ﴿بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، لم يقل: "بما فضل الله الرجال على النساء"، لأن التفضيل متبادل، لكن طبيعة البشر خلقها الله هكذا: خلق للمرأة جسما غير جسم الرجل، واستعدادات غير استعدادات الرجل... لذا لم يكلِّفها

1 - محمد بن عمر بن الحسين الرازي: تفسير الفخر الرازى، نشر دار إحياء التراث العربى، 917/1.

2 - ينظر- ابن منظور: لسان العرب، ط1، نشر دار صادر، بيروت؛ 496/12. ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر، تحقيق : طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، نشر المكتبة العلمية، بيروت ، 1399هـ/ 1979م؛ 207/4.

بالإنفاق بعدما كلفها بالحمل والوضع والحضانة.

وهذا التخصيص لم يكن وليد اتفاق ولا نتيجة تغلُّب أحدهما على الآخر وقهرِه، بل نتيجة ما خلق الله تعالى في الرجال والنساء من مقومات ووظائف واستعدادات، فالرجل لا يمكن أن يختص بوظائف الأمومة، والمرأة لا يمكنها القيام بكل ما يقوم به الرجل؛ ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾. (النساء، 32).

وقد قيل إن هذه الآية نزلت في أمنا أم سلمة ض لما قالت: "أيغزو الرجال ولا نغزو ولنا نصف الميراث"[1]، فبين الله تعالى أن لكل نصيبا من عمله، فقد يكون ميراث المرأة النصف، لكنَّها تقبض المهر ولا تكلَّف بالإنفاق...

وما ورد في القرآن من إعطاء الرجل ضعفَ نصيب المرأة ليس على إطلاقه، فعند استقراء حالات ميراث المرأة يتبين أن الحالات التي ترث فيها نصفَ نصيب الرجل أقل من الحالات التي ترث فيها مثل نصيب الرجل أو أزيد منه[2].

فالحكم إذن منوط بالمؤهلات والتكاليف، والله تعالى جعل القوامة لأن الحياة الزوجية مؤسسة اجتماعية، وما من مؤسسة إلا ولها مسؤول.

يقول الشيخ الغزالي: "إذا كان البيت مؤسسة تربوية أو شركة اقتصادية، فلا بد له من رئيس. والرئاسة لا تلغي البتة الشورى والتفاهم وتبادل الرأي والبحث المخلص عن المصلحة. إن هذا قانون مطرد في شؤون الحياة كلها، فلماذا يستثنى

---

1 - ينظر- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، نشر دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420ه /1999م، 286/2. ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 ه /2000 م، 262/8.

2 - ينظر البحث القيم للأستاذ محند عزوق: معايير التمايز في الميراث بين الذكر والأنثى، رسالة المسجد (مجلة محكمة تصدرها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، السنة التاسعة، العدد الثالث، ربيع الأول 1432ه/ مارس 2011م) -70- 82.

منه البيت؟"[1].

ومن أوكد مهام القوامة الإنفاق؛ فالمرأة نفقتها على أبيها، كما قال سبحانه: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. (البقرة، 233).

وبعد الزواج على زوجها: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾ (الطلاق، 6). ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً﴾. (الطلاق، 7). ﴿وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً﴾. (النساء، 4). ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾. (النساء، 24).

وقد جاءت الآية بصيغة: "وبما أنفقوا" للدلالة على أن الإنفاق كان من شأن الرجال منذ القديم، فهو مما تقتضيه الفطرة السليمة.

ولقد رتب الله تعالى أجرا على الإنفاق على الأهل: "دِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَدِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ فِي رَقَبَةٍ وَدِينَارٌ تَصَدَّقْتَ بِهِ عَلَى مِسْكِينٍ وَدِينَارٌ أَنْفَقْتَهُ عَلَى أَهْلِكَ أَعْظَمُهَا أَجْرًا الَّذِي أَنْفَقْتَهُ عَلَى أَهْلِكَ"[2].

لأنَّ البيت المسلم هو الذي يبني العقائد وينشئ الفضائل، والإنفاقُ عليه أبرك مشروع استثماري.

ولذلك يذهب بعض الفقهاء إلى إثبات حق الفسخ بالإعسار للزوجة[3] .

---

1 – محمد الغزالي: قضايا المرأة (دار الهناء، الجزائر، 1422هـ/2001م)، 155.

2 – مسلم: صحيح مسلم، حديث رقم 995 (بترقيم عبد الباقي). أبو نعيم الأصبهاني: المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم (نشر دار الكتب العلمية، بيروت،1417هـ/1996م)، 80/3، حديث رقم 2241.

3– وهو مذهب الأئمة مالك والشافعي والظاهر من مذهب الإمام أحمد، خلافا لأبي حنيفة؛ ينظر– ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، نشر دار المعرفة بيروت، 202/4. ابن

إذن ليس الذّكر كالأنثى بحال ...

ولقد أجرى العلماء تجارب جميلة ليبرزوا هذه الحقيقة الفطرية التي أقرّها الله تعالى في خلقه، فالأطفال في مراحل حياتهم الأولى وحتى قبل أن يتلقّواْ أيّ تعليم؛ يعرفون جنسهم جيدا، ويميّزون تمام التمييز بين رغباتهم المختلفة، فتجد الذّكور يفضّلون اللُّعب التي تعزّز الرجولة والقوة في أنفسهم، وتجد الإناث يفضّلن الدمى، ويُمضين الساعات الطوال وهنّ يُلاطفنها ويُحادثنها ويعتنين بها في تعبير واضح عن ذلك الميول إلى التواصل والعاطفة التي أودعها الله فيهنّ.

من هذه التجارب أنهم ألبسوا بناتٍ لباس الذكور وألبسوا صبيانا لباس البنات ثم تركوهم مع مربيات دون إعلامهن بحقيقة جنس أولئك الأطفال، فكانت المربية عندما تقدم للطفل – وهي تظنه بنتا – دميةً، يرميها بعيدا ويصرخ باكيا، وبالمقابل كانت البنات يرفضن اللَّعِب بلُعب الصبيان...

ومن أجمل التّجارب أنّهم طلبوا من جمعٍ غفير من رجالٍ ونساء، وأطفالٍ وبنات، جمعٍ يربو على مائتي شخص بأن يرسم كل واحدٍ منهم دراجة... فكُلُّ النساء تقريبًا -اللائي كُنَّ حضرن في التجربة- رسمن درَّاجة ناقصة التصميم، إمَّا ينقصها المقود أو الدوَّاسات... ينقصها شيء لا يُمكن أن تعمل الدراجة بدونه.

عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار، (نشر دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421ه/2000م)، 590/3. أبو الحسن التسولي: البهجة في شرح التحفة، (تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط1، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 ه/1998م)، 633/1.أبو محمد عبد الوهاب البغدادي: التلقين في الفقة المالكي (تحقيق: أبو أويس محمد التطواني، ط1، نشر دار الكتب العلمية، 1425ه-2004م)، 119/1. أبو بكر الدمياطي: حاشية إعانة الطالبين، (نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت)، 336/3. الكتاب : أبو زكريا النووي: المجموع شرح المهذب، (من موقع مكتبة المسجد النبوي الشريف http://www.mktaba.org)، 267/18. الكتاب : ابن تيمية: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1404ه – 1984م)، 116/2. ابن قدامة المقدسي: المغني في فقه الإمام أحمد (نشر دار الفكر، بيروت، ط1، 1405ه)، 374/7.

ولكن كلُّهن أيضًا رسمن شخصًا يركب الدراجة.

أمَّا الرجال فعلى العكس؛ لا أحد منهم رسم شخصًا على دراجته، لكنهم في الغالب رسموا دراجة تصلح للسير وفيها كلُّ المعدَّات. وكانت الفكرة التي استنبطها العلماء من هذه التجربة تبرز مدى اهتمام المرأة بالعواطف والتواصل، أما الرجل فيهتمُّ بالعمل و الإنجاز.

من هنا يكتسي الموضوع أهمّيته، فالله تعالى خلق الزوجين الذّكر والأنثى وأعطى لكلٍّ مقوّماته ومؤهلاته وقدراته ... فجعل على الرّجل العمل والإنفاق وقوامة البيت، وعلى المرأة حفظ بيتها ورعاية زوجها وتربية أولادها، ونحن نرى اليوم كيف انخدع ناسٌ كثيرون بدعاوى تسعى لإخراج المرأة من بيتها وإقحامها في ميادين العمل بجانب الرّجل، مع ما يُسبب لها ذلك من عنتٍ ومآسي، وما يُحدِث من اختلال توازنٍ في الأسر وفي المجتمعات بالتّبع.

والواقع يشهد اليوم كوارث ناجمة عن المكابرة في هذا المجال.

عندما ترجع المرأة إلى بيتها منهوكة القِوى، فإنه لن يكون سهلاً عليها أن تصبر على أبنائها ومتطلباتهم، وأن تتحمّل شكاواهم ونزاعاتهم ... وكم من حادث تعرّض فيها الأبناء إلى التعنيف والضرب والقهر من قِبَل أمَّهات تعرّضن في عملهن لضغوط ففرَّغْنَ شحنة الغضب على أولادهنّ. هذا علاوة على الإهمال والضياع الذي يتعرض له الأولاد ببُعد المربي الحقيقي الذي لا يمكن أن يعوض بغيره؛ الأم.

وكم من بيت تَقوّض بسبب الخلافات الزوجية نتيجة معاكسة هذه الفطرة الربّانية... ومجال الأمثلة يطول.

إنّ الطفل يحتاج إلى والديه، ولن يقوم أحدٌ مقامهما؛ فلا خادمة، ولا مربّية، ولا مدرسة، إذا فقد الولد أمّه، وهذا لا يماري فيه إلاّ من كابر عقله وكذّب حسَّهُ. والأم التي جهّزها الله بكلّ مقوّمات التربية تُعتبر ناكثة، ناكرةَ للجميل، كافرةً بالنّعمة، إذا تخلّت عن هذه المهمة واستبدلت بها غيرها.

وقد قال الله تعالى مستنكرا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾. (إبراهيم، 28).

حين ندرك هذه الأسرار البديعة التي أودعها الله تعالى في كلٍّ من الجنسين تتجلّى لنا حِكمته وعدالته، ويتبين لنا ما في أحكام الله وتشريعاته من عدالة مطلقة. فهو لا يكلّف بما لا يطاق: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، 286)، ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ (سورة الطلاق، 7). وهو من جهة أخرى سيسأل كل راعٍ عمَّا استرعاه، ذلك لأنه قبل أن يُحمِّله مسؤولية رعايته منحه كل الآلات الضرورية للقيام بواجبه أحسن قِيامٍ.

ولابدّ أن يستفيق النّاس من غيّهم وأن يرجعوا إلى جادة الصواب، وينأوا بأنفسهم عن الانسياق الأهوج وراء كل ناعق بدعوى التمدّن والعصرنة والتقدّم والحضارة وما إلى ذلك من مصطلحات توضع في غير موضعها ...

ألقاب مملكة في غير موطنها كالهرّ يحكي انتفاخاً صولة الأسد

إنّ النّاس في الغرب بدأوا ينتبهون لهذا، وأخذت الأصوات تتعالى بضرورة ردّ الأمور إلى نصابها، وإرجاع المرأة إلى بيتِها لتقوم بوظيفتها، بخاصة لما بدا الخلل واضحا عندهم في مجال التربية والعناية بالأولاد وتركهم لأحضانِ مربيات أجنبيات عنهم، أو إسلامهم للشوارع والملاجئ، وما ينجرُّ عنها من آفات وشرور.

ونحن من خلال قرآننا وتعاليم ديننا بإمكاننا أن نقدّم للعالم التائه أنموذجا حيّا يردّ الشارد إلى الحوض، ويُرجع الأمور إلى نصابها كما أراده الله لها، فهو الخالق سبحانه وهو أدرى بما خلق.

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. (الملك، 14).

والحمد لله رب العالمين

العدالة في جانب التشريع الجنائي الإسلامي
من خلال القصاص

د. عبد العالي بوعلام
شعبه العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

مقدمة:

إن أساس العقوبات في الإسلام هو **القصاص،** فقال الله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (البقرة:179)، أي: التساوي بين الإثم المرتكب والعقوبة الرادعة فقد عبر القرآن عن العقوبة بالمثلات، فقال تعالى في عقابه الأمم السابقة ﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثُلَاتُ** ﴾ (الرعد: 06)، أي: إن العقوبات مماثلة للذنوب والآثام، فالعقوبات الإسلامية عامة تقوم علي المساواة بين الجرم والعقوبة ولذلك تسمي**(قصاصا)** وتلك غاية وهدف تسعى إليه كافة النظم القانونية الموجودة في العالم، ولم يصل إليها **إلا** النظام الإسلامي.

وقال أهل العلم في تسمية الحدود حدوداً؛ لأنها تفصل وتمنع وتحجز من الوقوع في الجريمة والإثم الذي يضر صاحبه ولا يقتصر ضرره عليه بل يتعداه إلى غيره، ومن هنا قالوا: سميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع من الإقدام على ارتكاب المعاصي ولأنها من جهة أخرى تمنع من ارتكب المعصية من العود إليها إذا أخذ عقوبته المكافأة الزاجرة وهذا من رحمة الله سبحانه وتعالى بالعباد وبأمة الإسلام عكس ما هو ملاحظ في المجتمعات الغربية؛ لذا نرى أن الجرائم في تلك المجتمعات وصلت المعدلات فيها أرقاما قياسية مخيفة تهدد بأفول نجم الحضارة الغربية، وقد بدأت صيحات التحذير من أفول هذه الحضارة في كل الدول الغربية ومن مضي علي نهجها.

لدى سنتناول في مداخلتنا هذه العدالة من خلال أحكام القصاص في الشريعة الإسلامية والرد على افتراءات وأكاذيب وتشكيكات المغرضين للتشريع الجنائي الإسلامي وتبرز إشكالية المداخلة كما يلي:

كيف تبرز عدالة التشريع الاسلامي من خلال القصاص

فكانت خطة المداخلة كما يلي:

أولا: نظرة على التشريع الجنائي الإسلامي

1- مدخل عام

2- الاختلافات الأساسية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية.

3- دور العقوبات في منع الجرائم وتحقيق العدالة

ثانيا- ماهية القصاص

1- تعريف القصاص وأنواعه

2- شرعية القصاص وحكمه

3- حكم القصاص وكيفية ثبوته

4- كيفية تنفيذه

أولا: نظرة على التشريع الجنائي الإسلامي

1- مدخل عام

- إن الرحمة هي أساس الإسلام والعدل والرحمة متلازمان ولا يفترقان أبدا أحدهما لازم للآخر فالرحمة من لوازم العدل وثمرة من ثمراته فلا توجد الرحمة مع الظلم، كما لا يمكن أن يكون العدل مخالفا للرحمة ويستوي في ذلك العدل بين الناس والعدل بين الدول فالعدالة الحقيقية هي الرحمة الحقيقية، وهناك فرق بين الرحمة والرأفة فالأولي أوسع من الثانية وتكون في الخير العام والعدالة، أما الرأفة فإنها إحساس بالشفقة علي من يتألم سواء كان هذا الألم عدلا أم غير عدل، ومنهي عنها عندما يكون الألم ناتج عن إنزال عقوبة رادعة عن الشر ومانعا للإثم.

ويهدف النظام الجنائي في الإسلام لحفظ الكليات الخمس التي لا تقوم الحياة ولا تستمر بدونها وهم(حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال) وأي جريمة هي اعتداء علي أحدي هذه الكليات السابقة، فقد شرعت كافة العقوبات في الإسلام للمحافظة عليها، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلي بدعته، فإن هذا يفوت علي الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزني، إذ به حفظ النسب والأنساب، وزجر الغصاب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معايش الخلق وهم مضطرون إليها، وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة)[1] .

والمصالح المعتبرة وإن لم تكن دائما ذاتية ولكنها تعد من البدهيات، كما إن المنافع إضافية فقد تكون منافع قوم فيها ضرر بآخرين وقد تكون منفعة عاجلة تدفع منفعة آجلة، مادية أو معنوية لذلك يجب عند تجريم الفعل أو إباحته النظر إلي منافعه ومضاره والتوازن بينهما، كما أن المصلحة المعتبرة من الشارع تختلف عن اللذة والشهوة، فالشهوات والأهواء أمور شخصية وقتية وقد تكون انحرافا

1 - الغزالي، المستصفى، ج1، ص287/288

وأحيانا تتعلق بأمور لا تنفع ولا تجدي بل تضر، والهوى انحراف عن الفكر فيدفع للفساد ومن ثم للجريمة، وأغراض البشر وغاياتهم ليست دائما متجهة إلي المصالح التي يحميها الإسلام، أنما يحمي الإسلام الأغراض والمنافع الشخصية المتفقة مع المصالح العامة التي يحميها الإسلام، لذلك تقرر إقامة العقاب علي أساس حماية المصالح الإنسانية المتمثلة في حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، واعتبار العقوبة من العدالة، وظهرت منطقية وحيوية ومضمون ومفهوم الآية الكريمة ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة:179) والملاحظ أن الآية الكريمة اختتمت بالنداء علي(أولي الألباب)، أي: أصحاب العقول النيرة المفكرة وليست الضالة المظلمة وتلك إعجاز آخر.

– إن القانون ضرورة لا مفر منها للجماعة ولا غني عنها للبشر وهو في حقيقته ليس إلا أداة أوجدتها الجماعة لخدمتها وإسعادها، وتستمد القوانين وجودها وشرعيتها من حاجة الجماعة إليها، فوظيفة القوانين عامة هي خدمة الجماعة وسد حاجاتها وإسعادها، فوظيفة القانون تتمثل في تنظيم الجماعة ومنع المظالم وحفظ الحقوق وتحقيق العدالة وتوجيه الشعوب نحو النافع والمفيد، لذلك فإن كل قانون لا تحقق نصوصه هذه الوظيفة أو تخرج عليها يفقد مبررات وجوده ومسوغات مشروعيته، ويعد باطلا لا يطاع ولا يحترم ويجب نبذه وعدم تطبيقه. بخلاف القوانين الوضعية.

– لقد تم تجريد القوانين الوضعية من كل ماله علاقة بالدين والعقائد والأخلاق والفضائل الإنسانية، وأصبحت هذه القوانين تنظم علاقات الأفراد المادية وشؤون الأمن ونظام الحكم، وذلك تحت زعم تحقيق وتطبيق الحرية والمساواة والإخاء بين الأفراد، ولكن أدي ذلك إلي فساد الأخلاق وانتشرت الفوضى مما أشاع روح التمرد والاستهانة بالقانون وكثرت الثورات وتعددت الانقلابات، وغاب الاطمئنان وأنعدم الأمن وبالتالي حلة العدالة المزيفة أو المؤقتة أولا عدالة.

ولكن الشريعة الإسلامية حلّت تلك المشكلة ببساطة ومنطق؛ حيث ساوت بين الأفراد فيما هم متساوون فيه وخالفت بينهم فيما هم مختلفون فيه. ظلت الشريعة الإسلامية تحكم المجتمعات الإسلامية في الدول العربية والإسلامية منذ أن دخلها الإسلام إلي أن ابتليت بالاستدمار الغربي الصليبي، الذي عمد إلى تنحية وعزل الإسلام ليس كدين فقط، بل أيضا كهوية وتشريع ومنهاج حياة وقانون وتمّ عزلة عن منصة الحكم والتشريع والقضاء، في الدول العربية والإسلامية، واستبداله بالقوانين الوضعية تحت زعم الأخذ بأسباب المدنية الأوربية والتقدم الأوربي والمدنية الحديثة.

إن تأخر المسلمين ليس راجعا للتشريع والقوانين الإسلامية، فالشريعة الإسلامية أفضل وأسمى من أي قانون وضعي وقد شهد بذلك كبار من علماء القانون في العالم الغربي، بل يرجع تأخرهم لترك تعاليم الإسلام، وما يسمع من أن البعض يردد بأن الشريعة الإسلامية (لا تصلح للعصر الحاضر)، هم فريقان:

الأول لم يدرس القانون ولا الشريعة الإسلامية والثاني درس القانون دون الشريعة الإسلامية، وكليهما جاهلا بأحكام الشريعة.

إن القوانين الوضعية حاليا لا تمت بصلة إلي القوانين القديمة التي كانت مطبقة حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وأن القوانين الوضعية الحديثة قائمة علي نظريات فلسفية واعتبارات اجتماعية وإنسانية لم تكن موجودة في القوانين القديمة، وبالتالي فهم لا تصلح للعصر الحاضر لفقدانها الأسس التي تقوم عليها القوانين الحديثة، ثم يقيسون ذلك على الشريعة.

ويردّ عليه من وجهين[1]:

أ- من حيث المصدر فالشريعة الإسلامية مصدرها الله سبحانه وتعالى.

1 - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامية مقارنا بالشريعة الإسلامية، ج1، ص12-17

حيث أن النشأة الأولى للقوانين الوضعية بدأت مع تكوين الأسرة والقبيلة فكلمة رب الأسرة كانت قانون وكلمة شيخ القبيلة كانت قانون، وظل القانون يتطور مع الجماعة حتى تكونت الدولة، ومع اختلاف عادات الأسر فيما بينها وتقاليد القبيلة مع غيرها من القبائل الأخرى، فقد عمدت الدولة إلى توحيد العادات والتقاليد وجعلت منها قانونا ملزما لكافة الأفراد والأسر والقبائل الداخلين في نطاقها، ولذلك كانت لكل دولة قانون يختلف عن غيرها من الدول، وفي القرن الثامن عشر تطورت القوانين علي هدي النظريات الفلسفية والعلمية والاجتماعية أصحبت قائمة علي تلك النظريات التي أسست علي العدالة والمساواة والرحمة والإنسانية، ونتج عن ذلك وجود قوانين متشابهة في عدة دول ولكن بقي لكل دولة قانونها المختلف عن غيرها من القوانين.

أما الشريعة الإسلامية فهي تختلف من حيث النشأة مع القوانين الوضعية فلم تكن قواعد قليلة ثم نمت وتطورت ولا مبادئ متفرقة ثم تجمعت ولا نظريات أولية وتهذبت، ولم تتطور الشريعة الإسلامية مع تطور الجماعة البشرية، أنما نشأت وولدت شابة كاملة مكتملة شاملة من عند رب العالمين سبحانه وتعالى فهي كاملة بكماله وخالدة بخلوده، فهي صالحة لكل زمان ومكان علي مر العصور وكر الدهور للأفراد والجماعات والدول، فقد جاءت الشريعة الإسلامية من يوم مولدها بأحدث وأكمل النظريات التي منها ما وصلت إليه القوانين الوضعية أخيرا ومنها ما لم تصل إليه القوانين الوضعية حتى الآن، مما يعني عدم وجود مقارنة أو مماثلة أو قياس فالاختلافات أسياسية وجوهرية بين الشريعة الإسلامية وبين القوانين الوضعية.

ب- ومن حيث الطبيعة فالشريعة الإسلامية، عبادة وتشريع وحياة، فلا يجوز ولا يصح قياس ومقارنة الناس برب الناس، فالخلافات جوهرية وعميقة، فلا تصح المقارنة ولا القياس فالمقارنة فاسدة والقياس باطل.

2- الاختلافات الأساسية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية[1]:

تختلف الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية من عدة وجوه:

أ- الشريعة الإسلامية من عند الله – سبحانه وتعالى – والقوانين الوضعية من صنع البشر، وما كان مصدره الله يكون كاملا وعادلا، بعكس الأول: فيكون ناقصا وظالما.

ب- القوانين الوضعية مؤقتة وضعت لمرحلة معينة وظروف معينة ومع تغير الظروف والعلاقات بين الجماعات البشرية، و بالتالي فهي لا تساير التطورات والتغيرات في المجتمعات وبالتالي ناقصة، بينما الشريعة الإسلامية من وضع الله الذي بيده مجريات الأحداث والواقع والوقائع، فهي لذلك تساير التغييرات والتطورات التي تحدث في المجتمعات البشرية كما أنها تستوعب المستجدات المستقبلية التي يمكن أن تحدث في المجتمعات البشرية.

ج- نصوص الشريعة الإسلامية تتصف بالمرونة والعموم؛ بحيث تتسع لحاجات الجماعة علي مر الدهور والعصور، وتستوعب التغييرات والتطور.

د- أن الشريعة وضعت لتنظيم وتوجيه البشر لذلك فهي دين وقانون، فالجماعة البشرية خاضعة للشريعة الإسلامية، بينما القوانين الوضعية وضعت لتنظيم الجماعة لذلك فالقانون الوضعي تابع للجماعة وخاضع لها ولتطوراتها.

هـ – الجزاء في الشريعة الإسلامية في الدنيا والآخرة، بينما الجزاء في القوانين الوضعية دنيوي فقط، حيث أن الشريعة الإسلامية تتصل قوانينها وأحكامها تتفق مع قانون الأخلاق والفضيلة، وعقابها دنيوي وأخروي فالأفعال الظاهرة يعاقب عليها بعقوبة دنيوية والأفعال غير الظاهرة يكون عقابها أخروي أمام الله سبحانه وتعالي، بخلاف القوانين الوضعية فإن المجرم إذا لم يكتشفه أحد أفلت من العقاب وأزداد ضراوة وإذا دخل السجن مدة طويلة أو قصيرة فأنه يزداد خبرة في الإجرام، فالعقوبات في القوانين الوضعية غير مانعة للجريمة.

---

1 – انظر: أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، ج2، ص252

3- دور العقوبات في منع الجرائم وتحقيق العدالة[1] :

أ- التهذيب النفسي وتربية الضمير

ب- تكوين رأي عام فاضل عماده وأساسه الأخلاق الفاضلة الكريمة

ج- العقوبات الزاجرة والمانعة الرادعة فالعقوبة رادعة للمجرم زاجرة لغيرة، فالغاية من العقوبة في الشريعة الإسلامية أمران حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم فيه الرزيلة والثاني المنفعة العامة ومصلحة الناس، فالفضيلة والمصلحة وإن كانا يبدو بينهما خلاف إلا أنه ظاهري بل هما متلازمان فلا فضيلة بدون مصلحة ولا مصلحة بدون فضيلة.

د- العقوبة شفاء لغيظ المجني عليه وليست للانتقام: فشفاء غيظ المجني عليه وعلاجه له أثره في تهدئة نفس المجني عليه فلا يفكر في الانتقام ولا يسرف في الاعتداء وبالتالي تنتشر الجريمة وتتفشي في المجتمع، بالإضافة إلي الحفاظ علي الكليات الخمس السابق بيانها، ويعتبر ما سلف خير مانع للجريمة.

ثانيا: القصاص

يعتبر القصاص من أهم صفت الشريعة الإسلامية وهو ثابت وأصيل وله سنده في القرآن والسنة والإجماع، وهو جوهر نظرية العقوبة في الشريعة الإسلامية وسوف نوضحه من حيث المفهوم والمضمون والأنواع والأحكام والنطاق.

1 - تعريف القصاص وأنواعه:

أ- تعريف القصاص:

- القصاص لغة[2]: المساواة علي الإطلاق ومعناه أيضا التتبع ومنه قصص السابقين، بمعني أخبارهم، (والقصاص مأخوذ من قص الأثر، وهو إتباعه، ومنه القاص لأنه يتبع الآثار، والأخبار، وقص الشعر أثره، فكأن القاتل سلك طريقا

1 - انظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الجريمة، ج1، ص16-20

2 - انظر: ابن منظور، ج5، ص103، (مادة: قصص)

من القتل فقص أثره فيها، ومشي علي سبيله فيها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فارتدا علي آثارهما قصصا﴾. (الكهف: 64) وقيل: القص: القطع، يقال: قصصت ما بينهما، ومنه أخذ القصاص؛ لأنه يجرحه مثل جرحه، أو يقتله به، ويقال أقص الحاكم فلانا من فلان، وأباده به فأمتثل منه أي اقتص منه).

- شرعا[1]:

والمقصود بالقصاص في الشرع: (أن يعاقب المجرم بمثل فعله فيقتل كما قتل ويجرح كما جرح)[2] وهو (عقوبة مقدرة ثبت أصلها بالكتاب، وثبت تفصيلها بالسنة، وهو المساواة بين المساواة بين الجريمة والعقوبة).

ويوجد بين المعني اللغوي والمعني الشرعي تناسب؛ لأن القصاص يتتبع فيه الجاني، فلا يترك بدون عقاب، ولا يترك المجني عليه من دون أن يشفي غليله والقصاص هو عقوبة الدماء بشكل عام سواء أكانت دماء موضوع الاعتداء فيها النفس أم كان اعتداء موضوعه طرف من الأطراف، أم كان اعتداء موضوعه جرح من الجروح، وضمان المتلفات، أي: التعويض بالمثل في الأموال والأسواق، والقصاص موجود في كل العقوبات الإسلامية غير الحدود، وهناك قصاصا قدره الشارع بالنص، وقصاصا آخر لم يحدده الشارع، وترك تحديده لولي الأمر.

2 - أنواع القصاص

وقد قسم الفقهاء القصاص إلي قسمين، قصاص صورة ومعني وقصاص معنوي فقط ،

- **فالأول** مفاده أن ينزل بالجاني من العقوبة المادية مثل ما أنزل بالمجني عليه، وهذا النوع هو الواضح والظاهر من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهو الأصل في القصاص،

1 - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج1، ص663

2 - محمد ابو زهرة، العقوبة، ج1، ص252

– والثاني قصاص المعنوي وهو دية ما أتلف بالجناية وأرش الجناية، وهو عبارة عن العقوبة المالية علي الاعتداء علي الجسم بالجرح والشج، وهذا القصاص المعنوي الذي يوجد في حالة عدم تعذر الوصول إلي القصاص الأصلي لأنه غير ممكن في ذاته كجرح لا يمكن المماثلة فيه، وفي حالة عدم توافر شروط القصاص الحقيقي، وفي حالة وجود شبهة تدرأ بها العقوبة، أي أنه في حالة سقوط القصاص الأصلي الصورة والمعني وجب القصاص المعنوي.

– ومن حيث نوع الجريمة قسم الفقهاء القصاص إلي نوعين هما:

* قصاص في النفس، أي: قتل النفس، عمدا أو شبهة عمد.
* قصاص فيما دون النفس، أي: في الأطراف والجروح.

من التعريفات السابقة للقصاص يتبين لنا أن القصاص جزاء وفاق للجريمة فالجريمة اعتداء علي النفس الإنسانية، **فمن العدالة** أن يؤخذ المجرم بجريمته بمثل فعله، وليس من المعقول أن نفكر بالرحمة بالجاني ولا نفكر في ألم المجني عليه وشفاء غيظه، فالقصاص يحمي حياة الناس لأن القاتل إذا حرم أحد من الحياة فأنه يحرم منها، وبالتالي يحافظ علي حياته، لذلك فالقصاص حياة لأنه يحافظ علي الحياة.

2 – شرعية القصاص وحكمه

أ– شرعية القصاص

القصاص ثابت في الشريعة الإسلامية بالنص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية وفعل الرسول صلي الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون والصحابة رضوان الله عليهم وإجماع الأمة:

– القصاص في القرآن الكريم:

ورد النص علي القصاص في القرآن الكريم في عدة آيات هي:

* في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**

وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: 178 - 179)

* وفي قوله تعالى:﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾(المائدة: 32)

* وفي قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة: 45).

* وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:92)

* وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾(الإسراء: 33).

- القصاص في السنة النبوية الشريفة:

وردت أحاديث في السنة النبوية الشريفة دعت إلي الأخذ بالقصاص وحثت عليه أي في السنة القولية، وهناك من السنة الفعلية ما أخذ بذلك بالفعل، ومن الأحاديث النبوية ما يلي:

* وقوله عليه الصلاة والسلام(لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بأحدي ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)[1]

* وعن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: (مَن قتل عبده قتلناه ومَن جدع عبده جدعناه)[2] .

* وعن أنس بن مالك رضي أن جارية وجد رأسها قد رض بين حجريين فسألوها: مَن صنع بك هذا؟ فلان حتى ذكروا يهودياً فأومأت برأسها فأخذ اليهودي فأقر فأمر رسول الله صلي الله عليه وسلم أن يرض رأسه بين حجريين.
- وعن أنس رضي الله عنه: أن الرُّبَيع بنت النضر عمته كسّرت ثنية جارية، فطلبوا إليها العفو فأبوا، فعرضوا الإرث فأبوا، فأتوا رسول الله صلي الله عليه وسلم ، فأبوا إلا القصاص فأمر رسول الله عليه وسلم بالقصاص، فقال أنس بن النضر: يا رسول الله أتكسر ثنية الربيع؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها. فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: يا أنس كتاب الله القصاص، فرضي القوم فعفوا، فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: (إن من عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبره)[3].

---

1 - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب أن النفس بالنفس والعين بالعين، رقم: 6878، ص573 ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم رقم1676، ص 974.

2 - انظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء في الرجل يقتل بعبده، رقم 1414، ص1794 وابو داود، سنن أبو داود، كتاب الديات، باب من قتل عبدا أو مثل به أن يقاد منه، رقم 4515، ص1554.

3 - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب إذا أقر بالقتل مرة...، رقم: 6894، ص574 ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة، ثبوت القصاص في القتل ... رقم4391، ص 973.

– الإجماع[1]:

وعليه إجماع الأمة والأئمة بلا خلاف، وعليه إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

2- حكم القصاص

فرض الإسلام القصاص حتى لا تنتشر الفوضى والاضطرابات في المجتمع، ولإبطال ما كان عليه الجاهليون قبل الإسلام من حروب بين القبائل يموت فيها الأبرياء الذين لا ذنب لهم ولا جرم، فجاء الإسلام وبيَّن أن كل إنسان مسئول عما ارتكبه من جرائم، وأن عليه العقوبة وحده، لا يتحملها عنه أحد. فقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ .

الحكمة من القصاص في معان بلاغية هي:

1 – جعلت فائدة القصاص عامة تشمل المجتمع كله ولم تقصره علي ولي الدم وحده(المجني عليه) بدليل قوله تعالي في بداية الآية(ولكم) فالقصاص ليس انتقاما لفرد ولكن للمحافظة علي حياة الجماعة والمجتمع المسلم كله.

2 – إطلاق لفظ(القصاص)علي العقوبة فيه حكمة أبلغ من العدالة؛ لأن القصاص يتضمن المساواة بين الجريمة والعقوبة، مما يعد معه القصاص مانع قوي وسدا منيعا للجريمة، وبذلك يحيا المجتمع حياة هادئة هانئة مستقرة وتنعدم الجريمة في المجتمع، وهذه غاية لم تصل إليها النظم القانونية الوضعية حتى الآن، فالسياسة العقابية في أي نظام قانوني تهدف للمساواة بين الجريمة والعقوبة.

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب السن بالسن، رقم: 6894، ص574-575ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم رقم1676، ص 974 واللفظ للبخاري.

3 – يتبين من الآية أن حياة الجماعة في القصاص؛ لأن عدم وجود القصاص يؤدي إلي أهدار الدماء وكثرة القتل في المجتمع، مما يؤدي إلي الفوضى في المجتمع، مما يهدد حياة الجماعة ويهددها بالفناء.

4 – تشير الآية أن الحياة التي تستحق أن يطلق عليها حياة هي الحياة الهادئة المستقرة وهي التي تتحقق بالقصاص، والدليل علي ذلك أن كلمة (حياة) جاءت في الآية نكرة والتنكير هنا للتفخيم والتعظيم.

5 – أن هذه الحكمة البالغة والغاية العظيمة لا تدركها إلا العقول النيرة السليمة التي تعرف جيدا مصلحة الجماعة، فالخطاب في الآية الكريمة لأولي الألباب فقال تعالي(يا أولي الألباب) وهم أصحاب العقول التي خلصت وبرأت من الأهواء والشهوات.

6 – تعتبر هذه الآية ردا بليغا علي دعاة إلغاء عقوبة الإعدام، وتعضدها وتساندها وتؤكدها الآية :﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ**﴾. (المائدة: 32)؛ لأن إلغاء هذه العقوبة يعني كثرة القتل في المجتمع وانتشار الفوضى مما يأتي إلي انهيار هذه المجتمعات، فلا خوف من الحرمان من الحياة وبذلك تنتشر الجرائم الخطيرة التي تهدد كيان المجتمع كله.

و من صور العدالة من الآية الكريمة أنها تبين أن الاعتداء علي النفس هو الجريمة بدون تفضيل في الأنفس سواء أكانت نفس طفل أو رجل أو امرأة، كما لا يهم اللون أو المكانة أو الوظيفة أو الحسب والنسب، فمناط الحماية في الآية الكريمة هي النفس الإنسانية ذاتها، مما يدل علي أن الشريعة الإسلامية تحمي النفس الإنسانية ولا تهدرها بدون حق أو سبب، وتأكيدا علي ذلك جعلت الآية قتل نفس واحدة مساوية لقتل الناس جميعا.

وتأكيدا على أن القصاص حياة قال تعالى في هذه الآية: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾. ويدل ذلك علي أن القصاص من القاتل يعني إحياء للحياة المجني عليه باحترام دمه وعدم ضياعه هدرا، وبالتالي تتحصن حياة كل نفس في المجتمع وتحمي وتحيى؛ لأن القصاص فيه ردعا عام للمجتمع فمن عرف أنه إذا قتل سوف يقتل فأنه يحفظ ويحافظ علي حياته وحياة غيره، وقد أشارت هذه الآية إلي الغاية الحقيقية من القصاص وهي المحافظة علي حياة الأفراد في المجتمع، هذا بشأن القصاص في القتل.

ولكن القصاص يوجد أيضا في الأطراف وليس في القتل وحده، وبينت ذلك ونصت الآية فقال تعالى: ﴿ **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (المائدة: 45). وقد أجمع فقهاء الإسلام من عهد الصحابة إلي عصر الأئمة المجتهدين وبإجماع الأمة علي أن القصاص فرض فيما دون النفس ومكتوب إذا أمكن، بدليل النص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لأن ما دون النفس(الأطراف) يجب المحافظة عليه والقصاص يحافظ عليه، والقصاص يجب في كل الأطراف وليس في الأطراف المذكورة صراحة في الآية ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾. وقد اثار بعض القانونيين المعاصرين علي القصاص فيما دون النفس بعض الانتقادات هي:

أ – يؤدي الأخذ به إلي كثرة المشوهين في المجتمع، مما يعيق العمل وينقص من القدرة البشرية في المجتمع.

ب – أنه ليس عقابا بل انتقاما، وغاية القوانين الإصلاح وليس الانتقام.

ج – لا يندر المساواة في قطع الأطراف؛ حيث يمكن قطع اليد القوية باليد الضعيفة.

والجواب على هذا: أن هذا غير صحيح، إن القصاص في الأطراف يحقق العدالة من خلال:

أ – أن القصاص في الأطراف لا يكثر المشوهين في المجتمع، بل العكس هو الذي يحدث؛ لأن الإنسان إذا عرف أنه إذا أقدم علي قطع يد أخر فأن يده ستقطع، فأنه لن يقدم علي هذا الفعل، مما يتحقق معه منع الجريمة وليس زيادتها كما يدعي هؤلاء.

ب– أن القصاص في الأطراف ليس انتقاما؛ لأن الانتقام ليس فيه مساواة بين الجريمة والعقوبة بل مساواة حقيقية بينهما كما أن الانتقام يكون من المجني عليه وليس من ولي الأمر(الحاكم أو من ينوب عنه)، والقصاص يقوم به ولي الأمر وليس المجني عليه.

ج – مناط الحماية في القصاص فيما دون النفس أي في الأطراف والجروح هي سلامة الأعضاء وليس التساوي في القوي الطبيعة، أي قوتها، فقد تكون يد ضعيفة في نظر الناس ولكنها في نظر صاحبها قوية تؤدي دورها في حياته كاملة كما هو الحال مع الأقوياء الأصحاء؛ لأن أساس القصاص المساواة في الأنفس البشرية لأن الناس متساوية أمام التشريع الإسلامي.

وعلى ذلك لا يجب ولا يصح أن يكون هناك تفاوت بين الناس في القصاص، وقد أكد ذلك قول الرسول صلي الله عليه وسلم: "المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم"، فالمساواة في القصاص تكون في الأنفس والأعضاء والدماء، فلا تفرقة بين الناس في الأوصاف سواء كانت أوصافا ذاتية فلا فرق بين لون ولون، وأن الناس سواسية كأسنان المشط،

يلاحظ عند القصاص في الأطراف تحقيق المماثلة وعدم الاعتداء أو النقص في أمور ثلاثة هي[1]:

1 – أبو زهرة، العقوبة، ج2، ص264–298

أ – التقابل بين الأعضاء فالأعضاء المتقابلة تقطع، فاليد اليمني باليد اليمني والصحيحة بالصحيحة فلا تقطع الصحيحة بالمريضة وهكذا.
ب– ألا تؤدي المقابلة إلي زيادة أو نقص، بمعني أن يكون التماثل ممكنا لا يزيد عن الجريمة، فإن كان التماثل غير ممكن فلا يوجد القصاص، التماثل في الوصف والتماثل في فقد المنافع.

ج – أن تكون المنفعة التي فقدت تقابل المنفعة التي تزول بالقصاص.

د – لا يقام القصاص إلا بعد أن يشفي المجني عليه، فإن شفي وعاد لهيئته ولم يحدث نقصان فليس فيه قصاص، فإن كان هناك نقصان أقيم القصاص بحسب ما قطع.

– القصاص في غير القتل والقطع والجروح:

يُشرع القصاص في اللطمة والضربة والسبة وغير ذلك بشرط المساواة، ويشترط في القصاص في اللطمة والضربة ألا تقع في العين، أو في أي عضو من الممكن أن يتلف نتيجة هذه الضربة.

* القصاص في السب: ويشترط في القصاص في السب ألا يكون السب بما هو محرم، فليس للإنسان أن يلعن من لعن أباه، ولا أن يسب من سب أمه وهكذا، وليس له أن يكذب على من يكذب عليه، ولا أن يُكَفِّر من كفَّره.

* القصاص في إتلاف المال: فمن أتلف مال غيره، كأن هدم له داره أو غير ذلك، يقتص منه بأن يهدم داره وهكذا، وقال بعض الفقهاء: إن هذا القصاص غير جائز، وإن على المعتدى أن يدفع مثل ما أفسده أو قيمته.

القصاص يكون في العدوان المقصود(العمد)، فالقصاص جزاء الاعتداء، ولا يتحقق العدوان المقصود في القصاص إلا بهذه الأمور الأربعة:

1 – أن يكون المتهم ممن يتحمل مسئولية أفعاله، أي: يجب أن يكون كامل الأهلية، وليس مصاب بعاهة أو آفة في عقلة، وأن يكون حر الإرادة وليس مكره لأن الإكراه يفسد الإرادة.

2 – ألا يكون الفعل بحق، كأن يكون القتل دفاعا عن النفس أو المال أو العرض، أو يكون المال المسروق ملك السارق، أن يكون للفاعل حق فيما أقدم عليه قررته الشريعة الإسلامية وحمته من العدوان عليه، أو يكون فيه شبهة الحق، وشبهة الحق تثبت في أربعة أحوال: شبهة الملك وشبهة الجزئية وشبة الزوجية وشبهة رضا المجني عليه بالجريمة.

3 – وجود علاقة السببية بين الفعل والنتيجة، وتتحقق السببية بثلاثة أمور هي:

(أ) فعل ترتب عليه جريمة.

(ب) وجود صلة بين الفعل والنتيجة الإجرامية.

(ج) قصد أحداث النتيجة الإجرامية التي حدثت.

4 – أن يتحقق القصد الذي أدي إلي وقوع الجريمة، ويكون ذلك بتعمد أحداثها وقصدها وإرادة حرة مختارة وعلم بالنهي عنها، ففي القتل تزهق الروح أي بالموت.

– موانع القصاص في القتل:

توجد موانع للقصاص في القتل وهي علي تعددها مختلف فيها بين الأئمة المجتهدين، وتتمثل هذه الموانع فيما يأتي:

1 – أن يكون القتيل جزءا من القاتل[1]: يري ذلك كل من أبي حنيفة والشافعي وأحمد، ويكون القتيل جزءا من القاتل إذا كان ولده، فلا يقتص من الأب بالقتل ويخالف الإمام مالك الفقهاء الثلاثة ويقول بالقصاص هنا كلما انتفت الشبهات.

2 – عدم التكافؤ بين المجني عليه والجاني[1]: يشترط مالك والشافعي وأحمد أن يكون المجني عليه مكافئا للجاني، فإذا لم يكن كذلك أمتنع القصاص، ويشترط

1 – انظر: الكساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 235، وانظر: الشيرازي، المهذب، ج2، ص186، زبن قدامة المقدسي، ج9، 359، والدردير الشرح الكبير، ج4، ص215

التكافؤ في المجني عليه لا في الجاني، ويعتبر المجني عليه مكافئا للجاني إذا تساويا في الحرية والإسلام، فلا عبرة بعد ذلك فيما بينهما من فروق أخري، فلا يشترط التساوي في كمال الذات ولا سلامة الأعضاء ولا يشترط التساوي في الشرف والفضائل ولكن أبا حنيفة يخالفهم في ذلك ويري القصاص بين الأحرار والعبيد.

3 – الأمر بالقتل[2]: يفرق الفقهاء بين الأمر بالقتل والإكراه، ويأخذون بمنع القصاص في القتل في حالة الإكراه، واختلفوا في حالة الأمر بالقتل، حيث يري مالك والشافعي وأحمد القصاص في الآمر لأنه هو المتسبب في القتل وأن كان المأمور هو الذي قتل ولكنه هنا بمثابة آلة القتل وليس القاتل، ولا يري أبو حنيفة القصاص من الآمر لأنه تسبب في القتل ولم يباشره.

4 – الإكراه علي القتل[3]: الإكراه يفسد الإرادة، حيث يري مالك وأحمد والرأي الصحيح عند الشافعية القصاص علي المكره والمكره لأن الحامل المكره تسبب في القتل، ولأن المباشر المكره قتل المجني عليه ظلما ، ولكن عند أبي حنيفة ومحمد أن القصاص يجب علي الحامل دون المباشر .

5 – أن تكون الأداة التي استعملت في القتل مما يقتل به غالبًا: ويدخل في ذلك الإغراق في الماء والخنق والحبس والإلقاء من شاهق والإحراق بالنار، والقتل بالسم، فقد وضعت يهودية السم لرسول (في شاة، فأكل منها لقمة ثم لفظها، وأكل معه بشر بن البراء، فعفا عنها النبي ولم يعاقبها، فلما مات بشر بن البراء قتلها به).

---

1 – انظر: الكساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 235، وانظر: الشيرازي، المهذب، ج2، ص186، وبن قدامة المقدسي، ج9، 359، الحطاب، مواهب الجليل، ج6، ص236

2 – انظر: الكساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 235، وانظر: الشيرازي، المهذب، ج2، ص186، زبن قدامة المقدسي، ج9، 331، والدردير الشرح الكبير، ج9، ص215

3- نفس المراجع والمواضع السابقة.

ولا يقتل القاتل إلا بعد أن يؤخذ رأى أهل القتيل فيه، فإن طلبوا قتله قتل وكان القتل كفارة له، وإن عفوا عنه عفي عنه. وأخذت منه الدية وعليه الكفارة وهى عتق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فعليه صوم شهرين متتابعين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. (البقرة: 178).

2 – ما يثبت به القصاص وشروطه:

ومن عدالة الإسلام في القصاص أنه أكد على كيفية ما يثبت به القصاص باعتراف القاتل، أو بشهادة رجلين يعرف عنهما الصلاح والتقوى وعدم الكذب؛ يشهدان أنهما قد رأيا أو شاهدا القاتل وهو يقتل، فإن ثبت القتل بالشهادة وجب حد القصاص على القاتل، فإن عفا عنه أولياء القتيل أو بعضهم؛ لا يقام عليه الحد، وعليه دفع الدية.

بناء علي ذلك لا يثبت القصاص في القتل إلا بتوافر الشروط التالية:

أ– أن يكون القتل بنحو العمد.

ب– التساوي في الحرية و العبودية، فيقتل الحر بالحر و العبد بالعبد و لا يقتل الحر بالعبد، بل يغرم قيمته يوم قتله مع تعزيره بالضرب الشديد.

ج– التساوي في الدين، فلا يقتل المسلم بالكافر. و إن لزم تعزيره فيما إذا لم يكن القتل جائزاً. بل يغرم ديته لو كان ذمياً.

د– أن لا يكون القاتل أباً للمقتول، فلا يقتل الأب بقتله لابنه، بل يعزر ويلزم بالدية.

هـ– أن يكون القاتل بالغاً عاقلاً وإلاّ فلا يقتل و تلزم العاقلة بالدية.

و– أن يكون المقتول محقون الدم، فلا قصاص في القتل السائغ، كقتل سابِّ النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد الأئمة عليهم السلام أو قتل المهاجم دفاعاً وما شاكل ذلك.

4 – كيفية تنفيذ القصاص:

يقتل القاتل بالطريقة التي قتل بها عند بعض الفقهاء؛ لقوله تعالى :﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. وقال بعض الفقهاء: بل يكون القصاص بالسيف.

ما لا يقام فيه قصاص وتحل الدية محله: تتمثل هذه الحالات في الآتي:

أ- قطع عضو أحد الناس خطأ دون تعمد.

ب- الجروح التي يستحيل فيها التماثل.

ج- الجروح التي تقع بالرأس والوجه؛ وهى ما يسمى بـ (الشجاج) إلا إذا كشف الجرح عن العظم فعندئذ يقام القصاص.

د- اللسان وكسر العظم، فلا قصاص فيهما لأنه لا يمكن الاستيفاء أو التماثل بغير ظلم.

– من يُنفِّذ القصاص:

القصاص لا يحق لأحد إقامته إلا الحاكم أو من ينوب عنه. فلا يحل لولى القتيل أن يقتل القاتل حتى لا تنتشر الفوضى.

وقد ورد في القرطبي اتفاق الآمة على ذلك أي على انه لا يجوز لأحد أن يقتص من احد حقه دون السلطان او من نصبه السلطان.

– استيفاء القصاص:

يشترط لاستيفاء القصاص في ثلاثة شروط هي:

1- أن يكون المستحق له عاقلا بالغًا.

2- أن يتفق أولياء المقتول جميعًا على استيفاء القصاص، فإذا رفض أحدهم سقط القصاص.

3- ألا يتعدى القصاص الجاني إلى غيره، فلا يقتص من حامل حتى تضع حملها، وترضعه إن لم تجد مرضعًا.

خاتمة:

- من خلال ما سبق، إن الرحمة في التشريع الإسلامي، تظهر في تطبيق القصاص وتطبيقه يؤدي إلى العدالة بين الناس وتمكنهم من من العيش بطمأنينة وأمان ورحمة وبدورها العدالة تؤدي إلى المحافظة على الكليات العامة في الشريعة الإسلامية.

- إن الشريعة الإسلامية ربانية المصدر وهي تشريع وحياة وهي شاملة تهدف إلى تربية الناس وإشاعة الأخلاق والتسامح والحياء وهذا ما يمكن أن يلحظ من خلال دراسة أحكام القصاص وتطبيقها .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

العدالة التشريعية للزوجين لإبرام عقد الزواج الرسمي وإثباته

أ. سيداعمر محمد
قسم الحقوق / جامعة غرداية

مقدمة:

يعتبر عقد الزواج رابطة روحية مقدسة بين الرجل والمرأة، به يسكن كل منهما إلى الآخر فتكون بينهما المودة والرحمة لقوله تعالى في الآية 21 من سورة الروم: " ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . "

و بالزواج تتكون الأسرة التي تعتبر الوحدة الأولى التي يتكون منها المجتمع، فما المجتمع إلا مجموع أسر. كما يعتبر الزواج طريق الإنسال المنظم، به يكثر النسل ويحفظ النوع الإنساني. ولهذه المعاني العالية للزواج حث الإسلام ودعا الشباب إليه لقوله صلى الله عليه وسلم: " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، فمن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له رجاء ".

ولما كان عقد الزواج من أهم العقود التي يقوم بها الإنسان في حياته، نظرا لما يشتمل عليه من أعباء وتكاليف والتزامات، ولما يترتب عليه من أحكام النسب والقرابة والميراث، ولما كان من أقدس وأنبل الروابط التي تنشأ بين الرجل والمرأة لتكوين الأسرة، فلقد عني به المشرع الجزائري عناية خاصة لم تتوفر في غيره من العقود، وأحاطه بالرعاية في جميع مراحله من وقت التفكير فيه إلى وقت إنشائه وإبرامه ثم إلى انتهائه، حيث نظم أموره وبين أحكامه ووضع الأسس التي يقوم عليها.

وبالرجوع إلى أحكام كل من قانون الأسرة وقانون الحالة المدنية نجد أنه لعقد الزواج الرسمي شروط موضوعية تتمثل في الأركان والشروط الواجب توافرها فيه، وشروط شكلية تتمثل في ضرورة تسجيله لدى الحالة المدنية بالبلدية المختصة.

وعليه فإن عقد الزواج لا يكون صحيحا إلا إذا توافرت فيه أركانه وشروطه المقررة في قانون الأسرة، وتم إبرامه وفقا للإجراءات المنصوص عليها في قانون الحالة المدنية.

فماهي إجراءات إبرام عقد الزواج الرسمي؟

ورغم ما سنه المشرع الجزائري منذ الاستقلال من قوانين تلزم المواطنين بضرورة تسجيل عقود زواجهم، إلا أن هناك ما يعرف بعقود الزواج العرفية التي تتم وفقا للأعراف والتقاليد دون اللجوء إلى تسجيلها وتوثيقها، فالمشرع لا يمنع مثل هذا النوع من العقود، غير أنه لا يرتب عليها أي أثر قانوني.

وإذا كان عقد الزواج الذي يتم وفقا للأوضاع القانونية المنصوص عليها قانونا لا يطرح أي إشكالات خاصة فيما يتعلق بإثباته نظرا لوجود عقد زواج مكتوب، فإن عقد الزواج العرفي، يطرح إشكالات كبيرة أدت إلى طرح العديد من الشكاوى والقضايا أمام العدالة خاصة فيما يتعلق بإثباته وإلحاق النسب. وعلى أساس ذلك فإن إثبات عقد الزواج يختلف باختلاف عقد الزواج فيما إذا كان رسميا أو عرفيا.

فما هي طرق إثبات كل من الزواج الرسمي ؟

وعليه ولمعالجة الإشكالين السابق طرحهما سوف نعالجهما وفق المبحثين التاليين:

المبحث الأول:

إجراءات إبرام عقد الزواج الرسمي

لقد نصت المادة 21 من قانون الأسرة على أنه: " تطبق أحكام قانون الحالة المدنية في إجراءات تسجيل عقد الزواج."

وعليه فلقد أحال قانون الأسرة إلى قانون الحالة المدنية فيما يتعلق بإجراءات إبرام عقد الزواج الرسمي، حيث حدد هذا الأخير الإجراءات الواجب إتباعها لإبرام عقد الزواج وحدد الموظف المختص بتحريره ومختلف الوثائق الواجب تقديمها بالإضافة إلى البيانات الواجب ذكرها في عقد الزواج.

وعلى أساس ذلك سوف نتناول في مطلب أول من هو الموظف المختص بتحرير عقد الزواج، وفي مطلب ثان نتناول الإجراءات الواجب إتباعها من أجل تحريره، البيانات التي يجب أن يتضمنها عقد الزواج.

المطلب الأول:

الموظف المختص بتحرير عقد الزواج:

لقد حدد كل من قانون الأسرة وقانون الحالة المدنية الأشخاص المؤهلين بتحرير عقد الزواج، والذين يختلفون حسب مكان إبرام العقد، فيما إذا كان داخل الوطن أو خارجه.

وهو ما سنتناوله في فرعين:

الفرع الأول: الموظف المختص بتحرير عقد الزواج داخل الوطن

لقد نصت المادة 18 من قانون الأسرة على أنه: " يتم عقد الزواج أمام الموثق أو أمام موظف مؤهل قانونا، مع مراعاة ما ورد في المادة 09 و09 مكرر من هذا القانون".

ونصت المادة 71 من قانون الحالة المدنية على أنه: " يختص بعقد الزواج ضابط الحالة المدنية أو القاضي الذي يقع في نطاق دائرته محل إقامة طالبي الزواج أو

أحدهما أو المسكن الذي يقيم فيه أحدهما باستمرار منذ شهر واحد على الأقل إلى تاريخ الزواج."

وعليه فإن الموظفين المختصين بتحرير عقود الزواج داخل الوطن هم كل من الموثق أو ضابط الحالة المدنية.

فالموثق هو ضابط عمومي مكلف بتحرير العقود التي يجب إفراغها في شكل رسمي وكذلك العقود التي يريد الأطراف إعطائها الشكل الرسمي[1].

أما ضابط الحالة المدنية فهو إما رئيس المجلس الشعبي البلدي ونوابه، كما يمكن له أن يفوض عون بلدي تحت مسؤوليته على أن يكون هذا الأخير بالغا لسن 21 سنة[2].

وفي حين لم يحدد قانون الأسرة من هو الموثق أو الموظف المختص بتحرير عقود الزواج وتسجيلها، نجد أن قانون الحالة المدنية قد حصر الاختصاص المكاني في الموثق أو ضابط الحالة المدنية الذي يقع في نطاق دائرته محل إقامة طالبي الزواج أو أحدهما، أو المسكن الذي يقيم فيه أحدهما باستمرار منذ شهر واحد على الأقل إلى تاريخ الزواج.

وعليه فإن الاختصاص المحدد في نص المادة 71 من قانون الحالة المدنية هو على سبيل الحصر، ومن ثم فإنه لا يجوز لطالبي الزواج أن ينتقلا إلى أي مقر البلدية أو أي مكتب توثيق غير المحددين قانونا. كما أنه ليس للموثق ولا لضابط الحالة المدنية لأن يقوما بتوثيق وتسجيل عقد زواج لزوجين ليس لهما موطن ولا محل إقامة بدائرة اختصاصهما، وإن تم مثل ذلك فإن عقد الزواج يكون عرضة لطلب إبطاله ممن له مصلحة.

---

[1] – راجع للمادة 03 من القانون رقم 03/06 المؤرخ في: 2006/02/20 والمتعلق بتنظيم مهنة الموثق.

[2] – راجع المادة الأولى والثانية من القانون 20/70 المتضمن قانون الحالة المدنية.

الفرع الثاني: المختص بتحرير عقد الزواج خارج الوطن

باستقراء نصوص المواد: 96 – 97 – 104 من قانون الحالة المدنية 20/70 نجد أن الموظفين المختصين بتحرير عقود الزواج وتسجيلها في الخارج هم رؤساء البعثات الدبلوماسية المشرفين على الدوائر القنصلية أو رؤساء المراكز القنصلية بصفتهم يتمتعون بصفة ضابط الحالة المدنية طبقا لنص المادة الأولى من قانون الحالة المدنية. كما أن المادة 104 منه نصت على أنه يؤذن لنواب القناصل بالقيام بمهام رئيس المركز القنصلي بصفة دائمة بموجب مقرر من وزير الشؤون الخارجية، يخول لهم ممارسة السلطات التامة لضابط الحالة المدنية.

و يبرم عقد الزواج بمقر الهيئة الدبلوماسية أو القنصلية الجزائرية الموجودة بالبلد الأجنبي الذي سيبرم فيه عقد الزواج بين جزائريين أو بين جزائري وامرأة أجنبية من حاملي جنسية ذلك البلد

المطلب الثاني

إجراءات تسجيل عقد الزواج الرسمي

لقد نصت المادة 21 من قانون الأسرة على أنه:" تطبق أحكام قانون الحالة المدنية في إجراءات تسجيل عقد الزواج."

وبالرجوع إلى قانون الحالة المدنية نجد أنه نص في الفصل الثاني من الباب الثالث على إجراءات عقد الزواج في المواد من 71 إلى 77 منه.

الفرع الأول: الوثائق الواجب تقديمها عند إبرام عقد الزواج الرسمي

يستخلص من نصوص المواد السابق ذكرها أنه قبل الشروع في تسجيل عقد الزواج يجب على ضابط الحالة المدنية أو الموثق بأن يتأكد من توافر جميع الوثائق المنصوص عليها قانونا والتي يجب على طالبي الزواج تقديمها وهي:

01- ملخص وثيقة ميلاد كل من طالبي الزواج محررا بتاريخ أقل من ثلاثة أشهر.

02- الدفتر العائلي إذا تعلق الأمر بشخص سبق له الزواج.

أما إذا تعذر على الزوجين تقديم وثيقة الميلاد أو الدفتر العائلي، فإنه يمكنه أن يقدم بدلا منها وثيقة إشهاد محررة من قبل رئيس المحكمة سواء استنادا إلى تصريح مدعم بيمين وشهادة ثلاثة شهود أو استنادا إلى تصريح الطالب مدعم بالوثائق المبينة بالحالة المدنية للمعني، كالدفتر العائلي للأبوين وبطاقة التعريف الوطنية وبطاقة التعريف العسكرية وغيرهما.

03- شهادة إقامة لطالبي الزواج.

04- كما نصت المادة 07 مكرر من قانون الأسرة على أنه يجب على طالبي الزواج أن يقدما وثيقة طبية لا يزيد تاريخها عن ثلاثة أشهر تثبت خلوهما من أي مرض أو أي عامل قد يشكل خطرا قد يتعارض مع الزواج. وتنفيذا لهذه المادة صدر المرسوم التنفيذي رقم: 06/154[1]، المؤرخ في: 11 ماي 2006 الذي يحدد شروط وكيفيات تطبيق لأحكام المادة 07 مكرر من قانون الأسرة، حيث حدد نموذج الشهادة الطبية[2].

05- وإذا تعلق الأمر بزواج رجل أو امرأة لم يكملوا سن 19 سنة، فإنه يجب تقديم أمر الإعفاء من السن القانوني الصادر عن رئيس المحكمة وفقا لنص المادة 07 من قانون الأسرة.

06- وإذا تعلق الأمر بزواج ثان فإنه يجب على الرجل الذي يريد الزواج مرة ثانية أن يقدم رخصة الزواج الثانية الصادرة من طرف رئيس المحكمة وفقا لنص المادة 08 من قانون الأسرة[3].

- نسخة من عقد وفاة الزوج الأول أو نسخة من حكم الطلاق النهائي بالنسبة للمرأة التي سبق لها الزواج.

---

[1] - الجريدة الرسمية عدد 31 الصادرة بتاريخ: 14 ماي 2006.

[2] - نسخة من الشهادة الطبية مرفقة بالملحق رقم: 02.

[3] - نسخة من ترخيص بزواج ثاني- ملحق رقم03.

08- رخصة الزواج المنصوص عليها قانونا بالنسبة لأعضاء الجيش الوطني أو الأمن الوطني الصادرة عن الجهات المختصة. فبالنسبة إلى رجال الشرطة وموظفي الأمن الوطني فلقد نصت المادة 23 من المرسوم: 83/481 المتعلق بتحديد الأحكام المشتركة الخاصة المطبقة على موظفي الأمن الوطني المؤرخ في: 1983/08/13 على أنه لا يمكن لموظفي الأمن الوطني عقد زواجهم قبل الحصول على ترخيص كتابي مسبق صادر عن الجهة التي

07 لها سلطة التعيين. أما بالنسبة لأفراد الجيش الوطني الشعبي فلقد نص على ذلك المنشور رقم: 364 المؤرخ في: 25 جوان 1968 الصادر عن وزارة العدل.

الفرع الثاني : كيفية تسجيل عقد الزواج:

بعد تأكد ضابط الحالة المدنية أو الموثق من وجود جميع الوثائق، يباشر إجراءات تسجيل عقد الزواج، فإذا كان ضابط الحالة المدنية فإنه يقوم بتسجيل عقد الزواج في سجلاته وذلك بعد التأكد من أركان وشروط عقد الزواج المنصوص عليها في المواد 09 و09 مكرر من قانون الأسرة، كما يسأل الزوجين عن الشروط التي يريدان اشتراطها في عقد الزواج[1]. ويقوم بتسجيلها في العقد، كما يحرص على إعلام الزوجين بالمرض المصاب به أحد الزوجين ويجب عليه ألا يرفض إبرام عقد الزواج في حالة إصابة أحد الطرفين بمرض وقبل الطرف الآخر[2].

وبعد تسجيل عقد الزواج في السجلات المخصصة لذلك، فإن ضابط الحالة المدنية يسلم دفترا عائليا للزوجين طبقا لنص المادة 72 فقرة أولى والمادة 112 من قانون الحالة المدنية.

أما إذا كان الموثق هو الذي سيبرم عقد الزواج فإنه بعد تأكده من الشروط السالف ذكرها شأنه شأن ضابط الحالة المدنية، يقوم بتحرير العقد في سجل

---

[1] – طبقا لما نصت عليه المادة 19 من قانون الأسرة.

[2] – طبقا لما نصت عليه المادة 07 مكرر من قانون الأسرة.

الزواج، ويسلم للزوجين شهادة وفقا للنموذج المعمول به تثبت انعقاد الزواج، ثم يعد ملخصا يرسله إلى ضابط الحالة

للبلدية محل إقامة الزوجين، في أجل أقصاه ثلاثة أيام من تاريخ تحرير العقد قصد تسجيله بسجلات الحالة المدنية في خلال 05 أيام الموالية لوصول الملخص ليقوم ضابط الحالة المدنية بتسليم الدفتر العائلي للزوجين ويكتب بيان الزواج في السجلات على هامش عقد ميلاد كل واحد من الزوجين ويرسل إشعارا بالزواج إلى المجلس القضائي أين توجد النسخة الثانية من سجل المواليد لكي يؤشر على هامشه[1].

أما إذا كان أحد الزوجين أو كلاهما مولودين بغير البلدية التي أبرم فيها عقد الزواج فإن ضابط الحالة المدنية يقوم بإرسال إشعار بالزواج إلى البلدية مكان الميلاد للتأشير على هامش عقد ميلاد أحد الزوجين بالسجل الموجود بها ونسخة أخرى إلى المجلس القضائي أين تتواجد النسخة الثانية.

الفرع الثالث : البيانات الضرورية في عقد الزواج الرسمي

وسواء تم إبرام عقد الزواج أمام الموثق أو أمام ضابط الحالة المدنية، فإنه يجب أن يتضمن عقد الزواج على بيانات جوهرية نص عليها كل من قانون الحالة المدنية أو قانون الأسـرة:

أولا : البيانات المنصوص عليها في قانون الحالة المدنية:

بالرجوع إلى قانون الحالة المدنية نجد أنه حدد في المادة 73 منه البيانات التي يجب أن تذكر في عقد الزواج وهي:

1/- ألقاب وأسماء وتواريخ محل ولادة الزوجين.

2/- ألقاب وأسماء أبوي كل منهما.

3/- ألقاب وأسماء وأعمار الشهود.

---

[1] - راجع المادة 72 فقرة 2 من قانون الحالة المدنية.

4/ – الترخيص بالزواج المنصوص عليه بموجب القانون عند الاقتضاء.

5/ – الإعفاء من السن الممنوح من قبل رئيس المحكمة إذا لزم الأمـر.

6/ – أن الزواج قد تم إبرامه وفقا للشروط المنصوص عليها في القانون.

ثانيا: البيانات المنصوص عليها في قانون الأسرة:

بخلاف قانون الحالة المدنية فإن قانون الأسرة لم ينص على بيانات محددة يجب ذكرها في عقد الزواج إلا ما ورد في نص المادة 15 منه بوجوب تحديد مقدار الصداق في العقد سواء كان معجلا أم مؤجلا.

بالإضافة إلى نص المادة 19 التي نصت على وجوب ذكر الشروط التي اشترطها كل من الزوجين في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق، ما لم تتنافى هذه الشروط ومقتضيات العقد.

وبهذا فإنه يقع على عاتق الموظف المختص بتحرير عقد الزواج ضابط الحالة المدنية أو الموثق مراعاة كل القواعد والإجراءات المنصوص عليها قانونا لإبرام عقد الزواج، بالإضافة إلى التحقق من توافر جميع الشروط التي يجب توافرها في العقد، حيث نصت المادة 46 من قانون الحالة المدنية على أنه يبطل العقد إذا كان تسجيله مزورا، أو وقع تسجيله في غير المدة القانونية المسموح بها، حتى لو كانت البيانات المتوفرة في العقد صحيحة شكلا.

كما نصت المادة 77 على أنه يعاقب كل من الموثق أو ضابط الحالة المدنية الذي يحرر عقد الزواج دون رخصة الأشخاص المؤهلين لحضور عقد الزواج بالعقوبات المنصوص عليها في المادة 441 الفقرة الأولى من قانون العقوبات التي نصت على أن: " يعاقب بالحبس من 10 أيام على الأقل إلى شهرين على الأكثر وبغرامة من 100 إلى 10000 دينار جزائري، أو بإحدى هاتين العقوبتين ضابط الحالة المدنية الذي يقيد وثيقة الحالة المدنية في ورقة عادية مفردة والذي لا يتحقق من موافقة الوالدين أو غيرهما من الأشخاص إذا اشترط القانون هذه

الموافقة لصحة الزواج، والذي يتلقى عقد زواج امرأة سبق زواجها وذلك قبل مضي الميعاد الذي حدده القانون المدني".

ولقد نصت المادة 77 في فقرتها الثانية على أنه يعاقب ضابط الحالة المدنية أو الموثق الذي لم يطبق الإجراءات المقررة في هذا الفصل بغرامة لا يمكن أن تتجاوز 200 دينار جزائري بموجب حكم صادر عن المحكمة المختصة بالفصل في المسائل المدنية.

المبحث الثاني

إثبات عقد الزواج

إن إبرام عقد الزواج أمام الموثق الذي يتولى تحرير العقد ويذكر فيه كل الشروط التي قد يشترطها أحد الزوجين، يسعى فيه الموثق تلقائيا إلى ضابط الحالة المدنية لتسجيله في السجلات الرسمية، وإن إبرام العقد أمام ضابط الحالة المدنية الذي يقوم بتسجيله مباشرة في سجلات الحالة المدنية، وإبرام العقد أمام موظف القنصلية في البلدان الأجنبية، والذي في كل هذه الحالات يتطلب حضور الزوجين شخصيا وولي الزوجة وشاهدين ، فإنه يسجل تلقائيا ومباشرة في سجلات الحالة المدنية ولا يترتب عنه أية مشكلة للزوجين أو لأبنائهما أو ورثتهما بعد وفاتهما فيما يتعلق بإثبات رابطة الزواج.

إلا أن الزواج الذي تم أمام جماعة من المسلمين بحضور ولي وشهود فإنه لا يسجل أصلا في أي جهة كانت، وهو ما يعرف بالزواج العرفي، الذي يطرح مشاكل كبيرة في إثباته وكيفية تسجيله، ذلك أنه لا تترتب عنه أية آثار أو حقوق إلى حين إثباته وتسجيله.

ولقد نصت المادة 22 من قانون الأسرة على أنه:" يثبت الزواج بمستخرج من سجل الحالة المدنية، وفي حالة عدم تسجيله يثبت بحكم إذا توافرت أركانه وفقا لهذا القانون".

وعلى أساس ذلك فإنه يختلف إثبات عقد الزواج باختلاف الزواج في حد ذاته، رسميا كان أو عرفيا.

باستقراء نص المادة 22 من قانون الأسرة نجد أن عقد الزواج الرسمي يثبت بمستخرج من الحالة المدنية، إلا أن عقد الزواج قد يبرم إما أمام ضابط الحالة المدنية أو أمام الموثق الذي يقدم للزوجين شهادة زواج، فهل تعتبر هذه الشهادة وثيقة لإثبات عقد الزواج شأنها شأن المستخرج الذي يقدمه ضابط الحالة المدنية.

وعليه سنعرض في المطلب الأول إثبات عقد الزواج الرسمي بمستخرج من الحالة المدنية، وفي مطلب ثان نتناول مدى اعتبار العقد التوثيقي طرقا من طرق إثبات عقد الزواج الرسمي.

المطلب الاول

إثباته المستخرج من الحالة المدنية

لا يمكن إثبات الزواج أو الرابطة الزوجية إلا بعقد مدني هو عقد الزواج، وهو عبارة عن سند توثيقي يقوم بتحريره وتسجيله ضابط الحالة المدنية، كما سبق شرحه في المبحث الثاني من الفصل الأول.

وعليه فإن أي شخص يدعي أنه مرتبط مع شخص آخر بموجب عقد زواج لا يقبل منه هذا الادعاء إلا إذا كان بيده نسخة من عقد الزواج مستخرجة من الحالة المدنية، وعلى أساس ذلك فإنه لا يسمح لأي أحد يدعي أنه زوج ويطالب بما يترتب عن الزواج من حقوق أن يتقدم إلى القضاء من أجل الحكم له بطلباته الا إذا قدم بين يدي القاضي نسخة مستخرجة من سجلات الحالة المدنية تثبت قيام عقد الزواج من وجهة النظر القانونية[1]. وهو ما أكدته المحكمة العليا في العديد من قراراتها.

[1] – عبد العزيز سعد. الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري. صفحة 163.

لذلك فإن الشخص الذي سبق له وأن عقد زواجه بين يدي الموظف المؤهل لتحرير عقود الزواج وتسجيلها في سجلات الحالة المدنية سواء كان داخل الوطن أو خارجه يكون من السهل عليه عندما يحتاج إلى إثبات عقد زواجه أو إذا طلبت منه ذلك إدارة أو مصلحة معينة من المصالح أو الإدارات الوطنية، أن يطلب من الجهة التي بيدها سجل عقود الزواج أن تمنحه نسخة من وثيقة عقد زواجه التي سبق وسجلت في سجلات تلك الجهة.

ويتم استخراج نسخة من عقد الزواج من الجهة التي بيدها سجل عقد الزواج، وهي إما البلدية التي توجد لديها النسخة الأصلية الأولى من سجل عقود الزواج أو أمانة الضبط بالمجلس القضائي التابعة له البلدية التي سجل بها عقد الزواج والتي يوجد لديها النسخة الثانية من سجلات الزواج، وذلك بناء على طلب أحد الزوجين أو ممن له مصلحة.

المطلب الثاني:

مدى اعتبار العقد التوثيقي وسيلة لإثبات عقد الزواج الرسمي

طبقا لنص المادة 03 من القانون رقم: 03/06 المؤرخ في: 2006/02/20 والمتعلق بتنظيم مهنة الموثق فإن العقود المحررة من طرف الموثق هي عقود ذات طابع رسمي، إلا أن المشرع استثنى بعض العقود التي يحررها الموثق وأوقف ترتيب أثرها على إجراءات لاحقة و مثالها العقود المنصبة على العقارات، حيث أنها لا تنتج أثرها إلا بعد إشهارها بالمحافظة العقارية، و إلا اعتبر ذلك العقد مجرد عقد إثبات دين. ونفس الشيء فيما يتعلق بعقد الزواج المبرم أمام الموثق حيث أخضعه المشرع لإجراءات لاحقة حتى يعتد به قانونا، حيث نصت المادة 72 من قانون الحالة المدنية أنه يجب على الموثق إرسال ملخص من عقد الزواج في أجل 03 ثلاثة أيام إلى ضابط الحالة المدنية على أن يقوم هذا الأخير بنسخه في سجلات الحالة المدنية في أجل خمسة 05 أيام من تاريخ تسليمه إلى الزوجين دفترا عائليا. وفي حالة عدم تسجيل العقد التوثيقي في المهلة المحددة قانونا يصبح من

العقود المغفلة ويجب حينئذ على الزوجين اللجوء إلى المحكمة لاستصدار حكم بتثبيت عقد الزواج والأمر بتسجيله في سجلات الحالة المدنية وفي هذه الحالة يمكن تقديم العقد التوثيقي للقاضي كوسيلة لإثبات عقد الزواج، ويكون للقاضي السلطة التقديرية للاكتفاء بمضمون العقد باعتباره عقدا رسميا وله حجة بما ورد فيه إلى حين الطعن فيه بالتزوير، وعدم اللجوء إلى التحقيق مثل سماع الشهود. إلا انه بالرجوع إلى الواقع العملي فإنه في حالة عدم تسجيل العقد التوثيقي في الآجال القانونية فإن الزوجين يعودان إلى الموثق لتغيير تاريخ إبرام عقد الزواج، وهو ما قد يطرح إشكالات خاصة في حالة الدخول ووقوع الحمل أين يرفض تسجيل المولود لعدم تحقق الآجال القانونية.

وعليه فإنَّ المشرع جعل من مستخرج الحالة المدنية هو السبيل الوحيد لإثبات عقد الزواج الرسمي .

أما بالرجوع إلى قواعد الشريعة الإسلامية، فلقد استقر الفقه الحنفي على أن الزوجية تثبت شرعا بثلاث طرق هي الإقرار والبينة أي الشهادة والنكول عن اليمين.

خاتمة

وما يمكن استخلاصه أن المشرع الجزائري قد أخضع عقد الزواج لإجراءات معينة ورد ذكرها في قانون الحالة المدنية، وذلك قصد تسجيله لدى الحالة المدنية بالبلدية المختصة، وهي إجراءات تهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد من جهة ومن جهة، ومن جهة أخرى تهدف إلى إثبات عقد الزواج وحماية المرأة الخاصة. وجعل كذلك من وثيقة عقد الزواج المستخرجة من الحالة المدنية هي السبيل الوحيد لإثبات عقد الزواج والاحتجاج به.

وبتخلف لإجراءات إبرام عقد الزواج يتحول عقد الزواج من الرسمية إلى مجرد زواج عرفي لا يعتد به ولا يعترف به قانونا، ولا يصلح لأن يكون سببا للجوء إلى القضاء وللمطالبة ما يترتب عليه من حقوق، كما أنه لا يترتب عليه أي أثر من نسب وقرابة وميراث.

وما تجدر إليه الإشارة أنه على الرغم من خضوع عقد الزواج لإجراءات إدارية قصد تسجيله إلا أن ظاهرة عقود الزواج العرفية أو ما يعرف بالزواج الشرعي ما زالت منتشرة بشكل كبير، وهو الأمر الذي أدى إلى كثير من المشاكل خاصة فيما يتعلق بإثباتها، نظرا للغموض والاختلاف الذي يعتري المواد القانونية في ما يتعلق بإثباته، وهو ما أدى إلى العمل بالاجتهادات الشخصية للقضاة، حيث أنه وفي أغلب المحاكم عبر التراب الوطني يتم إثبات عقد الزواج العرفي بموجب حكم صادر عن قسم الأحوال الشخصية بغض النظر عن وجود نزاع أم لا، ولم يعد هناك مجال لإهمال نص المادة 39 من قانون الحالة المدنية، ومنه نتساءل لماذا يثقل كاهل القضاة بملفات هم في غنى عنها؟ ولماذا يثقل كاهل المواطنين بإجراءات رفع الدعوى وما يترتب عنها من مصاريف وطول المدة؟ في حين أن نص المادة 39 من قانون الحالة المدنية يخول لهم اللجوء إلى وكيل الجمهورية قصد المطالبة بتسجيل عقد الزواج، حيث يقوم هذا الأخير بإحالة الطلب مرفقا بعريضة إلى القاضي المكلف بالحالة المدنية، مع العلم أن هذه الإجراءات تتم دون مصاريف.

العدالة الجنائية الدولية
ومدى فعاليتها في حماية حقوق الإنسان

أ. رابح نهائلي
قسم الحقوق / جامعة غرداية

مقدمة:

رغم الجرائم البشعة التي شهدها المجتمع الدولي خلال فترة زمنية طويلة قاربت نصف قرن(1945-1993)لم تظهر أي آلية قضائية جنائية دولية لمحاكمة ومعاقبة مرتكبو هذه الجرائم الدولية إلى أن تدخلت الأمم المتحدة ممثلة بمجلس الأمن بإنشاء محكمة جنائية دولية خاصة بمحاكمة مرتكبي جرائم الحرب، والإبادة في يوغسلافيا (سابقا) عام1993[1]، ثم بعدها بسنة تم إنشاء المحكمة الجنائية لرواندا لعام1994[2]، وخلال تلك الفترة استمرت جهود الأمم المتحدة

1 - رغم أن الجرائم التي ارتكبت في يوغسلافيا السابقة شكلت انتهاكا جسيما لقواعد القانون الدولي عامة والقانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف لعام1949 خاصة. ورغم أن الرأي العام العالمي وكافة شعوب العالم المحايدة كانت تئن من وطأة وبشاعة الجرائم المختلفة التي تعرض لها المسلمون في البوسنة والهرسك من إبادة جماعية وتطهير عرقي واغتصاب وحمل قسري وتعذيب اضطهاد لأسباب دينية وسياسية وعرفية ورغم كل ما تقدم فلم يحرك مجلس الأمن ساكنا نحو تطبيق قرارات المحكمة الجنائية الدولية والقبض على المتهمين وتسليمهم للمحكمة رغم أن لديه سلطات عقابية لتفعيل وتطبيق هذه القرارات.
انظر: د. منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، دار الجامعة، الجديدة للنشر الإسكندرية طبعة 2006، ص64.

2 - لم تنجح المحكمة الجنائية الدولية لرواندا لعام 1994 في تحقيق الهدف من إنشائها وإن كانت الحكومة الرواندية آنذاك قد احتجزت حوالي خمسة وسبعين ألف شخص في سجونها تمهيدا لتقديمهم للمحاكمة أمام المحاكم الوطنية لرواندا ويعود السبب في ذلك إلى:

في تفكير في إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة[1]، وأسفرت تلك الجهود عن إنشاء المحكمة الجنائية الدولية أو ما يسمى بنظام روما الأساسي وكان ذلك عام 1999، والمحكمة الجنائية الدولية هي هيئة دائمة السلطة لممارسة اختصاصها على الأشخاص إزاء أشد الجرائم خطورة[2] موضع اهتمام المجتمع الدولي بأسره، ودخل نظامها الأساسي حيز النفاذ في أول جوان من عام2002 ومقرها فهو لاهاي بهولندا(الدولة المضيفة).

أما الاختصاص الذي يحدد نطاق عمل هذه المحكمة الجنائية الدولية فينقسم إلى اختصاص موضوعي يحدد الجرائم التي للمحكمة سلطة الفصل فيها وهي (جريمة الإبادة الجماعية، الجرائم ضد الإنسانية، جرائم الحرب، جريمة العدوان[3] أما الاختصاص الثاني فهو شخصي يحدد الأشخاص التي للمحكمة سلطة

أ- حجم الدمار الشامل الذي خلفته الحرب الأهلية في رواندا مما أدى إلى قيام الأمم المتحدة ببناء مقر للمحكمة في تنزانيا(أروشا) .

ب- الاختلاف الشديد بين الأمم المتحدة وحكومة رواندا حول إنشاء المحكمة خاصة حول تطبيق عقوبة الإعدام التي كانت الحكومة الرواندية تتمسك بتطبيقها.

ج- إهدار الكثير من الوقت لنقل الشهود والمدعى عليهم من رواندا إلى تنزانيا رغم الفترة القصيرة لعمل المحكمة (ثلاثة أشهر تقريبا)

- انظر : د. منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص72 .

1 - نفس المرجع، ص09 .

2 - حسب ما ورد في نص المادة الأولى من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية .

3 - تمارس المحكمة الاختصاص على جريمة العدوان متى اعتمد حكم بهذا الشأن وفقا للمادتين 121-123 يعرف جريمة العدوان ويضع الشروط التي بموجبها تمارس المحكمة اختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة ويجب أن يكون الحكم متسقا مع الأحكام ذات الصلة من ميثاق الأمم المتحدة . حسب ما ورد في الفقرة الثانية من المادة الخامسة للمحكمة الجنائية الدولية التي وردت تحت عنوان الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة .

محاكمتهم والثالث اختصاص زمني يوضح تاريخ بدء سريان النظام الأساسي بالنسبة للجرائم محل اختصاصها[1].

وما من شك في أن إرساء معالم العدالة الجنائية الدولية كان بغية تحقيق هدف أسمى وهو حماية ورعاية حقوق الإنسان على الصعيد الدولي، وتحقيق أقصى حد ممكن من المساواة أمام القضاء الوطني أو الدولي على حد سواء، ولعل نظام روما الأساسي جيء به لتحقيق هذه الغاية المنشودة بمتابعة ومعاقبة كل من ساهم أو يسعى للمساس بالحقوق والحريات الفردية، بيد أن الملاحظ أن الحقوق وحمايتها تم تكريسه فيما سُمي بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان بدئا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثم العهدين الدوليين وغيرها من الاتفاقيات القطاعية المتخصصة الأخرى.

الهدف من الدراسة:

تهدف الدراسة إلى إجلاء الرؤى بشأن العديد من الأجهزة والهياكل ودورها في تفعيل وتحقيق الحماية الحقيقية لحقوق الإنسان، وهذا لأجل الوصول إلى مدى جدية وفاعلية هذه الكيانات في تحقيق أهدافها وغاياتها التي جاءت لأجلها.

المنهج المتبع:

تم الاعتماد في هذه الدراسة على المنهج التحليلي للعديد من النصوص والوقائع القانونية؛ كل هذا لاستقراء المعنى الحقيقي للسياسة الجنائية الدولية ودورها الحقيقي في حماية حقوق الإنسان.

الإشكالية:

تتمحور الإشكالية في مدى فعالية المحكمة الجنائية الدولية وغيرها من المحاكم الجنائية الخاصة في كفالة وحماية حقوق الإنسان ومدى تأثر القانون

1 – منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص175 .

الجنائي الدولي أو العدالة الجنائية الدولية بالسياسة الدولية في ظل هيمنة القوى العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة وحلفائها.

الخطة:

تمت الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال العناصر التالية:

أولا : ظروف وملابسات إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وطبيعتها لقانونية

ثانيا: السياسة الجنائية الدولية وحماية حقوق الطفل في ظل واقع المجتمع الدولي المعاصر

ثالثا: القضية الفلسطينية اختبار حقيقي لمدى استقلالية وموضوعية العدالة الجنائية الدولية

أولا : ظروف وملابسات إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وطبيعتها لقانونية

1 .إنشاء المحكمة وآليات عملها[1]:

ترجع فكرة إنشاء محكمة جنائية دائمة إلى سنة 1948[2]، وقامت لجنة القانون الدولي الموكلة من الجمعية العامة سنة 1954 بوضع مشروع نظام أساسي لمحكمة جنائية دولية وتقديمه إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة وفي 1989 أعيدت المحاولة إلا أنه تم إرجاء اتخاذ خطوات حاسمة لإنشاء المحكمة جراء التوتر الذي شهده المجتمع الدولي خلال الحرب الباردة.[3]

---

1 – زيان سبع، المحكمة الجنائية الدولية : دراسة في النشأة والاختصاص غير الشامل لأفعال الإرهاب الدولي، مقال بمجلة الحقوق والعلوم الانسانية، العدد السادس، 2010، ص05.

2 – Glasser Paul; droit international penal conventionnel,Bruxelles ; 1970 , p 96

3 – أبو الخير أحمد عطية، المحكمة الجنائية الدولية الدائمة ، دار النهضة العربية، القاهرة، 1999، ص 13.

وفي الفترة ما بين 15جوان 1998 وحتى 17جويلية 1998 بروما تم عقد مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين المعنى بإنشاء محكمة جنائية دولية[1]، حيث تم اعتماد نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في 17 جويلية 1998 بعد موافقة 120 دولة على إنشاء المحكمة، وامتناع 21 دولة عن التصويت، ومعارضة 7 دول، وفتح باب التوقيع على النظام الأساسي للمحكمة بدءًا من 18 جويلية 1998 حتى 31 ديسمبر 2000 بمقر الأمم المتحدة، ودخل حيز التنفيذ بعد اكتمال النصاب المطلوب في1 جويلية 2002[2].

وانتُخب القضاة الثمانية عشر الأُول للمحكمة الجنائية الدولية في شهر فبراير 2003، بينما انتخب أول نائب عام لها في أفريل 2003[3].

وجدت المحكمة الجنائية الدولية باعتبارها أول محكمة دائمة مبنية على معاهدة تنظر في الآتي من الجرائم[4]:

- جرائم الإبادة الجماعية، الجرائم ضد الإنسانية، جرائم الحرب، جرائم العدوان.

---

1 - وقد شارك في أعمال المؤتمر وفود تمثل 160 دولة ، 31 منظمة دولية ، 136 منظمة غير حكومية بصفة أعضاء مراقبين.

2 - و في 23 مارس 2010 أودعت بنغلاديش وثيقة مصادقتها، ومنذ تاريخ 15 جوان 2010 كانت هناك 111 دولة طرف في "إعلان روما الأساسي" منها 30 دولة إفريقية ، و15 دولة آسيوية، و17 دولة من أوروبا الشرقية، و24 دولة من أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي، و25 دولة من أوروبا الغربية . http://www.treaties.un.org.

3 - الوثيقة رقم 9E. 02.15 القسم A في جويلية 1998 المتضمنة السجلات الرسمية لمؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين حول تأسيس محكمة جنائية دولية بروما ، 15 جوان إلى 17 جويلية 1998 ، الوثائق النهائية ، الجزء الأول ، منشورات الأمم المتحدة ،.

4 - الوثيقة A/CONF.183/9 في 17 جويلية 1998 ، المتضمنة نص نظام روما الأساسي الذي تم تنقيحه في 10 نوفمبر 1998 و 12 جويلية 1999 و 30 نوفمبر 1999 و 8 ماي 2000 و 17 جانفي 2001 و 16 جانفي 2002 .

ولا تعد المحكمة أحد الأجهزة التابعة لمنظمة الأمم المتحدة ولكن لها شخصية قانونية مستقلة[1]؛ ويمكن للمحكمة ممارسة سلطاتها القضائية على مثل هذه الجرائم الدولية فقط في حال ارتكابها على أراضي دولة طرف في هذه الاتفاقية أو من قبل أحد مواطنيها، ولكن هذه الشروط تصبح غير قابلة للتطبيق في حال تمت إحالة موقف ما إلى المدعي من قبل مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، أو في حال أعلنت الدولة قبولها للسلطة القضائية للمحكمة.[2]

و يتم تحريك الدعوى الجنائية أمام المحكمة من طرف:

– الدول الأطراف في النظام الأساسي: إذا قامت إحدى هذه الدول بإحالة قضية ارتكبت فيها جريمة أو أكثر من الجرائم الدولية إلى المدعي العام وفق (م14) من النظام الأساسي.

– مجلس الأمن بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة بإحالة قضية ارتكاب جريمة أو أكثر من الجرائم الدولية إلى المدعي العام.

– المدعي العام إذا قام بالتحقيق من تلقاء نفسه في أية جريمة من الجرائم الدولية، بعد موافقة الدولة غير طرف على اختصاص المحكمة الجنائية.

وهنالك إلى اليوم أربعة قضايا (أوغندة، جمهورية الكونغو الديمقراطية، الجمهورية الافريقية الوسطى ودارفور، السودان) تحت التحقيق من قبل مكتب الادعاء في المحكمة الجنائية الدولية، بالإضافة إلى ذلك فقد قامت غرفة ما قبل التحقيق الثانية بمنح المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية في 31 من شهر مايو 2010 الصلاحية لفتح تحقيق حول الوضع في كينيا، وقامت ثلاثة دول أطراف بإحالة قضايا وقعت على أراضيها إلى المدعي العام، وقام مجلس الأمن بإحالة قضية واحدة إلى الادعاء ليتم التحقيق فيها، وفي 16 أكتوبر 2009 قام وفد من

1 – زيان سبع، المرجع السابق، ص06.

2 – شريف عتلم، المحكمة الجنائية الدولية ، المواءمات الدستورية والتشريعية ، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ط2، 2004، ص 68.

السلطة الوطنية الفلسطينية بتقديم تقرير أولي يعرض فيه الحجج القانونية الداعمة للإعلان المودع في 22 جانفي 2009 والذي تم فيه قبول اختصاص المحكمة على الجرائم التي ارتكبتها اسرائيل في فلسطين المحتلة.[1]

وقد تم فتح التحقيق من قبل المحكمة الجنائية الدولية بشأن الوضع في قضية دارفور بالسودان رسميا من قبل المدعي العام في السادس من جوان 2005 بعد إحالة القضية إلى المحكمة من قبل مجلس الأمن للأمم المتحدة، ومنذ إحالة القضية صدرت ثلاث مذكرات توقيف ضد كل من أحمد هارون، وعلي كوشيب، والرئيس السوداني عمر حسن أحمد البشير، كما صدرت مذكرة دعوة إلى المثول أمام المحكمة ضد بحر إدريس أبو جردة، عبد الله باندا ، اباكير نورين وصالح محمد جيربو جاموس اللذان مثلا طوعا إلى لاهاي في 16 أوت2010 وتم تحديد يوم 20 نوفمبر 2010 للبدء بجلسات تأكيد التهم الموجهة.[2]

وفي الرابع من شهر آذار 2009 أصدرت الدائرة الابتدائية مذكرة توقيف في حق الرئيس السوداني عمر حسن أحمد البشير لارتكابه جرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب في دارفور، وتعتبر مذكرة التوقيف الأولى التي تصدر من قبل المحكمة الجنائية الدولية ضد رئيس دولة لا يزال في منصبه.[3]

بل هناك سوابق قضائية دولية تفيد عكس ذلك من مراعاة الحصانة للرؤساء والقادة حيث أصدرت محكمة النقض البلجيكية حكما في 13فيفري2003 قضت فيه بأن أحد المتهمين وهو (اريل شارون) يشغل منصب رئيس وزراء إسرائيل فهو بذلك يتمتع بحصانة ولا يجوز مقاضاته طالما أنه يشغل هذا المنصب، وفي حكم لمحكمة العدل الدولية صادر بتاريخ 14فيفري2002 يقضي بعدم جواز

---

1 - http://www.icc-cpi.int.

2 - نفس المرجع.

3 - باسيل يوسف بجك ، مذكرة القبض على الرئيس السوداني: نموذج لخطورة تسييس وربط تدابير المحكمة الجنائية الدولية بقرارات مجلس الأمن، مجلة المستقبل العربي، العدد 355 ، 2009 ، ص 83 .

إصدار أوامر اعتقال من بلجيكا لإلقاء القبض على وزير خارجية الكونغو الديمقراطية وذلك على أساس أن من يشغلون مناصب سياسية في دولتهم يتمتعون أثناء وجودهم في مناصبهم بحصانة تمنع اعتقالهم بأوامر صادرة من جهات قضائية أجنبية، ولو كانت التهمة تخص ارتكاب جرائم حرب أو جرائم ضد الإنسانية[1].

2- خصائص المحكمة الجنائية الدولية للمحكمة عدة خصائص أهمها:

أ . عدم اعتبارها من الأجهزة التابعة لمنظمة الأمم المتحدة: وهذا بخلاف محكمة العدل الدولية.

ب . نظامها الأساسي هو المصدر الرئيس لاختصاصاتها والقانون الواجب التطبيق أمامها وفقا للمادة 21 من النظام الأساسي للمحكمة، بالإضافة إلى ما جاءت به المعاهدات والمواثيق الدولية وباقي مصادر القانون الدولي، ثم المبادئ العامة التي تستقيها المحكمة من القوانين الوطنية للنظم القانونية ، ويمكن للمحكمة تطبيق المبادئ والقواعد القانونية التي أخذت بها في قراراتها السابقة، وهكذا تجد فكرة السوابق أو الاجتهاد القضائي الدولي مجالاً للتطبيق أمام المحكمة.[2] .

ج . اختصاص المحكمة الجنائية الدولية بمحاكمة الأفراد أي الأشخاص الطبيعيين فقط، وهذا دون الاعتداد بالامتيازات والحصانات لبعض الأشخاص، عملا بنص المادة 25من النظام الأساسي[3].

---

1 – الوثيقة **IOR 53 / 001 / 2002** الصادرة عن منظمة العفو الدولية ، سنة 2002 .

2 – الطاهر مختار على سعد منصور ، القانون الدولي الجنائي ، الجزاءات الدولية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، 2000م ، ص 24

3 – زياد عيتاني ، المحكمة الجنائية الدولية وتطور القانون الدولي الجنائي ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، 2009 ، ص 458

د. يعد النظام الأساسي للمحكمة معاهدة دولية تسري عليه القواعد التي تطبق على المعاهدات الدولية، ما لم يتم النص فيه على خلاف ذلك كعدم جواز التحفظ على بنوده[1].

ثانيا : الاختصاص الموضوعي للمحكمة الجنائية الدولية

يقصد بالاختصاص الزمني للمحكمة عدم سريان النظام الأساسي للمحكمة على الجرائم المرتكبة قبل المصادقة على النظام وفق نص المادتين 11 و42[2].

أما عن الاختصاص الموضوعي فيقصد به نوع الجرائم التي تدخل ضمن اختصاص المحكمة، وقد أثار هذا الموضوع نقاشات طويلة في لجنة القانون الدولي، ووفق المادة الخامسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية نجد أربعة جرائم تختص المحكمة بالنظر فيها، وهذه الجرائم هي جريمة الإبادة الجماعية، الجرائم ضد الإنسانية، جرائم الحرب، جريمة العدوان[3].

1- جرائم الإبادة الجماعية:

وتتجلى في القيام بأفعال لتدمير مجموعة وطنية أو عرقية أو دينية معينة عن طريق القتل، أو إحداث أذى جسماني أو عقلي جسيم لأعضاء المجموعة، أو اتخاذ إجراءات تمنع تناسلها، أو نقل أطفال المجموعة إلى مجموعة أخرى.

وتعد جرائم الإبادة الجماعية جريمة مستقلة قد تقع زمن السلم، أو زمن النزاعات المسلحة سواء أكانت دولية أم غير دولية.

ولقد تم اعتماد التعريف الوارد في المادة الثانية من اتفاقية 1948 بنص المادة 6 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية وهو ذات التعريف في المادة 2/4

1 - سكاكني باية، العدالة الجنائية الدولية ودورها في حماية حقوق الإنسان ، دار هومة ، الجزائر، 2003 ، ص 94 – 95

2 - محمد صافي يوسف، الإطار العام للقانون الدولي الجنائي في ضوء أحكام النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة ، 2002 ، ص 56

3 - نقلا عن الدكتور زيان سبع، المرجع السابق، ص 11.

من النظام الأساسي لمحكمة يوغسلافيا السابقة والمادة 2/2 من النظام الأساسي لمحكمة رواندا.

والتعريف الوارد في المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية، يشترك مع المادة 6 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في وجود ذات الثغرات في تحديد الفئات المشمولة بالحماية مما يجعله عرضة للانتقاد بسبب عدم تطوره ومسايرته للمستجدات الدولية.

وقد بينت المادة المقصود بجرائم الإبادة الجماعية بأنها أي فعل من الأفعال التالية يرتكب بقصد إهلاك جماعة قومية أو أثنية أو عرقية أو دينية بصفتها تلك إهلاكاً كلياً أو جزئياً :

أ . قتل أفراد الجماعة .

ب . إلحاق ضرر جسدي ، أو عقلي جسيم بأفراد الجماعة .

ج . إخضاع الجماعة عمداً لأحوال معيشية يقصد بها اهلاكها الفعلي كلياً أو جزئياً.

د . فرض تدابير تستهدف منع الإنجاب داخل الجماعة .

هـ . نقل أطفال الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى [1].

2- الجرائم ضد الإنسانية:

تباينت الآراء في مؤتمر روما حول الجرائم ضد الإنسانية فهناك من رأى أن الجرائم ضد الإنسانية يمكن ان تقترف وقت السلم وأيضا وقت النزاعات المسلحة، وهي وجهة نظر الدول الغربية وعدد من الدول الإفريقية، ومن الدول العربية التي تتفق مع هذا الأخير الأردن ، في حين أن البعض الأخر الذي يشمل غالبية الدول العربية رأى بأن الجرائم التي يجب إدراجها هي التي ترتكب في حالة النزاع المسلحة فقط.

1 - زياد عيتاني ، مرجع سابق ، ص 169 .

وقد تقدمت العديد من الدول بمقترحات لإدراج بعض الأفعال لتشكل جريمة ضد الإنسانية: كجريمة الفصل العنصري، والحظر أو الحصار الاقتصادي، وقد أخذ النظام الأساسي في تعريفه للجريمة ضد الإنسانية بنص يشمل ارتكابها وقت السلم ووقت النزاعات المسلحة ، كما أدرجت جريمة الفصل العنصري ضمن أفعالها، ولم تؤيد غالبية الدول إدراج الحظر الاقتصادي في النظام الأساسي[1].

وتعني الجرائم ضد الإنسانية وفقاً للمادة السابعة من النظام مجموعة من الأفعال إذا ما ارتكبت في إطار هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد مجموعة من السكان المدنيين تشكل جريمة ضد الإنسانية وتشمل (القتل العمد، الإبادة، الاسترقاق، إبعاد السكان أو النقل القسري لهم، السجن أو الحرمان الشديد من الحرية البدنية، التعذيب، الاغتصاب، أو الاستعباد الجنسي أو الإكراه على البغاء أو الحمل القسري أو التعقيم القسري أو أي شكل من أشكال العنف الجنسي على درجة كبيرة من الخطورة، اضطهاد أيه فئة أو جماعة لأية أسباب سياسية أو عنصرية وغيرها من الأسباب التي لا يجيزها القانون الدولي، الاختفاء القسري للأشخاص، جريمة الفصل العنصري، أية أفعال لا إنسانية أخرى والتي تسبب في معاناة شديدة أو إصابات خطيرة تلحق بالبدن أو الصحة البدنية والعقلية وبصورة متعمدة)[2].

وهذه العبارة الأخيرة تسمح للمحكمة بتوسيع اختصاصها على جرائم ضد الانسانية غير واردة في النظام الأساسي ولكنها قد تظهر مستقبلاً[3].

---

1 – محمد عبد المنعم عبد الخالق، الجرائم الدولية، دراسة تأصيلية للجرائم ضد الإنسانية والسلام وجرائم الحرب، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1989،ص 234.

2 – زيان سبع، المرجع السابق، ص 12.

3 – سوسن تمر خان بكة ، الجرائم ضد الإنسانية في ضوء أحكام النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، 2006 ، ص 167 ومابعدها .

3- جرائم الحرب

عدد النظام الأساسي في المادة الثامنة منه الأفعال التي تشكل جرائم حرب مستندا إلى أربعة معايير لتقسيم جرائم الحرب وهي:

أ/ الانتهاكات الجسيمة لاتفاقيات جنيف الأربعة .

ب/ الانتهاكات الخطيرة الأخرى للقوانين والأعراف السارية على المنازعات الدولية المسلحة .

ج/ جرائم الحرب المتعلقة بالانتهاكات الجسيمة لاتفاقيات جنيف في حالة وقوع نزاع مسلح غير دولي .

د/ الجرائم المتعلقة بالانتهاكات الخطيرة الأخرى والقوانين والأعراف السارية على النزاعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي .[1]

4- جريمة العدوان

لم يعتمد النظام الأساسي بداية تعريفاً محدداً لجريمة العدوان والذي كان محل نقاش حاد واعتبر من أهم العراقيل للمحاولات المتعددة لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية سابقا، واتخذ ذريعة لرفض وجود المحكمة من طرف الولايات المتحدة الأمريكية ودول أخرى.

كما تأخر إقرار ممارسة المحكمة الجنائية الدولية الاختصاص على جريمة العدوان إلى غاية اعتماد نص بهذا الشأن (م 2/5 الملغاة ، م121 وم123) ، وهو ما تم بالفعل في المؤتمر الاستعراضي الأول للمحكمة إذ اعتمد قرارا[2] أدخل به تعديلا في نظام روما الأساسي، بحيث يتضمن تعريفا لجريمة العدوان ويضع الشروط التي بموجبها يمكن للمحكمة أن تمارس اختصاصها فيما يتعلق

---

1 - راجع نعمان عطاالله الهيتي ، قانون الحرب ، الجزء الأول ، دار رسلان ، دمشق ، 2008 ، ص 44 .

2 - نفس القرار السابق .

بالجريمة، لكن الممارسة الفعلية للولاية خاضعة للقرار الذي سيتخذ بعد 1 جانفي2017 من قبل الأغلبية نفسها للدول الأطراف المطلوبة لاعتماد أي تعديل في النظام الأساسي [1].

وفي هذا السياق اتفق المؤتمرون على وصف جريمة العدوان بالجريمة التي ارتكبها زعيم سياسي أو عسكري والتي بحكم خصائصها وخطورتها وحجمها تشكل انتهاكا واضحا لميثاق الأمم المتحدة(م 8 مكرر).

ثانيا: السياسة الجنائية الدولية وحماية حقوق الطفل في ظل واقع المجتمع الدولي المعاصر:

لقد اهتمت المؤسسات والمنظمات الدولية بما فيها المحكمة الجنائية الدولية بإبراز الآثار المدمرة للحروب، حيث أجرت مؤسسة "كارنيجي للسلام" عام 1940 دراسة عن الحروب التي نشبت في العالم على مر التاريخ، تبين من تلك الدراسة أنه منذ عام 1496 قبل الميلاد وحتى سنة 1861 ميلادية، أي ما يعادل 3357 عاما شهدت البشرية 227 عاما سلاما فقط؛ وفي دراسة أخرى لنفس المؤسسة تبين أنه خلال 5560 عاما حدثت 531 14 حربا أي بمعدل يقارب ثلاث حروب كل عام.

وفي إحصائيات أخرى تبين أنه خلال 5000 سنة المنصرمة اشتعلت 000 14 حرب، وتسببت هذه الحروب في موت 5 مليارات من البشر، وخلال 3400 سنة الأخيرة لم يعرف العالم سوى 250 عاما من السلام، كما قضت الحرب العالمية الأولى على عشرة ملايين نسمة، بالإضافة إلى إحدى وعشرين مليون نسمة لقوا

1 - http://www.icc-cpi.int

حتفهم نتيجة الأوبئة التي خلفتها الحروب، وفي الحرب العالمية الثانية قتل 40 مليون نسمة تعادلت فيها نسبة المدنيين والعسكريين1.

ومن الجدير بالذكر أن ما تأتي عليه تلك الحروب من تدمير للأعيان والأعراض وإبادة للبشر لم تقتصر على العسكريين والأعيان العسكرية ولكن تمتد إلى الأبرياء وخاصة الأطفال.

وما من أمانة في أعناق العالم تفوق في قدسيتها أمانة حماية الأطفال، وما من واجب يعلو في أهميته فوق احترام الجميع لحقوق الأطفال، لأن حمايتهم واحترام حقوقهم حماية لمستقبل البشرية بأسرها، وذلك لأن المستقبل مرهون بكيفية رعايتنا لأطفال اليوم.

إن حقوق الطفل هي جوهر حقوق الإنسان، وذلك لأن الأطفال هم أكثر أبناء العائلة البشرية ضعفا، كما أن أصواتهم أكثر الأصوات خفوتا، ومن ثم يصبحون أكثر تعطشا للحماية من البالغين الكبار، وبالتأكيد فإنه سيأتي اليوم الذي سيحكم فيه على مسيرة الأمم وانجازاتها ليس على أساس قوتها العسكرية والاقتصادية بل على أساس مستوى الخدمات التي تقدم للفئات الضعيفة والمحرومة وكذلك على ضوء الحماية التي تمنحها لعقول الأطفال وأجسادهم النامية؛ ولا شك أن المخاطر التي تحيط بعالم الطفولة قد ازدادت بشكل واضح فلقد تحمل الأطفال في أنحاء عديدة من العالم خسائر تفوق بكثير مستوى أعمارهم وقوتهم، خسائر مست أفراد أسرهم ومجتمعهم وقصرت الزمن الذي يكبرون فيه، وأطاحت بالإحساس بالأمل لديهم2.

---

1 – صلاح الدين عامر، مقدمة لدراسة قانون النزاعات الدولية المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة 1975 ص3 وما بعدها. سعيد سالم جويلي: المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2003، ص61 وما بعدها.

2 – جمال عبد الكريم، حماية حقوق الطفل وكفالتها وفق أحكام القانون الدولي الإنساني، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور الجلفة2010 ، ص 118.

إن الاهتمام بحقوق الطفل يضرب بجذوره في عمق التاريخ الإنساني، فقد أولت تعاليم الأديان السماوية مرحلة الطفولة في عمر الإنسان رعاية خاصة، كما انشغل الحكماء والفلاسفة ببيان الجوانب المختلفة لحقوق الطفل.. ولم لا؟.. فهو أمل الأمم في غدها، وعدتها القوية لمواجهة المستقبل.

إن الاستثمار في الطفولة يساوي تماما الاستعداد للمستقبل، فالآمة التي تستطيع أن تبني أطفالها وفق أهدافها وتطلعاتها هي الأمة التي تستطيع أن تحمي وجودها وتتحكم في مستقبلها، والتحكم في المستقبل يعني التخطيط له، وهذا التخطيط يقتضي أن نفهم الحاضر فهما عميقا واعيا، وان نحاول استشراف المستقبل استشرافا علميا منهجيا لأجل تطويره على الصورة المبتغاة أو المأمولة، وهنا يبرز دور الإرادة الإنسانية في صياغة المستقبل واتخاذ الخطوات اللازمة لمواجهته حتى يمكن إعداد الأطفال للعصر القادم ومواجهة تحدياته.

إن أسوأ صورة للمستقبل هي تلك التي تنتج من الموقف السلبي من محاولة صنع المستقبل، موقف التخلي عن الإرادة الإنسانية وترك الأحداث تصنع مستقبل الناس، وهنا يأتي دور الأسرة، فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأولى التي ينشا فيها الطفل ويتفاعل مع أعضائها وبالتالي عليها أمانة الإشباع لحاجاته المختلفة من جسمية وعقلية ووجدانية واجتماعية وتربوية، فلقد ثبت لدى الباحثين بشكل قاطع تأثير السنين الأولى من العمر في باقي حياة الإنسان، ثم يأتي بعد ذلك دور المجتمع فيدعم موقف الأسرة ويعاونها على أداء هذه الرسالة.

وعلى الرغم من أن المجتمع الدولي لم يغفل الاهتمام بالأطفال وكذا حاجتهم للحماية والرعاية، لكن ما تنقله لنا وسائل الإعلام وما نشاهده في أنحاء عديدة من العالم من انتهاكات لحقوق الطفل شيء يدعو إلى الحزن العميق فنشاهد أطفالا جياعا هنا، وآخرين مشردين هناك، وأطفال يتعرضون لأسوأ أنواع الاستغلال المنظم الموجه ضد طفولتهم البريئة.

بيد أن أكثر هذه الانتهاكات وأشدها خطرا على الإطلاق هي التي تحدث للأطفال من جراء اندلاع الحروب والنزاعات، والتي تخلف وراءها أعدادا كبيرة من الضحايا يكون معظمهم من الأطفال.

ومن أجل توفير انجح حماية ممكنة لكافة ضحايا النزاعات المسلحة سواء تعلق الأمر بنزاع مسلح دولي أو غير دولي، فان القانون الدولي الإنساني لا يميز أي فئة من الأفراد على حساب غيرها من الفئات، ومن حيث كونهم أفرادا لا يشاركون مباشرة في الأعمال العدائية يحظى الأطفال بحماية عامة تمنحهم ضمانات أساسية ومثلهم في ذلك مثل كافة المدنيين الآخرين، فإنهم يتمتعون بالحق في احترام حياتهم وسلامتهم البدنية والمعنوية، وتحظر أعمال الإكراه والإيذاء والتعذيب والعقوبات الجماعية والاقتصاص إيذاء الأطفال أو إيذاء غيرهم من المدنيين. ويكفل القانون الدولي الإنساني أيضا حماية خاصة للأطفال م1ن حيث كونهم أشخاصا بالغي التعرض للخطر، وتعني أكثر من 25 مادة في اتفاقيات "جنيف" لعام 1949 وبروتوكوليها الإضافيين لعام 1977 بالأطفال تحديدا.

ورغم التطورات الهامة التي تحققت على صعيد جدول أعمال الأطفال والنزاع المسلح يظل وضع الأطفال في حالات النزاعات المسلحة خطيرا لا يمكن السكوت عليه. وقد قدمت المأساة التي تتكشف فصولها على التوالي في العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة، وأفغانستان، والصومال، ودارفور بالسودان، واليمن وغيرها. أدلة إضافية على أن العالم غير قادر حتى الآن على أن يوفر للأطفال الحماية التي يستحقونها في ظروف النزاعات المسلحة، وأمام كل ذلك فان العالم مطالب بالالتزام بما قطعه على نفسه بشان حماية حقوق الطفل، فلقد أقر المجتمع الدولي اتفاقية حقوق الطفل عام 1989 والتي جعلت الطفل مشمولا بالحماية، وأقرت له بمجموعة كبيرة من الحقوق، وفي عام 2000 عزز المجتمع الدولي من حمايته للأطفال عن طريق إصدار بروتوكولين لاتفاقية حقوق الطفل،

1 – جمال عبد الكريم، المرجع السابق، ص 119.

الأول خاص بمسالة إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة، والثاني يتعلق بموضوع بيع الأطفال وبغاء الأطفال، واستخدامهم في العروض والمواد الإباحية. وبجدر التأكيد على أن حماية الطفل على المستوى الدولي لا تقتصر فقط على الاتفاقية والبروتوكولين، بل يستفيد الطفل من معظم الوثائق المعنية بحقوق الإنسان الدولية والإقليمية على السواء، لأن الطفل هو في المقام الأول يمثل اضعف أفراد المجتمع الإنساني، وأشدهم احتياجا للحماية والرعاية. إلا إن الواقع العملي الملموس-وللأسف الشديد- يثبت غير ذلك حيث أشارت العديد من الدراسات والإحصائيات إلى أنه:

* يعيش نحو 100 مليون طفل في العالم في حالة من التشرد بسبب تخلي أسرهم عنهم، حيث يعملون في أعمال شاقة أو في التسول أو في الدعارة أو يجنحون إلى الإجرام.

* يوجد حوالي 130 مليون طفل في العالم تتراوح أعمارهم بين 6-11 سنة محرومون تماما من حق التعليم والتربية والثقافة.

* يعمل ما يزيد عن 50 مليون طفل في العالم في ظل ظروف عمل غير آمنة وغير صحية.

* يموت حوالي 3,5 مليون طفل في العالم بسبب أمراض يمكن الوقاية منها أو علاجها.

* يعيش حوالي 155 مليون طفل دون سن الخامسة في البلدان النامية في فقر مدقع، وذلك بالإضافة إلى ملايين الأطفال الذين يعانون من سوء المعاملة، والاستغلال الجنسي أو يصبحون ضحايا المخدرات أو الجرائم المختلفة[1].

ونظرا لخطورة وضع حقوق الأطفال في العالم على النحو الذي أكدته الإحصائيات ويصدقه الواقع المعاصر فان الأمم المتحدة بوصفها المنظمة العالمية الأم المسؤولة عن تحقيق السلم والأمن الدوليين. والمسئولة عن احترام حقوق

1 - انظر صحيفة الوقائع رقم 10 الصادرة عن مركز حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، جنيف.

الإنسان وكفالة تطبيق هذه الحقوق لصالح البشر، لاسيما الأطفال الذين يتحملون دائما أوزار وأخطاء الكبار ويصبحون ضحية للحروب والنزاعات المسلحة، فقد بذلت هذه المنظمة الدولية جهودا كبيرة عبر نصف قرن من الزمان من اجل كفالة احترام وتطبيق حقوق الطفل وحمايته من الانتهاكات والعدوان سواء كان ذلك في وقت السلم أو أثناء الحروب والنزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية[1].

وأكثر من هذا نجد العديد من صور التمييز على غرار ما يحصل وما حصل في العديد من دول العالم خاصة الدول العربية، وغيرها من الانتهاكات التي تحدث في العالم التي تعتبر من قبيل الجرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب وهذا ما يعكس الانتقائية في قرارات مجلس الأمن ومن شأنه أن يؤدي إلى تسييس العدالة الجنائية وانتهاج سياسة العدالة المزدوجة المعايير وذلك لهيمنة الدول الكبرى دائمة العضوية على مجلس.

– اختصاص مجلس الأمن المتعلق بالإحالة وفق نص المادة 13 تجعل المحكمة الجنائية الدولية تتحدى إرادة الدول وتخرج عن نطاق المبدأ التقليدي وهو نسبية أثر المعاهدات وعدم انصرافها إلى الدول التي لم تقبل بها وهذا ما ينطبق على السودان لعدم اعتبارها عضوا مصادقا على نظام روما الأساسي.

– غلبة الاعتبارات السياسية على المحكمة الجنائية الدولية وعلى اختصاص المدعي العام للمحكمة، إذ لم يتم تحريك ساكن جراء ما حصل في قطاع غزة تحديدا وفلسطين عموم وما حصل في لعراق والعديد من بلدان العالم العربي والإسلامي.

1 – جمال عبد الكريم، المرجع السابق، ص 122.

ثالثا: القضية الفلسطينية اختبار حقيقي لمدى استقلالية وموضوعية العدالة الجنائية الدولية

منذ بداية انتفاضة الأقصى لم تتوقف جرائم الاحتلال الصهيوني ضد أبناء شعبنا الفلسطيني، مستخدمة كافة الوسائل القتالية المتطورة لقمع وقتل صوت شعب أراد الحرية والاستقلال، فتعددت أساليب القتل والاغتيال، والاعتقال العشوائي لأبناء الشعب الفلسطيني أمام مرأى ومسمع العالم المتقدم والمتحضر، وصمت العالمين العربي والإسلامي.

ووفق آخر الإحصائيات الصادرة عن مركز دراسات ومعلومات الأمن الاجتماعي التابع لمديرية الأمن العام والشرطة بالسلطة الوطنية الفلسطينية فقد بلغ عدد الشهداء إلى 3443 وأكثر من شهيدا 39,314 جريحا جريح، وفيما يلي جداول توضح الانتهاكات الصهيونية ضد الشجر والحجر والإنسان:

جدول رقم(1) عدد الشهداء

الشهداء من الأطفال	526 شهيدًا
الشهداء من الإناث	188 شهيدة
الشهداء من الإعلاميين والصحفيين	8 شهداء
الشهداء في صفوف الأمن الوطني	344 شهيدًا
الشهداء من الأطقم الطبية والدفاع المدني	29 شهيدًا
شهداء الاغتيالات والتصفية الجسدية	217 شهيدًا
شهداء الحركة الرياضية	220 شهيدًا
الشهداء جراء القصف الإسرائيلي	732 شهيدًا
الشهداء من الطلاب والمعلمين	646 شهيدًا
الشهداء من المدنيين الذين تواجدوا في أماكن القصف	533 شهيدًا
مجموع الشهداء	**3443 شهيدًا**

جدول رقم (02) عدد الجرحى

الجرحى من الطلبة والموظفين	4324 جريحًا
الجرحى من المدنيين	34.990 جريحًا
المجموع	**39.314 جريحًا**

جدول رقم (3) عدد الأسرى والمعتقلين

المعتقلون من طلبة المدارس والجامعات	1070 معتقلاً
المعتقلون من المعلمين والموظفين	162 معتقلاً
المعتقلات من النساء	68 معتقلة
المعتقلون من المرضى	767 معتقلاً
المعتقلون من المنازل وعلى الحواجز	4257 معتقلاً
المجموع	**6324 معتقلاً**

جدول رقم (4) عدد المنازل المدمرة

المنازل المتضررة بشكل كلي	4783 منزلاً
المنازل المتضررة بشكل جزئي	55.117 منزلاً
إجمالي المنازل المتضررة	59.900 منزلاً

جدول رقم (5) عدد المنشآت والمدارس والمقرات المدمرة

المقرات الحكومية والمنشآت العامة	570 مقرًا ومنشأة
مدارس ومؤسسات تم تعطيل العمل فيها	1125 مدرسة ومؤسسة
مدارس تم إغلاقها بأوامر عسكرية	12 مدرسة
مؤسسات التربية والتعليم التي تعرضت للقصف	302 مؤسسة

مدارس تحولت إلى ثكنات عسكرية	43 مدرسة

جدول رقم (6) الأضرار الاقتصادية

الأشجار التي تم اقتلاعها	982.154 شجرة
إجمالي مساحة الأراضي المجرفة	62.203 دونمًا
المخازن الزراعية المهدمة	401 مخزنًا
مزارع الدواجن المهدمة	162 مزرعة
حظائر الحيوانات المهدمة	92 حظيرة
موت أغنام وماعز	4095 رأس غنم
موت أبقار	688 بقرة
إتلاف خلايا نحل	8825 خلية نحل
هدم آبار كاملة بملحقاتها	243 بئرًا
هدم منازل المزارعين الموجودة داخل الأراضي الزراعية	207 منزلاً
قتل طيور ودواجن	1.429.737 طيرًا
تجريف شبكات ري	17.108 دونمًا
هدم برك وخزانات مياه	907 بركة وخزان
تجريف أسوار وسياج مزارع / بالمتر	253.651 مترًا
تجريف خطوط مياه رئيسية/ بالمتر الطولي	687.744 مترًا
تدمير جدران استنادية	1466 مترًا مربعًا
المزارعين المتضررين	10.021 مزارعًا
المشاتل المجرفة	6 مشاتل
المنشآت الصناعية التي دُمرت	7768 منشأة
الأراضي المصادرة لخدمة جدار الفصل العنصري	184.883 دونمًا

وبطبيعة الحال كل ذلك ساهم في تفاقم الفقر في الأراضي الفلسطينية التي تعاني أصلا وضعًا اقتصاديًا متدهورًا منذ بداية انتفاضة الأقصى المباركة، حيث

تبلغ نسبة الفقر في الأراضي الفلسطينية 60٪، ووصلت نسبة العاطلين عن العمل 43,7٪، هذا بالإضافة إلى سياسة الإغلاق والعقاب الجماعي ووضع الحواجز العسكرية ونقاط التفتيش التي حولت حياة المواطن الفلسطيني إلى كابوس يومي لا يطاق، حيث بلغ عدد الحواجز العسكرية الإسرائيلي إلى 2002 حاجزًا عسكريًا، ولم يتوقف الاحتلال الإسرائيلي عند ذلك فحسب بل عمدت إلى الاعتداء على الصحفيين والمصورين، بل وقتلهم أيضًا؛ لأنهم كانوا يسجلون بعدساتهم المجازر والجرائم الإسرائيلية، حيث بلغ عدد الاعتداءات الإسرائيلية على الصحفيين منذ بداية الانتفاضة وحتى نهاية عام 2003م إلى 668 حالة اعتداء.

ولم يتوقف مسلسل الانتهاكات والجرائم ضد أبنا الشعب الفلسطيني، فكل يوم يرتقي إلى العلا شهيد هنا وشهيد هناك، فالانتهاكات لن تتوقف والدم لن يتوقف طالما أن هناك احتلال جاسم فوق صدر شعب أراد الحرية.

أعداد قتل الأطفال الفلسطينيين طبقاً للشهر:

	كانون ثاني	شباط	آذار	نيسان	أيار	حزيران	تموز	آب	أيلول	تشرين أول	تشرين ثاني	كانون أول	المجموع
2000	0	0	0	0	0	0	0	0	3	5	45	11	94
2001	3	3	8	12	9	5	8	8	12	6	9	15	98
2002	3	9	35	36	15	10	13	10	12	19	16	14	192
2003	11	12	18	14	17	8	1	6	7	15	9	12	130
2004	6	3	15	14	36	8	13	9	25	21	6	6	162
2005	20	4	2	3	2	1	6	6	3	4	1	0	52
2006	3	3	5	6	2	9	40	14	10	5	24	3	124
2007	4	1	5	2	9	10	2	8	4	2	3	0	50

112	0	0	0	2	1	2	4	4	21	22	10	6	2008
315	0	1	1	2	1	1	2	0	1	1	4	301	2009
6	0	0	0	2	0	0	0	1	0	2	0	1	2010

عداد قتل الأطفال الفلسطينيين طبقاً للعمر:

المجموع	16 – 17	13 – 15	9 – 12	0 – 8	
94	47	34	9	4	2000
98	33	31	21	13	2001
192	47	62	33	50	2002
130	45	47	22	16	2003
162	62	58	29	13	2004
52	21	19	10	2	2005
124	46	40	12	26	2006
50	22	17	8	3	2007
112	39	38	13	22	2008
315	76	83	63	93	2009
6	3	3	0	0	2010

* **ملاحظة**: تم تحديث المعلومات حتى تاريخ 2010/09/14

خاتمة

إن مجرد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الدائمة يعد مكسبا كبيرا للإنسانية جمعاء، نظرا للمجازر الرهيبة، والتعذيب البشع والاعتداءات المسلحة التي تعرض لها المدنيون، بل حتى العسكريون، جراء الحروب المدمرة التي شهدها المجتمع الدولي، سواء كانت تلك الحروب دولية أو داخلية.

وبالنظر إلى الظروف والأوضاع التي كانت سائدة، وقائمة في تلك الفترة التي زامنت إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، يمكن تقبل الثغرات القانونية الكبيرة[1]، التي اعترت نظامها الأساسي، لكن الممارسة العملية لهذه المحكمة أكدت ضرورة مراجعة وتعديل نظامها الأساسي، حتى ينسجم مع تطلعات الشعوب، في تحقيق العدالة من خلال معاقبة مجرمي الحرب، وتعقبهم في كل مكان، مهما كانت رتبهم وصفاتهم ولقد أقرت المادة121 من النظام الأساسي لهذه المحكمة الجنائية التعديل بعد انقضاء سبع سنوات من بدء نفاذ نظامها الأساسي .

ومن الملاحظات المسجلة حول الثغرات القانونية، للنظام الأساسي لهذه المحكمة سواء تلك التي وردت سهوا، أو تلك التي تم تعمدها من قبل واضعي هذا النظام نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

– لقد جاء في المادة13 من النظام الأساسي لهذه المحكمة تحت عنوان "ممارسة الاختصاص" أن المحكمة تمارس اختصاصها الجنائي في الحالات التالية:

1– الإحالة من قبل دولة طرف وفقا للمادة14 من نفس النظام .

---

1 – أصبحت المسؤولية الجنائية الفردية من مبادئ القانون الدولي الجنائي وبذلك تم النص عليها في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في كل من المواد:28،27،26،25 وإن كانت المادة 25 هي المادة الوحيدة التي حملت اسم المسؤولية الجنائية الفردية، إلا انه بوجود المادة 124 من نظام روما قيدت من تطبيق هذا المبدأ في حالات معينة حيث تعطي لكل دولة طرف في الاتفاقية حق تعليقها وعدم تطبيق بنودها لمدة سبع سنوات وهي المدة التي قد ترتكب أعمال بشعة مما يستفيد الرئيس من هذا القيد لذا سميت بالمادة الفاضحة .

2- الإحالة من قبل مجلس الأمن بموجب الفصل السابع من الميثاق .

3- مباشرة المدعي العام التحقيق من تلقاء نفسه، فيما يتعلق بجريمة من الجرائم، وفقا للمادة 15[1] من النظام الأساسي لهذه المحكمة.

ولقد اعترضت وفود بعض الدول في مؤتمر روما على منح المدعي العام هذه السلطة خشية إساءة استعمالها، نظرا لإمكانية خضوع المدعي العام لضغوط سياسية خاصة من قبل الدول العظمى، وعلى الرغم من خطورة ذلك، فقد نجحت الوفود المؤيدة لمنح المدعي العام هذه السلطة، مع خضوعها لإجراءات[2] وشروط بالغة الصرامة.

- كذلك ورد في نص المادة 16[3] من النظام الأساسي لهذه المحكمة، أنه "تمنح لمجلس الأمن سلطة تأجيل التحقيق، والمقاضاة، بموجب قرار يصدر استنادا لأحكام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة لمدة 12 شهرا، وهي قابلة للتجديد". ويعد هذا من الثغرات الخطيرة جدا في نظام هذه المحكمة فالدول

---

1 - نصت الفقرة الأولى من المادة 15 من نظام روما الأساسي على أنه "للمدعي العام أن يباشر من تلقاء نفسه على أساس المعلومات المتعلقة بجرائم تدخل في اختصاص المحكمة ...".

2 - إن سلطة المدعي العام في مباشرة التحقيق من تلقاء نفسه فيما يتعلق بجريمة من الجرائم محل اختصاص المحكمة الجنائية الدولية ليست مطلقة بل تخضع قراراته لرقابة دائرة ما قبل المحكمة حيث يجب عليه إبلاغ قراره إلى هذه الدائرة ويجوز لهذه الأخيرة مراجعة قرار المدعي العام بناء على طلب الدولة المحلية أو مجلس الأمن حسب الحالة .

- انظر :د. منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص246 .

- انظر كذلك: د. محمد شريف بسيوني، وثائق المحكمة الجنائية الدولية، دار الشروق القاهرة الطبعة الأولى 2005، ص72 وما بعدها .

3 - وردت المادة 16 من نظام روما الأساسي تحت عنوان "تأجيل التحقيق أو المقاضاة" حيث نصت على أنه "لا يجوز البدء أو المضي في تحقيق أو مقاضاة بموجب هذا النظام الأساسي لمدة اثني عشر شهرا بناء على طلب من مجلس الأمن إلى المحكمة بهذا المعنى يتضمنه قرار يصدر عن المجلس بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة ويجوز للمجلس تجديد هذا الطلب بالشروط ذاتها".

الدائمة العضوية في مجلس الأمن تتحكم في سير التحقيق، والمقاضاة بهذه المحكمة، مما يجعلها خاضعة لرغبتها وإرادتها، وبالتالي انتفاء صفة الاستقلالية عن هذه المحكمة التي تعتبر من المبادئ السامية للقضاء. وفي هذه المسألة يرفض الأستاذ **منتصر سعيد حمودة** منح مجلس الأمن سلطة تأجيل التحقيق، والمقاضاة بالمحكمة الجنائية الدولية للأسباب التالية[1]:

– إن إعطاء مجلس الأمن هذه السلطة يعطل قيام المحكمة بوظيفتها، ويقضي على هدف إنشائها، خاصة إذا كان مرتكبو هذه الجرائم من رعايا الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن.

– تجريد المحكمة من طابعها القضائي الحيادي، وتسييسها وجعلها أسيرة قرارات مجلس الأمن.

– خروج مجلس الأمن عن الدور المنوط به، والأساس القانوني الذي بموجبه منح له هذا الحق، من خلال تعامل الدول الدائمة العضوية، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية مع الجرائم الدولية محل اختصاص المحكمة بأسلوب يتنافى تماما مع الشرعية الدولية والقانون الدولي.

– عرقلة وردع المحكمة عن ردع وقمع مرتكبو الجرائم الدولية مما يعد منافيا للأساس القانوني لهذه المحكمة ولأهداف ومبادئ الأمم المتحدة عموما، والتي يأتي في مقدمتها الحفاظ على السلم والأمن.

وفي علاقة المحكمة الجنائية الدولية بمنظمة الأمم المتحدة ذهب رأي من الفقه إلى ضرورة توافر الاستقلال التام للمحكمة الجنائية الدولية عن الأمم المتحدة، وذلك من أجل ضمان الاستقلالية، والاستقرار لنشاطها، وعملها وحتى لا تكون هذه المحكمة واجهة تتستر خلفها بعض الدول، للتدخل في الشؤون الداخلية لدول أخرى. مما ينعكس سلبا عن السلام العالمي، أما رأي غالبية الفقه فترى ضرورة قيام تعاون وثيق بين المحكمة والمنظمة، فكل منهما يهدف في نهاية الأمر

1 – منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص ص188–189 .

إلى المحافظة على الأمن والسلم الدوليين، فلا أحد ينكر دور المحكمة الجنائية الدولية في تحقيق السلم، من خلال تعقب، وملاحقة ومعاقبة مرتكبي الجرائم الدولية. لذلك انتهت اللجنة إلى إقرار رأي الأغلبية الذي يقضي لوجود قيام علاقة بين المحكمة، ومنظمة الأمم المتحدة[1] .

ومن المآخذ التي سجلها الأستاذ **منتصر سعيد حمودة** حول النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية قوله أن هذا النظام جاء مخيبا للآمال، ذلك أنه لم يدخل جرائم الإرهاب الدولي ضمن اختصاص هذه المحكمة على الرغم من خطورة هذه الجرائم على السلم والأمن، وكافة مظاهر الحضارة والإنسانية في العالم[2]، فضلا عن جرائم أخرى لا تقل خطورة عن جرائم الإرهاب مثل الجرائم الاقتصادية، وجرائم الأموال ويختم كلامه بأن موقف الدول العربية من المحكمة الجنائية الدولية غامض ولا مبرر له. ذلك أنها لم تحضر مؤتمر روما[3] المنعقد في17جويلية1998 والذي صدر فيه النظام الأساسي لهذه المحكمة، رغم أن شعوبها تعد أكثر شعوب العالم تضررا من الجرائم الدولية التي تدخل في اختصاص هذه المحكمة، وخير دليل على ذلك الجرائم المقترفة في كل من فلسطين، والعراق، وفضيحة سجن أبوغريب[4].

---

1 – علي عبدالقادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي "أهم الجرائم الدولية، المحاكم الدولية الجنائية"، منشورات الحلبي الحقوقية لبنان الطبعة الأولى 2001، ص213 -214 .

2 – منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص ص321-322 .

3 – قبلت الجمعية العامة للأمم المتحدة مع بالغ التقدير عرض الحكومة الإيطالية استضافة المؤتمر وذلك في قرارها رقم 160/52 لعام 1997 وطلبت الجمعية العامة في هذا القرار من الأمين العام دعوة جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة وأعضاء الوكالات المتخصصة، وأعضاء الوكالة الدولية للطاقة الذرية للمشاركة في المؤتمر

– انظر : د.علي عبدالقادر القهوجي، المرجع السابق، ص221 .

4 – منتصر سعيد حمودة، المحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص324 .

وبالنظر إلى العصر الحديث فقط، وما تم تسجيله من وقائع وأحداث ينبئ عن وجود تضخم على مستوى النصوص القانونية والمعاهدات والمواثيق والاتفاقيات والأنظمة الأساسية، ولكنها تبقى مجرد حبر على ورق خاصة في ظل تسلط القوى العظمى التي أعطت لنفسها مالم تعطه لغيرها، فحق النقض أبسط الأمثلة على ذلك، ثم عما يُتخذ إزاء الدول العربية والدول المستضعفة يكون دوما بناء على الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة ما يعني الإلزام، أما ما يتخذ بشأن إسرائيل أو حليفاتها فيكون بناء على الفصل السادس مما يعني عدم الإلزام.

وما يمكن استخلاصه من هذه الدراسة:

– العدالة الجنائية الداخلية هي أرقى وأسمى صور العدالة، وباحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية على الصعيد الوطني تكون الدولة قد وصلت بمواطنيها إلى بر الأمان، وهذا حتما ما يؤدي إلى تحقق الاستقرار والأمن بكل أبعاده ومفاهيمه من أمن فكري إلى أمن اجتماعي، وسياسي واقتصادي؛ ولا يمكن بذلك المناداة بالعدالة الجنائية الدولية دون وجود عدالة جنائية داخلية.

– الكثير من مظاهر الانحراف والجنوح والخروج عن القانون–ليست كلها بل الكثير منها– تنطلق من انعدام العدالة، التي بتحققها تتحقق باقي المفاهيم والمثل الإنسانية السامية.

– إن الحديث عن العدالة الجنائية الدولية هو ضرب من ضروب الخيال حيث أن الملايين من الأطفال يموتون جوعا في الدول الأكثر فقرا، وبالمقابل نجد الملايين من أطنان الغذاء تُرمى بالبحار والمحيطات من لدن الدول الأكثر غنى، ثم نجدها تتبجح بالحديث عن حماية حقوق الإنسان وعن العدالة الدولية وغيرها من الشعارات الزائفة.

– إن ما يضعف من أهمية المحكمة الجنائية الدولية خلوها من عقوبة الإعدام التي كان من الممكن في كثير من الحالات أن تكون رادعة و متناسبة مع جسامة

الجرائم الدولية المرتكبة، فالشخص الذي يقوم بإبادة الآلاف لا يمكن أن نعتبر الإعدام بشأنه أمرا خطيرا أو شنيعا.

– للمحاكم الجنائية المدولة العديد من المساوئ ما يمكن أن يشل عملها، كنقص كفاءة و خبرة القضاة الوطنيين الأعضاء في هذه المحاكم، عقبة سياسة البلاد التي تقع خارج سيطرة الأمم المتحدة، و لعل أكبر إشكال هو إنشاء هذه المحاكم خارج إطار الفصل السابع، فان كان من شأن ذلك إبعادها عن تسلط هذه الهيئة، فانه بالمقابل يشكل نقطة ضعف لها، إذ أنها لا تحظى بدعم هذا الفصل الذي من شأنه أن يلزم الدول بالتعاون مع المحاكم و الخضوع لأوامرها، خاصة في غياب نص في النظم الأساسية لهذه المحاكم يلزم الدول بالتعاون معها.

– العدالة الجنائية الداخلية هي أرقى وأسمى صور العدالة، وباحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية على الصعيد الوطني تكون الدولة قد وصلت بمواطنيها إلى بر الأمان، وهذا حتما ما يؤدي إلى تحقق الاستقرار والأمن بكل أبعاده ومفاهيمه من أمن فكري إلى أمن اجتماعي، وسياسي واقتصادي؛ ولا يمكن بذلك المناداة بالعدالة الجنائية الدولية دون وجود عدالة جنائية داخلية.

– الكثير من مظاهر الانحراف والجنوح والخروج عن القانون–ليست كلها بل الكثير منها– تنطلق من انعدام العدالة، التي بتحققها تتحقق باقي المفاهيم والمثل الإنسانية السامية.

– إن الحديث عن العدالة الجنائية الدولية هو ضرب من ضروب الخيال حيث أن الملايين من الأطفال يموتون جوعا في الدول الأكثر فقرا، وبالمقابل نجد الملايين من أطنان الغذاء تُرمى بالبحار والمحيطات من لدن الدول الأكثر غنى، ثم نجدها تتبجح بالحديث عن حماية حقوق الإنسان وعن العدالة الدولية وغيرها من الشعارات الزائفة.

– إن ما يضعف من أهمية المحكمة الجنائية الدولية خلوها من عقوبة الإعدام التي كان من الممكن في كثير من الحالات أن تكون رادعة و متناسبة مع جسامة

الجرائم الدولية المرتكبة، فالشخص الذي يقوم بإبادة الآلاف لا يمكن أن نعتبر الإعدام بشأنه أمرا خطيرا أو شنيعا.

– للمحاكم الجنائية المدولة العديد من المساوئ ما يمكن أن يشل عملها، كنقص كفاءة و خبرة القضاة الوطنيين الأعضاء في هذه المحاكم، عقبة سياسة البلاد التي تقع خارج سيطرة الأمم المتحدة، و لعل أكبر إشكال هو إنشاء هذه المحاكم خارج إطار الفصل السابع، فان كان من شأن ذلك إبعادها عن تسلط هذه الهيئة، فانه بالمقابل يشكل نقطة ضعف لها، إذ أنها لا تحظى بدعم هذا الفصل الذي من شأنه أن يلزم الدول بالتعاون مع المحاكم والخضوع لأوامرها، خاصة في غياب نص في النظم الأساسية لهذه المحاكم يلزم الدول بالتعاون معها.

وكتوصية أخيرة ندعو إلى ضرورة اعتماد نصوص الشريعة الإسلامية في سن القوانين الجنائية على الأقل فيما يخص المحاكم الوطنية لأنها تجسد فعلاً جوهر العدالة الاجتماعية.

مرتكزات التدريس المتميّز

د. الزهرة الأسود
جامعة الوادي

ملخص

يمثّل التعليم أحد مرتكزات التنمية البشرية ذلك أنه يتعلق بإعداد الأفراد لمواجهة تحديّات الحياة وتخريج كفاءات متخصّصة في مختلف المجالات، وبقدر ما نضمن جودة التعليم بقدر ما نضمن جودة هذه المخرجات. والتدريس باعتباره أحد الأهداف الأساسية للمدرسة، يتّصل به مجموعة من العوامل ذات الصلة بمكونات الموقف التعليمي، هذه العوامل إن تناسقت وتكاملت مع بعضها البعض فإنها تنتج ما يعرف بالتدريس المتميّز. ويتحقّق التدريس المتميّز عندما يستخدم المدرس تهيئة مثيرة لدافعية التعلم لدى المتعلمين، ثم يختار طريقة تدريس فعّالة تساهم في تطوير قدراتهم الفكرية مع الاستعانة بوسائل تعليمية مناسبة تساعد المتعلمين على ترابط خبراتهم من خلال أنماط التفاعل الصفّي المختلفة التي تحدث أثناء الموقف التعليمي بهدف إنتاج الأفكار الجديدة وتقويمها بأساليب تكشف عن مستوى تقدم المتعلمين في الإنجاز المدرسي؛ تلك هي مرتكزات التدريس المتميّز الجاري الحديث عنها تباعا ضمن هذه المداخلة.

مقدمة:

تسعى منظومة التربية الحديثة إلى تطوير التعليم في ضوء معايير الجودة، فهي بذلك تحاول تبنّي استراتيجيات تدريس فعّالة وانتقاء مدرسين أكفاء يستجيبون لتلك المعايير ويطبقونها على أدائهم التدريسي ليصبح تدريسهم متميّزا.

والتدريس المتميّز ليس مجرد معلومات يلقيها المدرس على طلبته بشكل آلي وروتيني، وإنما هو تدريس نوعي يحفّز الفكر وينمّي القدرات وينشّط المهارات التي يمتلكها المتعلمون، ويعمل على تحفيزها للظهور واستثمارها في عملية التعلم،

وهذا لا يتأتى إلا إذا كان المدرس نفسه متميّزا وتتوفر فيه كفاءة التخصص الأكاديمي والتربوي والثقافي، ويتميز بشخصية قيادية، وله خبرة تراكمية في التدريس تمكّنه من التفاعل مع طلبته لتحقيق الأهداف المنشودة.

ومن مرادفات التدريس المتميّز ما يسمى بالتدريس الحقيقي؛ والذي تبنّاه مركز التنظيم وإعادة بناء المدارس التابع لقسم المناهج وطرائق التدريس بجامعة "وسكنسون Wisconsin" بمدينة "ماديسون Madison" حيث يعرّف التدريس الحقيقي بأنه ذلك النوع من التدريس الذي يشغل معظم وقت المتعلمين، ويجعلهم يستخدمون عقولهم استخداما حسنا (علي راشد،2005،ص43)، وهو بذلك يتّفق مع التدريس المتميّز من حيث أنه يسعى إلى إشغال ذهن المتعلم بالتفكير والبحث والتقصّي، واستثمار قدراته بما يعود عليه بالتحصيل العلمي المطلوب.

والتدريس المتميّز يمكن ملاحظته وقياس سلوكياته في ضوء معاير التعليم التي يجب مراعاتها في التعلم، مصحوبة بمهارات التدريس الإبداعي القياسية والمتفق عليها.

(مجدي إبراهيم والسيد السايح،2010،ص142)

مفهوم التدريس المتميّز:

يتكون التدريس من مجموع الأنشطة البيداغوجية التي يقوم بها المدرس لتحقيق أهداف عملية التعليم، ويتحقق التدريس المتميّز بالتفاعل بين المدرس والمتعلم من خلال المشاركة وتبادل الأدوار بينهما ضمن بيئة التعلم.

والمدرس المتميّز هو القادر على الإنتاج والعطاء وعلى تغيير الواقع وتحسينه، وذلك من خلال استغلال الطاقات الكامنة لديه وتفجيرها.

أما بالنسبة لمجموعة السلوكيات التدريسية المتميّزة التي يحقّقها المدرس، فيجب أن تتّسم بالدقة والسرعة في الأداء، والتكيّف(التوافق) مع ظروف الموقف

التدريسي، وتعمل على تنمية التفكير الابتكاري لدى المتعلمين، وتتوافق مع مستوياتهم الدراسية المختلفة.

(المرجع السابق نفسه،ص141)

سيتمّ التطرق إلى بعض مرتكزات التدريس المتميّز؛ والتي من شأنها أن تساهم في إنجاح الموقف الصفي ووصول الرسالة التربوية إلى ذهن المتعلم بسهولة ويسر كبيرين:

1- التهيئة المتميّزة:

هي جملة من الأنشطة التربوية التي يؤديها المدرس - بمشاركة طلبته- بهدف تنمية مهارات التفكير التحليلي والإبداعي والعملي لديهم، بالإضافة إلى جذب انتباههم وإثارة دافعيتهم وحماسهم نحو التعلم بطرائق وأساليب متنوعة بعيدة عن الرتابة والروتين في تقديم الدرس.

وتتحدّد محكّات الأداء التدريسي التي تتضمنها التهيئة المتميّزة في النقاط الآتية:

(علي راشد،2005،ص112)

* تقديم منظم تمهيدي مناسب لموضوع الدرس.

* توفير جو صفّي يتميّز بالتفاعل والأمن النفسي والاجتماعي والجذب والتشويق.

* عرض الأهداف السلوكية للدرس(المعرفية والمهارية والوجدانية) في دقّة ووضوح.

* ربط الدرس الحالي بالدروس السابقة.

ومن الأمور التي ينبغي على المدرس مراعاتها أثناء الإعداد للموقف الصفّي؛ أن تكون التهيئة ملائمة للموضوع وحافزة، وتتم في وقت لا يطغى على بقية مراحل الدرس.

2- طرائق التدريس المتميّز:

إن طرائق التدريس هي عبارة عن مجموعة من النماذج السلوكية المتكررة التي تناسب تعليم عدة مواضيع، ويمكن لأكثر من مدرس تطبيقها واستعمالها لإحداث التعلم.

(محمد زياد حمدان(1)،1999،ص126)

أما طرائق التدريس المتميّز فتخضع لبعض المعايير المهمة التي من شأنها أن تجعل التدريس فعّالا ومحققا لأهدافه التربوية والسلوكية، وهي:

(أبو طالب سعيد ورشراش عبد الخالق،2001،ص106-109)

الديمقراطية: لابد أن يكون التدريس مجالا حقيقيا لممارسة المبادئ التي تقوم عليها فلسفة المجتمع، فإذا كان المجتمع يتخذ من التعاون والتخطيط والعمل وغيرها مبادئ فعلى المدرس أن يلتزم بها.

الوظيفية: إن ما يتعلمه الطلبة لابد من أن يكون له قيمة حقيقية في حياتهم ومؤثرا في توجيه سلوكهم في الحاضر والمستقبل، ولطرائق التدريس مسؤوليتها في هذا الصدد.

استغلال نشاط الطالب وفعاليته: ينبغي أن يعطى الاهتمام الكبير إلى الطالب الذي هو محور العملية التعليمية وعدم صب الاهتمام على المادة الدراسية لذاتها بغض النظر عن الطالب، إذ أن الطالب لا يتعلم شيئا إلا إذا وجد لديه الدافع وإلا إذا ربط التعلم بإحدى حاجاته أو ميوله مما يؤدي إلى قيامه بنشاط.

مراعاة الفروق الفردية: عندما يستخدم المدرس أية طريقة تدريس لابد أن يراعي الفروق الفردية بين الطلبة من حيث الذكاء، والميول والاتجاهات والاستعدادات، والقدرات الخاصة والقوى الجسمية والحالة الصحية، وذلك بإتاحة الفرصة لكل متعلم بأن يناقش وأن يفصح عن مشكلاته، وأن ينوّع الدرس باستخدام الوسائل التعليمية، وأن ينوّع في الأنشطة داخل الفصل وخارجه؛ كأن

يشمل التدريب على القيادة ووضع الخطط والمتابعة وإعداد التقارير وإعداد المراسلات والاتصال بالهيئات وتنظيم الندوات.

إكساب الطلبة القدرة على التفكير العلمي: لا يكفي لإعداد الطالب أن نقدم له قدرا من المعلومات والحقائق وإنما ينبغي إلى جانب ذلك أن يكون قادرا على التفكير العلمي، فعلى المدرس أن يدرب تلاميذه على نقد النصوص والوثائق والقراءات والمقارنات ومقابلة الأدلة ووزن قيم الأمور، وبذلك ينجح إلى حد كبير في تدريبهم على التفكير العلمي.

إكساب الثقة بالنفس: المدرس الناجح هو الذي يشجع المتعلم على الثقة بنفسه وبآرائه وتصرفاته وألا يجعله يطرح فكرته جانبا دون ترو لا لسبب إلا لكونها تخصّه.

* ومن بين طرائق التدريس المتميّز؛ هي كالآتي:

2-1- طريقة حل المشكلات:

تعرّف طريقة حل المشكلات بأنها ذلك النشاط الذهني الذي يتم فيه تنظيم التمثيل المعرفي للخبرات السابقة ومكونات موقف المشكلة معا، وذلك بغية تحقيق الهدف.

(محمود طافش،2006،ص199)

وهي أيضا أسلوب يضع المتعلمين في موقف حقيقي يعملون فيه أذهانهم بهدف الوصول إلى حالة اتّزان معرفي، وتعتبر حالة الاتّزان المعرفي حالة دافعية يسعى المتعلمون إلى تحقيقها، وتتم هذه الحالة عند وصولهم إلى حل أو إجابة أو اكتشاف.

(محمد القضاة ومحمد الترتوري،2006،ص336)

وقد قدّم "فخرو"(2000) ست خطوات لحل المشكلات بأسلوب متميّز:

(عدنان العتّوم وآخرون،2008،ص259)

1- الحساسية للمشكلات:

تتمثل في وعي الفرد بالمواقف والظروف والأشياء التي تحتاج إلى تطوير أو تعديل، وقدرته على التميّز أن الأشياء يمكن أن تكون بصورة أفضل مما هي عليه الآن، إضافة إلى الملاحظة الدقيقة للتغيّرات والعيوب في الموقف.

2- البحث عن المعلومات والحقائق:

ويتمثل في الكشف عن الأسباب التي تقع خلف ظهور المشكلة، حيث أن نقص المعلومات الحقيقية يشوّه الصورة أمام الفرد ويجعلها غير مكتملة مما يحول دون حل المشكلة، لذلك لابد في هذه المرحلة من طرح عدد من الأسئلة والتأكّد من إجابتها.

3- تحديد المشكلة:

ويتمثل في النظر إلى الموقف ككل لمعرفة العلاقات المختلفة بين عناصره وكيفية تجميعها، إضافة إلى تحديد المشكلة الرئيسية والمشكلات الفرعية المنبثقة عنها.

4- إيجاد الفكرة:

ويتمثل في قدرة الفرد على تقديم أكبر عدد ممكن من الحلول لمشكلة ما، بحيث تمتاز بالتنوّع والتباعد، ومحاولة الإتيان بشيء لم يسبقه إليه أحد.

5- إيجاد الحل:

ويتمثل في القدرة على محاكمة الأفكار المقدمة في الخطوة السابقة استنادا إلى معايير ومقاييس محدّدة، ومن ثم اختيار أفضل هذه الأفكار.

6- قبول الحل:

ويتمثل في تجهيز خطة عمل لتفعيل الأفكار وتطبيقها واقعيا، وتوضيح ما يجب القيام به، وكيفية تنفيذ هذه الخطة.

2-2- طريقة الاكتشاف(الاستقصاء):

تعدّ طريقة الاكتشاف إحدى طرق التدريس التي تنقل محور الاهتمام في العملية التعليمية من المادة الدراسية إلى المتعلم، فهو محور العملية التعليمية وهدفها، كما تركّز هذه الطريقة على المتعلم من حيث كيفية حصوله على المادة العلمية، فيشير "برونر Bruner" إلى أنه لا يعرف الاكتشاف على أنه عملية إيجاد شيء جديد لم يكن معروفا من قبل للإنسان والبشرية، ولكنه يشمل كل أشكال المعرفة التي يمكن أن يحصل عليها الفرد بذاته وباستخدام عقله (رمضان عبد الحميد الطنطاوي،2008،ص66).

كما تعتبر طريقة الاكتشاف من أفضل الطرق في توفير تعلّم يقوم على الفهم، وذلك لأن طريقة الاكتشاف تضع المتعلم أمام موقف مشكل وتطلب منه أن يقوم بحل ذلك الموقف مستخدما طرق العلم وعملياته ومهارات التقصّي والاكتشاف مثل: مهارة الملاحظة والتصنيف والمقارنة والتنبؤ والقياس والتفسير والتقدير والتحليل والتركيب وغيرها.

(زيد الهويدي،2002،ص187)

* إن لطريقة الاكتشاف مميزات عديدة يمكن إيجازها في ما يلي:

- تنمي عمليات العلم لدى المتعلم مثل: الملاحظة- التصنيف- القياس- المقارنة- التنبؤ- التفسير- التجريب- التواصل- الاستنتاج- التعميم (علي راشد،2005،ص120).

أي يصبح لدى المتعلم القدرة على توقّع الأحداث والتأمل وصياغة الفروض، كما يتدرب على عملية تفسير المعلومات والنتائج وإجراءات المقارنات والربط.

(ردينة يوسف وحذام يوسف،2005،ص108)

- تعتمد هذه الطريقة على توظيف التفكير المنطقي والتفكير الناقد، وتعمل على تنمية التفكير الإبداعي.

- التعلّم الحاصل بهذه الطريقة أكثر ثباتا، لأنه ناجم عن مشاركة عملية بالأنشطة التي أدّت إلى اكتشاف المعلومة.

- تثير هذه الطريقة قابلية المتعلم للتعلّم، بما توفره له من استثارة ورغبة في الاكتشاف وسبر أغوار المجهول (محمود طافش،2006،ص191-192).

- تهتم هذه الطريقة بالأسئلة المتشعبة بدلا من الأسئلة مغلقة الإجابة، كما تؤكد على التجريب الاستكشافي واستمرارية عملية التعلم (عزّو عفانة ونائلة الخزندار،2007،ص141).

2-3- طريقة العصف الذهني:

يعدّ العصف الذهني أسلوبا من أساليب إثارة التفكير الابتكاري وتنميته، يحاول أن يطرح أكبر عدد ممكن من الأفكار الجديدة وغير المألوفة لمشكلات تطرح وتحتاج لحلول ابتكارية جديدة ضمن مجموعة من الأفراد وتقويم حلولهم والحكم عليها وفق الأفكار الجديدة غير المألوفة وغير المطروحة سابقا (عمر إبراهيم عزيز،2007،ص38).

وتعدّ هذه الطريقة في التعليم من الطرق الحديثة التي تشجّع على الانفتاح الذهني وعلى إيجاد مناخ صفي متعاون وعلى احترام وجهات نظر الآخرين، كما تجعل نشاط التعليم والتعلّم متمركزا حول المتعلم، وتعمل على توظيف قوة التفكير الجماعية لمجموعة رفاق الصف للتوصل إلى أفكار حول موضوع معين من خلال استخدام القدرات العقلية العليا كالتحليل، والتركيب، والتقويم خلال فترة زمنية محدودة (فخري رشيد خضر،2006،ص223).

تمرّ حصة العصف الذهني بثلاث مراحل أساسية يجب توخّي الدقّة في أداء كل منها على الوجه المطلوب لضمان نجاحها؛ وهي كالآتي:

(فاطمة محمود الزيات،2009،ص179-180)

1- **المرحلة الأولى:** توضيح المشكلة وتحليلها إلى عناصرها الأولية، ثم تبويبها من أجل عرضها للمناقشة في جلسة توليد الأفكار.

2- **المرحلة الثانية:** يقوم قائد الجلسة بتوضيح كيفية العمل للأفراد المشاركين في الجلسة:

أ. تجنّب تقويم أفكار المشاركين.

ب. تقبّل أية فكرة حتى ولو كانت خيالية أو وهمية.

ج. تقديم أكبر عدد ممكن من الأفكار.

د. الحرص على متابعة أفكار الآخرين والبناء عليها وإيجاد الروابط بينها بمختلف الطرق للوصول إلى الأفكار الإبداعية.

3- **المرحلة الثالثة:** مرحلة تقويم الأفكار واختبارها عمليا، وقد تستغرق هذه المرحلة وقتا طويلا حتى تظهر أفكار أخرى جديدة يمكن الإفادة منها.

إن جلسات العصف الذهني تؤدي إلى التحرّر من القيود التي يفرضها الفكر أو الطرق التقليدية التي تؤدي إلى إعاقة الابتكار، وأن هذه الطريقة من الطرق التي تستعمل لأجل إنتاج الأفكار المتتالية أو المتناوبة وليس من أجل إيجاد حلول للمشكلات الجديدة التي تسهم في معرفة ظاهرة ما أو فحص مبدأ أو أساس أو طريقة ما، ومن صفات العصف الذهني أنه لا يعالج أنواع المشكلات كلها لأن العصف الذهني واحد من مجموعة التقنيات المستخدمة لحل المشكلات (عمر إبراهيم عزيز،2007،ص48-49).

وقد أثبت العصف الذهني نجاحه في كثير من المواقف التي تحتاج إلى حلول إبداعية لأنه يتّسم بإطلاق أفكار المتعلمين دون تقييم، وذلك لأن انتقاد الأفكار أو الإسراف في تقييمها خاصة عند بداية ظهورها قد يؤديان إلى خوف المتعلم أو إلى اهتمامه بالكيف أكثر من الكم فيبطئ تفكيره وتنخفض نسبة الأفكار المبدعة لديه، وهذا يوضح أهمية عملية العصف الذهني في تنمية التفكير الإبداعي وحل المشكلات (يحي نبهان،2008،ص28).

3- التخطيط المتميّز لاستخدام الوسيلة التعليمية:

الوسائل التعليمية هي كل أداة يستعين بها المدرس خلال عرض درسه من أجل إيصال المادة العلمية وسائر المعارف للمتعلم بسهولة ويسر، أو يوجّهه إليها لتنمية تحصيله الفكري وإكسابه مهارات مختلفة.

إن الاستخدام الأمثل والوظيفي للوسائل التعليمية لابد له من حسن تحضير وحسن استخدام وحسن تقويم؛ تلك هي مراحل التخطيط المتميّز لاستخدام الوسيلة التعليمية سوف يتم استعراضها متتالية مع بيان الاعتبارات التي ينبغي على المدرس مراعاتها أثناء كل مرحلة.

3-1- مرحلة تحضير الوسيلة التعليمية:

وهي مرحلة في غاية الأهمية، وبدونها لا يتوقّع للمدرس نجاحا كبيرا في المرحلة الموالية لها، وتشمل مرحلة التحضير خطوتين أساسيتين هما:

أ. اختيار المدرس للوسيلة التعليمية:

لكي يحسن المدرس اختيار الوسيلة المناسبة، عليه مراعاة ما يلي:

(عفّت مصطفى الطنّاوي،2011،ص89)

- أن تكون للوسيلة وظيفة أساسية في الدرس وإلا سيكون وجودها مدعاة لتشتيت الانتباه وتعطيل الفهم بدلا من تيسيره.

- ألا يزدحم الدرس الواحد بالعديد من الوسائل وإلا سيؤدي ذلك إلى عكس المطلوب.

- أن تتوافق الوسيلة مع الهدف المرجو تحقيقه حتى تؤدي مهمتها التربوية بشكل ناجح ومؤثر.

- أن تكون الوسيلة في حالة جيّدة ومناسبة لمستوى نضج المتعلمين حتى لا تعيق عملية التعلم أو تنفّر المتعلم من الموقف التعليمي.

لذلك على المدرس أن يفحص الوسيلة التعليمية المختارة قبل استخدامها – في الفصل الدراسي– بيوم واحد على الأقل تحسّبا لوجود عيب في هذه الوسائل أو في ظروف عرضها، إلى غير ذلك من أمور قد تؤدي إلى عدم توظيفها بشكل جيّد مما قد يؤدي إلى إخفاق الدرس.

كما يفحص محتوى الوسيلة ليتأكد من وجود صلة وثيقة بين هذا المحتوى ونقاط الدرس المقدّمة للطلبة (حسن حسين زيتون،2001،ص310).

ب. إعداد المدرس للوسيلة التعليمية:

بعد تحديد المدرس لنوع الوسيلة المناسبة لمادته ولطلبته يتولى مشاهدتها أو سماعها إذا كانت مرئية أو سمعية، أو اختيار المناسب منها إذا كانت تتكون من مجموعة من الصور أو الرسوم..، ثم يعمد المدرس أثناءها إلى تدوين الملاحظات التي تهّم طلبته أو تتعلق بخبراتهم، يطوّر بعدها خطة منظمة بخصوص كيفية تقديم الوسيلة وخطوات عرضها والنشاطات التي سيطلب من طلبته القيام بها والأسئلة التي سيوجّهها إليهم خلال العرض وبعده، ثم كيفية ربط كل هذه الأنشطة بخبرات الطلبة وبنائهم الإدراكي.

(محمد زياد حمدان(2)،2001،ص188)

3-2- مرحلة استخدام الوسيلة التعليمية:

في هذه المرحلة يعطي المدرس فكرة أو وصفا عاما عن المادة التعليمية وسبب تقديمها والنقاط الهامة التي تغطيها، والتي يجب على الطلبة الانتباه أو التركيز عليها أثناء العرض، كما يخبر المدرس طلبته عما سيقومون بإنجازه من أنشطة بعد العرض.

ومن أهم الاعتبارات التي ينبغي على المدرس مراعاتها في هذه المرحلة ما يلي:

(زيد الهويدي،2002،ص139)

– ضرورة مشاركة المتعلم مشاركة إيجابية في استخدام الوسيلة التعليمية؛ فهو الذي يكشف المعلومات، وهو الذي يفسّر ما يراه في الوسيلة التوضيحية، وهو الذي سيلخص الأفكار التي سمعها من الشريط المسجّل.

– أن يقوم المدرس بطرح أسئلة مثيرة تحفّز المتعلمين على الإجابة والبحث عن الإجابة في مصادر معرفة أخرى.

– أن تحقّق الوسيلة ترابط الخبرات وتكاملها، بمعنى أن تسهم الوسيلة في تحقيق الأهداف التعليمية بشكل أيسر.

– عرض الوسيلة في الوقت المناسب، بحيث تكون ملائمة في الوقت ذاته مع بقية خطوات الدرس.

إن القيمة الحقيقية للوسيلة التعليمية لا تظهر إلا عند استخدامها، ولا يكتمل التخطيط المتميّز لاستعمال الوسيلة إلا بتقويمها.

3-3- مرحلة تقويم الوسيلة التعليمية:

يعمد المدرس حال الانتهاء من استخدام الوسيلة التعليمية إلى متابعة موضوع المادة التي قدمها للطلبة؛ كأن يحثّ على الاستفسار والمناقشة، ويتولى الإجابة على الأسئلة الموجّهة، كما يقوم بالتأكّد من مدى الاستفادة العملية للطلبة من الوسيلة باختبارهم أو تكليفهم بالأنشطة التي طلبها منهم سابقا؛ كتقديم ملخص عن محتوى الوسيلة في ختام العرض، وهذا ما يعرف بعملية التقويم التي تشير إلى قياس مدى تحقّق الأهداف التعليمية، وبالتقويم أيضا يمكن التأكّد من مدى فعّالية الوسيلة التعليمية أو مساهمتها في تحقيق الأهداف التعليمية، فالتقويم يمثل تغذية راجعة تفيد المدرس في فاعلية الوسيلة وفي فعّالية الأساليب المستخدمة لتحقيق الأهداف التعليمية.

ومن أهم الاعتبارات المرجو مراعاتها عند تقويم الوسيلة التعليمية ما يلي:

(المرجع السابق نفسه،ص-ص139،140)

– طرح بعض الأسئلة حول بعض الأفكار التي تحويها الوسيلة التعليمية، مثل تفسيرها أو تحليلها...الخ، أو قد يثير المتعلمون أنفسهم أسئلة حول محتوى الوسيلة يتطلب الإجابة عليها أو توضيحها.

– قد يثير عرض الوسيلة التعليمية أسئلة لا نجد لها جوابا في الوسيلة التعليمية ويتطلب القيام بنشاطات إضافية؛ مثل القيام بتجربة أخرى أو الذهاب إلى المكتبة والبحث في مصادر تعليمية أخرى للوصول إلى المعلومة الصحيحة، وهذا ما يعرف بعملية البحث عن سيرورة تعلّم جديد.

4- التفاعل الصفي المتميّز:

يشير التفاعل الصفي المتميّز إلى مختلف المواقف التي يتم فيها التفاعل والتواصل بين المدرس وجماعة المتعلمين بهدف تشجيعهم على توليد أو إنتاج الأفكار دون خوف من نقدها أو الحكم عليها، حيث يتم تأجيل الحكم على الأفكار إلى حين الانتهاء من إنتاجها.

وأكثر من ذلك، فالتفاعل الصفي المتميّز يشمل جميع المواقف الصفّية التي يشعر فيها المتعلم بالأمن النفسي والحرية النفسية، والتي تساعد على نمو سمات شخصية مستقلة ذات تفكير أصيل وخلاّق.

كما تبرز أهمية التفاعل الصفي المتميّز في أنه يزيد من حيوية المتعلمين في الموقف التعليمي ويساعدهم على التواصل وتبادل الآراء ونقل الأفكار بين المتعلمين أنفسهم، مما يسهم في تطوير مستويات أفكارهم ويثيرها وينضجها لتتلاءم مع المرحلة النمّائية التي يمرون فيها.

(يوسف قطامي وآخرون،2000،ص822)

ومن بين الأساليب التي يمكن الاسترشاد بها لتعزيز الإنتاج المتميّز من خلال التفاعل الصفّي ما يأتي: (صائب أحمد الألوسي،1981،ص–ص88،86)

– تشجيع تدفّق الأفكار باستخدام أسئلة ذات إجابات متعدّدة.

– تشجيع حب الاستطلاع ومظاهر الطبيعة وتدريب الطلبة على تفحّص ما يقع عليه نظرهم بتركيز وتفصيل، والتفكير في العلاقة بين العناصر المشتركة لمادتين أو تكوين واحد.

– تشجيع المتعلمين على ربط الأفكار المطروحة وتحليلها.

– تقبّل أوجه النقص في الأفكار التي يقدمها المتعلمون.

– الاهتمام بأسئلة المتعلمين الغريبة غير المألوفة والانتباه إليها لكي يكثروا من المبادرات.

– احترام آراء المتعلمين واعتبارها ذات قيمة يؤخذ بها.

– إشعار المتعلم بأنه كفء في أعماله لكي تتولّد عنده روح التجديد والمثابرة.

– على المدرس أن يهيئ مواقف لإثارة المناقشة بين المتعلمين، ثم يتركهم دون أن يتدخّل فيها إلا لغرض استمرارها وإثارة حماس المتعلمين لها.

5- التقويم المتميّز:

يتمثل التقويم المتميّز في تقويم أداء المتعلمين أثناء قيامهم بمهام ذات قيمة ومعنى، ومشابهة لما يقابلونه في حياتهم الواقعية والتي تبدو كأنشطة تعلّم وليست كمواقف اختبار تقليدية، فيستطيعون بلورة الأحكام أو اتخاذ القرارات بما يتناسب مع مستوى نضجهم، أو حل مشكلات حياتية حقيقية يعيشونها، وبذلك تتطور لديهم القدرة على التفكير العلمي، والتفكير التأملي، والتفكير الإبداعي.

كما يرى كل من "هينسون وإيلر Henson & Eller"(1999) أن التقويم المتميّز يهيئ المتعلمين للحياة، فهو واقعي لأنه يتطلب حل مشكلات حياتية واقعية، كما أنه يعطي لنا صورة أفضل عمّا يعرفه المتعلمون وما هم قادرون على عمله وما توصلوا إليه بالفعل، فهو تقويم مركزه وأساسه البحث والتقصّي، وهو منطقي صادق يقوم على السياقات الحقيقية للعلم. (علي راشد،2005،ص182)

وعليه، يمكن بلوّرة ملامح التقويم المتميّز في النقاط الآتية:

- يشمل نواتج التعلم التي حقّقها المتعلم في جميع مجالاته (المعرفية، المهارية، الوجدانية).

- يعكس الواقع الفعلي للمتعلم المعبّر عن أدائه.

- يدمج المتعلم في مهام ذات مغزى ومعنى ويحتاجها في سياق حياته الواقعية.

- يمارس فيه المتعلم مهارات التفكير العليا ويوائم بين مدى متّسع من المعارف، مما يجعل الأمر واضحا بالنسبة للمتعلم فيما يتّصل بمعايير الحكم على أدائه.

- تتّضح فيه الخصائص التالية: الواقعية، الشمولية، الاستمرارية، العلمية، التعاون.

(المرجع نفسه،ص-ص183،182)

ويمكن للمدرس أن يستخدم عدة وسائل في التقويم الإبداعي، لعل أبرزها ما يلي:

(عفّت مصطفى الطنّاوي،2011،ص-ص255، 256)

5-1- تقيّيم الأداء العملي: يتم تقيّيم الأداء العملي للمتعلم أثناء تنفيذه لأنشطة التعلم العملية أو بعدها من خلال الممارسات العملية في المخبر أو الميدان، اختبارات الأداء، كتابة التقارير الميدانية، إنجاز المشروعات.

وتعد تقنية الملاحظة المباشرة للمتعلمين الوسيلة المناسبة لرصد أنشطتهم والكشف عن مستوى تقدمهم في الأداء العملي.

5-2- اختبارات الإنجاز: وهي اختبارات يعدّها المدرس للمتعلمين ويطلب منهم إنجازها، ويلاحظهم في أثناء إنجازهم لهذه الاختبارات، ويجري معهم مقابلات شخصية ليحدّد مستوى تقدّمهم في الإنجاز.

ويمكن أن تتضمن اختبارات الإنجاز: سؤال مفتوح الإجابة، اختبار قصير وسريع يتضمن معارف أو مهارات محدّدة، مجموعة أسئلة من نوع الاختيار من متعدّد تدور حول مشكلة معينة ويطلب من المتعلم تبرير إجابته.

5-3- مقاييس الجوانب الوجدانية: وهي المقاييس المستخدمة في تقويم ميول المتعلمين واتجاهاتهم وقيّمهم وأوجه التقدير لديهم.

5-4- الحقيبة التقويمية: ويطلق عليها سجلات الأداء أو ملفات عمل المتعلم، وهي عبارة عن سجلات للتعلم والتقويم تضم عينات ممثلة من أعمال المتعلمين وإنجازاتهم التي يتّضح منها مستوى تحصيلهم وتقدمهم في التعلم؛ مثل الاختبارات والتقارير والأبحاث الفصلية، والواجبات المنزلية، والمشروعات، وغيرها من الأعمال والأنشطة التي قام بها المتعلم، والتي تعد مؤشرا على مدى التقدم الذي حقّقه خلال دراسة المقرر.

وتساعد الحقيبة التقويمية المتعلمين على التقويم الذاتي، حيث يمكن أن يقرروا بأنفسهم مدى تطوّرهم وتقدمهم خلال الدراسة، وأن يحدّدوا مواطن القوة والضعف في أدائهم، وأن يشخّصوا حاجاتهم، وبذلك يتمكّنون من التأمل في أدائهم ومراجعته وتطويره.

وعليه يتّضح أن هذا التوجّه الحديث " التقويم المتميّز" قد غيّر شكل التقويم التقليدي، بحيث أصبح للمتعلم دور في عملية التقويم الواقعي الذي يرتبط بحياته وواقعه في مهام وأعمال مشوّقة ومثيرة، مما كوّن لديه اتجاها موجبا نحو المدرسة والتعلم ونحو ذاته، كذلك أصبح للمدرس دورا مختلفا تماما، وتحوّل من ناقل للمعرفة إلى ميسّر لعملية التعلّم.

(علي راشد،2005،ص185)

والتقويم المتميّز كتوجّه جديد في عملية التعلم أصبح ضرورة ينادي بها المشتغلون بالتربية من أجل إصلاح تقويم العملية التعليمية.

خاتمة

من خلال ما سبق أمكن التعرّف على بعض الأساليب التدريسية المتميّزة التي يؤديها المدرس لتقديم درسه؛ كالبدء بتهيئة حافزة وممهّدة للدرس، ثمّ اللجوء إلى اختيار طريقة تدريس ملائمة لعرضه، مع انتقاء وسائل تعليمية تخدمه وترفع من مستوى التفاعل الصفي داخل حجرة الدراسة، ويتخلّل سير الدرس أشكالا متنوعة من التقويم التربوي للتعرف على مستويات المتعلمين من جهة، ولتطوير عملية التدريس والوصول بها إلى ممارسات تدريسية متميّزة بإمكانها أن تنمي وتطوّر قدرات المتعلمين من جهة أخرى.

وفي الأخير لابد من الإشارة إلى أن نجاح التدريس المتميّز يرجع أساسا إلى دور المدرس المتميّز في سماته الشخصية والكفء في فعالية العملية التعليمية من خلال تكوينه العلمي والتربوي والمهني، وامتلاكه كفايات تعليمية متنوعة مثل: مهارات التخطيط وسلاسة الأداء وأساليب التقويم.

المراجع

1- أبو طالب محمد سعيد ورشراش أنيس عبد الخالق(2001)، **علم التربية التطبيقي**، دار النهضة العربية، طبعة 01، لبنان.

2- حسن حسين زيتون(2001)، **مهارات التدريس**، عالم الكتب، طبعة 01، القاهرة ، مصر.

3- ردينة عثمان يوسف وحذام عثمان يوسف(2005)، **طرائق التدريس**، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة01، عمان، الأردن.

4- رمضان عبد الحميد الطنطاوي(2008)، **الموهوبون أساليب رعايتهم وأساليب تدريسهم**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، طبعة01، عمان، الأردن.

5- زيد الهويدي(2002)، **مهارات التدريس الفعّال**، دار الكتاب الجامعي، طبعة01، العين، الإمارات العربية المتّحدة.

6- صائب أحمد الألوسي(1981)، **أثر استخدام بعض الأنشطة والأساليب التعليمية في العلوم على تنمية قدرات التفكير الابتكاري لتلاميذ الدراسة الابتدائية بغداد**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة بغداد.

7- عدنان يوسف العتّوم وآخرون (2008)، **علم النفس التربوي**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، طبعة02، عمان، الأردن.

8- عزّو عفانة ونائلة الخزندار (2007)، **التدريس الصفي بالذكاءات المتعددة**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

9- عفّت مصطفى الطنّاوي (2011)، **التدريس الفعّال**، دار المسيرة للنشر.والتوزيع طبعة02، عمان، الأردن.

10- عمر إبراهيم عزيز (2007)، **العصف الذهني وأثره في تنمية التفكير الابتكاري**، دار دجلة، طبعة01، عمان، الأردن.

11- علي راشد(2005)، **كفايات الأداء التدريسي**، دار الفكر العربي، طبعة01، القاهرة.

12- فاطمة محمود الزيّات(2009)، **علم النفس الإبداعي**، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، طبعة01، عمان، الأردن.

13- فخري رشيد خضر.(2006)، **طرائق تدريس الدراسات الاجتماعية**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، طبعة01، عمان، الأردن.

14- مجدي عزيز إبراهيم والسيد محمد السايح(2010)، **الإبداع والتدريس الصفّي التفاعلي**، عالم الكتب، طبعة01، القاهرة.

15- محمد زياد حمدان(1)(1999)، **تحضير التعلم والتدريس**، سلسلة التربية الحديثة(05)، دار التربية الحديثة، عمان، الأردن.

16- محمد زياد حمدان(2)(2001)، **التربية العملية الميدانية مفاهيمها وكفاياتها وتطبيقاتها المدرسية**، سلسلة التربية الحديثة(09)، دار التربية الحديثة، طبعة07، دمشق.

17- محمد القضاة ومحمد الترتوري (2006)، **أساسيات علم النفس التربوي**، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

18- محمود طافش (2006)، **كيف تكون معلما مبدعا**، دار جهينة للنشر. والتوزيع، طبعة01، عمان.

19- يحي محمد نبهان(2008)، **العصف الذهني وحل المشكلات**، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

20- يوسف قطامي وآخرون(2000)، **تصميم التدريس**، دار الفكر للنشر والتوزيع، طبعة01، الأردن.

République Algérienne Démocratique et populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur
Et de la Recherche Scientifique
Université de Ghardaïa

Revue

Rawafid

Pour les Recherche et les études

,Périodique international à Comité de lecture
Editée par le Laboratoire de L'histoire et Civilisation musulmane
Université de Ghardaïa- Algérie

N° : 00

Ramadan 1437/Juin 2016

ISSN:.....
Dépôt Légal:.....

République Algérienne Démocratique et populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur
Et de la Recherche Scientifique
Université de Ghardaïa

Revue

Rawafid

Pour les Recherche et les études

,Périodique international à Comité de lecture
Editée par le Laboratoire de L'histoire et Civilisation musulmane
Université de Ghardaïa- Algérie

N° : 00

Ramadan 1437/Juin 2016

ISSN:.....
Dépôt Légal:.....