

الإحياء

مجلة علمية محكمة

تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر - باتنة - الجزائر

أزمة الحريات السياسية في العالم العربي

أ.د. سعيد فكرة - جامعة باتنة

منهج القرآن الكريم في توجيه الأمة إلى التوبة

أ.د. محب الدين واعظ - السعودية

ظاهرة الرشوة

د. عبد الحق حميش - الإمارات المتحدة

الإيمان لا يقوم وحده

أ.د. يوسف قبيلج - تركيا

جهود علماء الهند في علوم الحديث الشريف

د. ولي الدين الندوي - الإمارات المتحدة

التواصل بين العلم والدين من خلال الفقه الإسلامي

أ.د. علي عزوز - جامعة الجزائر



العدد العاشر

1427 هـ - 2006 م

رقم : 1112 - 4350 ISSN

الإحياء

مجلة علمية محكمة
تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر - باتنة (الجزائر)

العدد العاشر

1427هـ - 2006م

عنوان المراسلات

السيد رئيس تحرير مجلة "الإحياء"
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر - باتنة، الجزائر
الهاتف :

033 86 28 31 أو 033 86 34 36

الفاكس : 033 86 06 64

البريد الإلكتروني: Elihyaa@univ-batna.dz

رد مد : ISSN 1112 - 4350

قواعد وشروط النشر في مجلة 'الإحياء'

- ١٥ تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- ١٦ يشترط في البحث المقدم للنشر، ألا يكون سبق نشره، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصها العلمي.
- ١٧ ينبغي ألا يزيد البحث على خمس وعشرين صفحة وألا يقل عن عشر صفحات.
- ١٨ بأي حال من الأحوال، لا تستقبل هيئة التحرير أي بحث غير مكتوب على جهاز الإعلام الآلي مرفوقاً بقرص ممغنط يتضمن نسخة البحث مكتوبة وفق برنامج (WORD)، بخط (ARABIC TRANSPARENT).
- ١٩ الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.
- ٢٠ تعرض الأبحاث المقدمة للنشر على أساندة محكمين، من أعضاء الهيئة الاستشارية أو غير أعضائها.
- ٢١ يراعى في أولوية النشر الأبحاث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، إذا كانت مستوفية لشروط النشر، كما يراعى تاريخ تقديم البحث إلى المجلة.
- ٢٢ ما ينشر في المجلة يلزم كاتبه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
- ٢٣ لا تدفع الكلية أو هيئة التحرير أي مكافآت للباحثين مقابل ما ينشر لهم من أبحاث في المجلة.
- ٢٤ يستفيد صاحب كل بحث منشور من ثلاث نسخ من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- ٢٥ ترتب الأبحاث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو مكانته العلمية.



بِأَيِّهَا الْكَاثِرِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ

إِنَّا نَحْنُ الْحَكِيمُونَ

سورة الأنفال، الآية: 24

الإمام

المدير العام

الأستاذ الدكتور محمد خزار

مدير جامعة الحاج لخضر. باتنة

هيئة التحرير

رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور سعيد فكرة

نائب رئيس التحرير: الدكتور حسن رمضان فحلة

أعضاء هيئة التحرير :

- | | |
|---------------------|-------------------------|
| أ.د. منصور كافي | أ.د. عبد الحليم بوزيد |
| د. مسعود فلوسي | أ.د. أحمد بونراع |
| د. عبد الحكيم فرحات | أ.د. إسماعيل يحيى رضوان |
| د. صالح بويشيش | د. حسين شرفة |

الهيئة الاستشارية للمجلة:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| أ.د. عبد الرزاق قسوم | أ.د. عمار طالبي |
| أ.د. عبد الله بوجلل | أ.د. عبد الله بوخلخال |
| أ.د. نصر سلمان | أ.د. عمار مساعدي |
| أ.د. محمد مقبول حسين | أ.د. يوسف حسين |
| أ.د. محمد عبد النبي | أ.د. أحمد رحماتي |
| أ.د. عمر بوقرورة | أ.د. رضوان بن غربية |
| أ.د. لخضر شايب | أ.د. محمد زرمان |
| أ.د. نصر سلمان | أ.د. محمد زعراط |
| د. أحمد عقون | أ.د. عمار بوضياف |

الصفحة	الموضوع
9	- الكلمة الافتتاحية
11	- كلمة العدد
14	- أزمة الحريات السياسية في العالم العربي أ.د/ سعيد فكره / جامعة باتنة
29	- منهج القرآن الكريم في توجيه الأمة إلى التوبة أ.د/ محب الدين واعظ/ السعودية
61	- ظاهرة الرشوة د/ عبد الحق حميش/ الإمارات المتحدة
93	- الإنسان لا يقوم وحده أ.د/ يوسف قبليج/ تركيا
97	- جهود علماء الهند في علوم الحديث الشريف د/ ولي الدين الندوي/ الإمارات المتحدة
120	- الحياة الاجتماعية ومدى تأثرها د/ محمد خالد استبولي/ أدرار
130	- اتباع الآخر وأثره على الأمة د/ حسن رمضان فحلة / جامعة باتنة
142	- تشكيل النازع العنفي بين التنظير والتطبيق د/ احسان قاسم / تركيا
150	- آفاق مستقبل العلم والدين أ/ كنعان دمرطاش/ تركيا

6 فهرس الموضوعات

- 158 - نحو توجيه البحث العلمي للنظر المقاصدي
د/ فريدة زوزو / جامعة باتنة
- 175 - من أسباب الإمامة في النهجات العربية
د/ بلقاسم ساعي / جامعة باتنة
- 183 - العلم من مشكلة دين إلى مشكلة الحاد
د/ خميس ابن عاشور / جامعة باتنة
- 188 - ما العلم - دراسة في المفهوم -
أ.د/ لخضر شايب / جامعة باتنة
- 196 - التواصل بين العلم والدين من خلال الفقه الاسلامي
أ.د/ علي عزوز / جامعة الجزائر
- 209 - بعض آليات الحكم في دولة الاسلام
أ/ رشيد سنهات / جامعة عنابة
- 218 - نظام الإثبات في المواد الجرمية
أ/ سعادته العيد / المركز الجامعي خنشلة
- 236 - المرتكزات العلمية للبناء الحضاري
د/ كمال لدرع / جامعة قسنطينة
- 266 - المتكلم والبحث الميتافيزيقي دراسة نقدية
د/ عبد الحكيم فرحات / جامعة باتنة
- 281 - صلة علم العقيد بانعلوم الكونية
د/ صالح نعمان / جامعة قسنطينة
- 299 - ابن برجان الاشبيلي وكتابه شرح أسماء الله الحسنى
أ/ عبد الكريم رقيق / جامعة قسنطينة

- 310 - الولاية في الزواج بين النظرية والتطبيق
أ/ سعاد زغيشي / جامعة باتنة
- 327 - المراهقة من منظور علم النفس
أ/ عمار زغينة / جامعة باتنة
- 340 - ثقافة الاستهلاك ومخاطر تدمير الهوية
أ/ رحيمة عيساني / جامعة باتنة
- 363 - التنمية السياحية المستدامة
أ/ عيساني عامر، أ/ جمال جعيل / جامعة باتنة
- 382 - حق الطفل في الأمن الغذائي
أ/ خُصّون مليكة / المركز الجامعي أم النواقي
- 389 - نظرية الضرورة في القانون الدستوري
أ/ زواقري الطاهر / المركز الجامعي خنشلة
- 400 - المرآة ومعالم النشاط الرسالي والاجتماعي
أ/ نادية وزناجي / جامعة باتنة
- 412 - المرآة بين قطيعات الشريعة وتشكيكات المرجفين
أ/ سامية ديببي / جامعة باتنة
- 424 - دور العلوم الكونية في تأييد الدين الحق
أ/ صالح عسكر / جامعة باتنة
- 432 - رواية "المواجهة" الحضارية مع الغرب
أ/ منصور علي / جامعة باتنة
- 462 - البنوك الإسلامية تشخيص الواقع وتحديات المستقبل
أ/ غالم عبد الله، أ/ آيات الله مولحسان / جامعة باتنة
- 497 - علاقة العلم بالخطاب الديني
د/ العربي بن الشيخ / جامعة باتنة

8 فهرس الموضوعات

- 494 - تأثير النيورو على الاقتصاد الجزائري
أ/ خروبي مراد، أ/ جمال بلخباط / جامعة باتنة
- 502 - سلطة الإدارة في توقيع الجزاءات الإدارية
أ/ عبد القادر دراجي / جامعة بسكرة
- 516 - الإجهاض بين الاجتهاد الفقهي والنص التشريعي
د/ عبد القادر عبد السلام / جامعة باتنة
- 526 - قواعد اختيار وعزل الموظفين ففي النظام الإسلامي
أ/ بن عمران محمد الأخضر / جامعة باتنة
- 540 - الخطاب الديني وأهميته في إرساء ثقافة الحوار
د/ صالح بوشيش / جامعة باتنة
- 553 - العمل الدبلوماسي في الإسلام - أبو الوليد الباجي نموذجاً -
د/ نور الدين صغيري / الإمارات المتحدة
- 565 - الاستيطان والتحالف الحضاري في ظل العولمة
أ/ حسينة حماميد / جامعة باتنة

العلماء الإفتاء

الإسلاميات المأجور محام جزائر

مصابير جمعة الزاوي الحضر بالله

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد:

فإن مجلة الإحياء التي التزمت بإخراجها كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية. تصدر في عددها العاشر، وهي لا تزال محافظة على تحقيق أهدافها، متطورة متجددة مع تطورات العلم والمعرفة.

ولقد دأبت المجلة على دراسة الأبحاث العلمية المختلفة التي تركز على القضايا الفكرية والثقافية والمعرفية ذات الصلة الوثيقة بمحاضر الأمة ومستقبلها الواحد من أجل التقدم والتطور.

وإنه لما يثلج الصدر، ويدخل البهجة على النفس، أن يحوز هذه المجلة، أساتذة باحثون في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة في مختلف التخصصات الاجتماعية والقانونية والاقتصادية والإسلامية من داخل الكلية وخارجها على الصعيد الوطني، ومن خارج التراب الوطني على الصعيد الدولي، وقد نظروا إلى ما تحتاجه الأمة، فعبروا بلغة الواقع، من أجل المستقبل وفق ما يتطلبه البحث العلمي.

وبهذه المناسبة الكريمة أتقدم بالشكر الجزيل للباحثين الذين آثروا بالكتابة والبحث على الراحة، لما تتطلبه الكتابة من جهود جادة.

10 الكلمة الافتتاحية

مدير جامعة الحاج لخضر

كما أشكر القائمين على الخطة للوصول بها إلى الأهداف الكبرى التي تفيد
الجامعة الجزائرية والمجتمع من حولها.
وادعوا الله عز وجل أن يوفق الجميع في أبحاثهم ونشرهم للعلم والمعرفة
على الدوام، ولكل المجالات التي تصدرها الجامعة.

والله الموفق.

كَلِمَةُ الْعَمَلِ

الإنسان والكلمة والنور لسبعين فكرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

إن الحمد لله حمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين:

أيها القارئ الكريم

هذه مجلة الإحياء في عددها العاشر تطالعك في ثوب جديد متمسم كما هو معهود، بالأصالة والتجديد في معالجة موضوعات متنوعة وجادة، كتبت بأقلام مختلفة، عمدت في طرحها، إلى الموضوعية والدقة والأمانة.

إن مجلة الإحياء منذ صدرت وكما أراد لها القائمون عليها نصيب خدمة المثقف العربي ونشر إبداعاته، وهي حافلة منذ صدورها في العدد الأول إلى العدد العاشر الذي بين أيدينا بعبء نخبة من الأساتذة الجامعيين على الخصوص سواء أكانوا من المشرق العربي أو من مغربه.

إن إطلالة سريعة على أسماء الباحثين نجدهم موزعين على الخريطة العربية، وهذا ينبع من سياسة جامعة الحاج لخضر بإشراف مديريها الأستاذ الدكتور محمد خوار الذي يحرص على كل ما يعلي من شأن الثقافة في شتى تخصصاتها في العلوم الإنسانية عموماً، والاجتماعية والقانونية والإسلامية خصوصاً، باعتبار ما للثقافة من مكانة في عصر العولمة وباعتبارها من جانب آخر هي هوية الأمة ورمزها.

إن مجلة الإحياء التي تصدر من كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر باتمة - منبر ثقافي محكم، ومنذ صدورها وهي تواصل خطوات

عطائها وتحقق رسالتها العالمية في خدمة الثقافة العربية بإسهاماتها المتنوعة والمبدعة في ميدان الفكر والكلمة والثقافة.

وبهذا تظل مجلة الإحياء تساهم بأبحاثها في إثراء الدراسات الإسلامية المعاصرة، بحثاً ونقداً ودراسة.

وقد حوى هذا العدد العاشر أبحاثاً في مجالات متنوعة في الفقه والأصول والسياسة والاقتصاد والقانون. وبذلك أصبح باقياً من الأبحاث المختلفة يأخذ القارئ منها ما يتلاءم ومشربه وما يخدم فكره وعقيدته.

أيها القارئ الكريم:

إن من أهم ما يشغل الفكر الإنساني في عصرنا، حدة الأزمة التي أصابت الأمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وعلى ذلك فإن أعضاء لجنة المجلة ليطمحون أن يجيب الباحثون والعلماء في صفحات هذه المجلة على التساؤلات التي تصب في إطار الانتشغالات التي تخدم الفكر الإنساني.

واننا لعلنا نيقين بأن الفكر الإنساني في عصرنا يحتاج إلى أساتذة ذوي بصيرة في كتاب الله وسنة رسوله، وفقه الواقع وآفاقه وذوي حيرة فيما طلعت به الحضارة المعاصرة، من مبادئ وقيم، لعلاج الانحراف الذي زاغ بالمسلمين عن الصراط المستقيم وانتهى بهم إلى ما هم عليه فأتجهوا بحرية لدراسة قضايا بالغة الأهمية في الحاضر والمستقبل.

لذلك ندعو أصحاب الأقلام الزكية والعقول النيرة والفكر السياسي إلى ضرورة توجيه همهم لرصد أسباب الأزمة وآفاقها على جميع المستويات باعتبارها من أهم الأبحاث في فكرنا المعاصر.

ذلك أن كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية حرصت على أن تولى هذه المواضيع وغيرها عناية منذ صدورهما. لعلمها علم اليقين أن إحياء الثقافة الرائدة ونشرها على المستوى الحكيم هو السبيل الأنجع لرصد معاد المستقبل والاستعداد لمواجهة تحدياته.

وهذا يتطلب التخطيط للمستقبل لأنه عماد النجاح في حياة كل أمة تبغي النهوض وتسعى للتقدم والتطور.

وإيماننا من هيئة التدريس في الكلية للإحاطة بكل ما ذكر نظمت الكلية ملتقيات دولية للسنوات الماضية وهي في هذه السنة الجامعية، استقبلت ثلثة من العلماء والباحثين لإبداء الرأي في شؤون القضايا التي تشغل فكر الأمة وتؤرق أبناءها. وكذا التحديات المصرية التي تمدد هويتها حاضراً، ومستقبلاً، من خلال الملتقى الدولي الموسوم بـ: (العلم والدين وتحديات القرن الواحد والعشرين)

وتم في هذا العام كذلك إقامة ملتقين وطنيين، الأول بعنوان (المراة في الواقع الإسلامي المعاصر)، والثاني: (الهوية الثقافية وتحديات العولمة)، حيث شارك في إثراء ذلك نخبة من الأساتذة والباحثين والمفكرين.

وقد حاولت المجلة إدراج بعض من الأبحاث المقدمة في عددها العاشر -هذا- قصد المنفعة على أن يتم نشر الباقي في أعداد لاحقة مستقبلاً إن شاء الله تعالى. وإذ تشكر مجلة الإحياء كل من ساهم في إنجاح مسارها العلمي فإنها تتوجه إلى أصحاب المهتم من الأساتذة والباحثين والمفكرين بمراسلة رئيس تحرير المجلة بأبحاثهم لنشرها في أعدادها اللاحقة.

كما تغتنم المجلة الفرصة لتتقدم بتهانيتها الخالصة للأسرة الجامعية على المستوى الوطني عموماً، وجامعة الحاج لخضر باتنة خصوصاً بنهاية السنة الجامعية متمنية لها نجاحاً أوفر ومستقبلاً زاهراً.

والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

رئيس التحرير

أ.د. سعيد فكرة

أزمة الحريات السياسية في العالم العربي

أ.د/ سعيد فكرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

بعد تحديد مظاهر الأزمة للحرية السياسية في العالم العربي وأسبابها من أهم الأبحاث المعاصرة التي تتواجه إليها هم الباحثين ذلك أن قيم الحرية لا تقاس ولا يمكن التناقص عنها لأن ذلك يعد العامل الأساسي في الخدم.

لقد تقرر في ذهن أن الحرية السياسية منقولة بنص الشرع والعقل على السواء فلا الشرع ينقضها ولا العقل يحرقها بل كل منهما يشتمها وبموجبها ما في ذلك من مقصد إقامة الدين والدنيا معا.

إن الله تعالى خص بعض الآيات القرآنية بالحديث عن الحريات السياسية عموماً، بل أن نص الحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" فيه دلالة واضحة عن أهمية الحرية السياسية في الإدلاء والمشاركة في بناء الصرح العام للنظام السائد والحاكم. لقد مورست الحرية السياسية في صدر الإسلام بطريقة متتالية وواقعية ولنا في تاريخنا العريق ما يثبت ذلك نظرياً وتطبيقاً.

بيد أن البحث في آفاق وأزمة الحرية السياسية في العالم العربي والإسلامي يقتضي الدقة والتريث في الحكم، إلى جانب مرونة التعامل مع المصطلحات الواردة في هذا المجال، خاصة في عصر تراحم المفاهيم والطروحات.

إننا نؤمن بضرورة حركة النوع الاجتهادي في الأمة وفي جميع الميادين دون إفراط ولا تفريط. ذلك أن معالجة القضايا الكبرى في إطار تنوع اجتهادي فردي أو جماعي وهو ما تؤكد وتدعو إليه. لأنه يتيح للمسألة أن تتخذ موقعها في دائرة التطبيق في أكثر من احتمال. حيث تتسع دائرة الاختيار لتحقيق المقصد الأساس منها اجتهادا وتطبيقاً.

إن الواقعية تؤكد ضرورة فسخ المجال للاجتهادات المتوعدة حتى تملك الحرية عموماً مكانتها في الساحة السياسية والفكرية وفي ضوء ذلك تأخذ الحرية مكانتها وتعد

عامل بناء حضاري أصيل لا مصدر ضعيف واهتزاز وفوضى شريطة أن تأخذ مسلكها وأن تتحرك وفق الحدود المرسومة لها في دائرة الفكر بعيدة عن الذات والنوازع المعقدة التي تتخذ من الخلاف أساسا للفوضى والانشقاق. ولإثارة المشاكل داخل الهرم الواحد. إن هناك فروقا شاسعا بين إبداع الرأي الفقهني والسياسي لإغناء التجربة الفكرية في دائرة الحرية السياسية، وبين إبداء الرأي لإثارة الضوضاء على الساحة السياسية. وإن عدم فهم المسألة على الطرح الذي طرحناه يولد أزمة سياسية حادة يصعب معالجتها ولعل هذه الورقة محاولة جلادة للإجابة عن أسئلة جوهرية للموضوع.

- ما حقيقة الحرية السياسية ؟
- وهل هناك تلازم بين الحرية الفردية والحرية السياسية ؟
- وهل إطلاق مصطلح الحرية يؤخذ على إطلاقه أوله قيود ؟
- وما هو المذهب المتوازن الذي تتحقق في ظلّه الحرية السياسية وهل أن الحرية ثابتة بمعناها أو إنما تتغير تبعا لتغير الزمان والمكان ؟
- وما هي ملامح الأزمة وأسباب أزمة الحرية السياسية وما هي حقيقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؟
- وما هي مظاهر الأزمة للحرية السياسية في الأنظمة القائمة في الدول العربية ؟
- ما هي حقيقة الإشكالية بين السلطة والحرية ؟
- إلى غير ذلك من بعض الإشكالات القائمة في الأنظمة الحاكمة في العالم العربي .
- هذه بعض الأسئلة التي تشكل معالم البحث، والتي من خلالها نأمل أن نجيب عن بعضها في إطاره العام. لذا جاءت خطة البحث على النسق الآتية:

البحث الأول : التاصيل .

البحث الثاني: مظاهر الأزمة وأسبابها .

البحث الثالث: أسباب الأزمة .

البحث الرابع: رأينا في الموضوع .

المبحث الأول: التأسيس .

المطلب الأول: التعريف بالحرية السياسية .

أولاً: تعريف الحرية

ارتباط الحرية بحياة الإنسان أعطى لها حقيقة واقعية ومكانة راقية لذلك أولت الدساتير عموماً والمواثيق والإعلانات العالمية لها أهمية عالية، وكل هذا من أهم الأسباب التي جعلت الحرية عموماً بإطلاقها وأنواعها متلازمة من حيث الارتباط، ذلك أن حرية الفرد تملئ ابتداءً التمتع بجميع الحقوق بما في ذلك النشاط السياسي، ومن هنا تولدت الحرية السياسية و التي لا يمكن في الواقع الفصل بينها وبين حرية الفرد الخاصة وحرية السياسة فكلاهما غاية ووسيلة، لإليات حقائق واقعية في حياة الإنسان .

إن الممارسة الحقيقية لحرية الإنسان في الواقع كتلة متكاملة لا يمكن تجزئتها.

غير أن إطلاق مثل هذا المصطلح في واقعنا يحتاج إلى تحديد وضبط حتى تتلاشى بعض التناقضات التي تحدث بين الحين والحين .

فما هي الحرية وما هي حقيقتها ؟

معنى الحرية: وتحديد معنى الحرية يجب أن لا يكون بمعزل عن جملة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية متوازنة متوازنة حتى يتحدد المعنى الحقيقي للحرية، وبناء على ذلك نعرف الحرية بأنها: قدرة الإنسان على الاختيار في إطار مذهبي متوازن قادر على ضبط الحركة بلا إفراط ولا تفريط بمعنى آخر: هي قدرة الإنسان على التعامل الداخلي والخارجي وفق حركة متناسقة لا تتجاوز فيها ولا تقصر .

أو هي حرية التصرف على خيرة من الأمر في نطاق تحقيق المصالح ودفع المضار وفي دائرة الوسطية والحرية بهذا المعنى : "لا تتصور إطلاقاً من القيود ولا تحكما في الناس ولا اعتداداً على العباد، بل لا تتصور الحرية إلا مقيدة غير مطلقة، وأنه لا شيء في هذا الوجود يكون مطلقاً من أي قيد"¹.

وعلى هذا يعتبر الفرد في التشريع الإسلامي: كائناً حياً حراً مستقلاً مسؤولاً. ولكن هذا الاستقلال ليس تاماً بل مرتبط بالاجتماع ارتباط تعاون على البر والصالح الإنساني العام ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ "سورة المائدة" الآية 02، فهنا ارتباط له جانبان :

الجانب الإيجابي: التعاون على البر.

الجانب السلبي: دفع الفساد و الإضرار.

وهذه من القواعد التي أرساها القرآن الكريم و التي تمتنضها بيض مبدأ التكافل

الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ...

وعلى ضوءها ترقى قيمة الحرية عموما إلى مستوى التكاليف الشرعية المقررة من نصوص القرآن والسنة وحسبنا في ذلك ما جاء في حجة الرداع قوله عليه الصلاة و السلام: "يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أياكم واحد كذلك لأدم و آدم من نواب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي فضل على عجمي ولا لعجمي على عربي. ولا لأحمر على أبيض. ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى ..."

كما تعتبر الحرية بمفهومها الاجتماعي والإنساني والسياسي من أعظم مقاصد التشريع ومن ذلك حرية الرأي التي تعتبر من المقاصد الحاجية وهي أصل مقطوع به في الشرع لا يجوز إلغاؤه أو مصادرته. ومن هنا يمكن تحديد نوع الحريات وتقسيمها إلى قسمين :

القسم الأول: الحريات العامة المتعلقة بالمصالح المادية : كحرية التجارة و الصناعة

والتملك ...

القسم الثاني: الحريات العامة المتعلقة بالمصالح المعنوية: كحرية العقيدة و العبادة

والتفكير و إبداء الرأي و الشورى و البحث العلمي.

ومن هذه الأقسام حرية الرأي القائمة على الاجتهاد بالرأي و يدخل في ذلك

الحرية السياسية بمفهومها الشامل التي تعتبر من الواجبات الكفائية .

ومن خلال ما سبق يتضح ما يلي :

1 — التلازم بين مقاصد الحرية الفردية و الحرية السياسية ذلك أن تحرك الفرد

سياسيا يجب أن يقيد بقيود تحقيق المصالح و دفع المقاسد .

2 — عدم إطلاق مصطلح الحرية كالحيل على الغارب بل يجب أن تقيده في ظل

مذهب متوازن سياسيا واقتصاديا واجتماعيا .

3 — ثبوت مصطلح الحرية في المذهب الواحد لأنه يفترض فيها: الغائية والمثالية والواقعية. أما إذا فحورت في غير مذهب واحد فإنها تكون متذبذبة مضطربة. الأمر الذي يفرض ابتداء تحديدها بمصطلح مطرد .

المطلب الثاني: الحرية الفردية و الحرية السياسية .

تمكنا في هذا المسار تحديد أوجه الاختلاف والارتباط في النقاط التالية :

أولاً: أوجه الاختلاف :

- 1 — الحرية السياسية لا تعد حرية بالمعنى الفني الدقيق فهي لا تتجاوز أن تكون حق المواطن في المساهمة ببناء الدولة. بخلاف الحرية الفردية التي تكون لصيقة بالشخص في النشاط الخاص و العام .
- 2 — الحرية السياسية هدفها الحماية. يدخل في ذلك حماية الحرية الفردية. أما الحرية الفردية فهي غائية أي أن غايتها في ذاتها .
- 3 — الحرية السياسية حاصلة بالمواطنين أصالة. أما الحرية الفردية فهي حق لكل مواطن ولو أجنبياً .
- 4 — الحرية السياسية تستوجب شروطاً معينة للتمتع بها بينما الحرية الفردية لا تتطلب شروطاً خاصة للتمتع بها .

ثانياً: أوجه الارتباط

- 1 — أن كلا منهما كان عامل دفع لتطور الفكر السياسي على مر العصور .
 - 2 — أن كلا منهما سيان في الحركة الاجتماعية فالحرية السياسية تعني سلطة التقرير و الحرية الفردية تعني حرية التقرير .
 - 3 — أن الحركة الاجتماعية تقتضي وجه التلازم بينهما، ففي حين نجد الحرية الفردية حركتها، تحفظ للشخصية الإنسانية كرامتها، فإن الحرية السياسية تحفظ الحرية الفردية .
- وَمَا سَقَى بِنَتْضَحْ أَنْ مَعْنَى الْخُرْيَةِ السِّيَاسِيَّةِ يَدُورُ فِي إِطَارِ التَّلَازِمِ الثَّنَائِيِّ وَعَدَمِ الْإِطْلَاقِ فِي الْمَعْنَى .

فالحرية السياسية هي: المكنة العامة التي قررها الشارع تمكسها من التصرف السياسي على حيرة من الأمر. تحقيقاً للمصالح ودفعاً للمضار. في إطار النظام والانظام وبدون إفراط ولا تقربط.

يتضح من ذلك أن الحرية السياسية هي المشاركة في البناء بثقيده الإيجابي والسلبي. ولعل ما يمكننا أن نتمثل له في هذا المجال هو مبدأ الشورى الذي يعد من أهم مظاهر حرية الرأي خاصة في المجال السياسي. ولما كان معنى السياسة هو: تعهد الأمر بما يصلحه، فإن الحرية السياسية هي التصرف على حيرة من الأمر مما يصلحه. والتصرف بهذه الكيفية أمر فيه ضرورة شرعية حتى تقام الدنيا على أساسها ويتحقق الاستخلاف الحضاري المنشود.

كما يتضح أيضاً أن الحرية السياسية مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم ينشأ عنها علاقة التكافل والنصح السياسي. وترتب عليها مبدأ المسؤولية المتبادلة.

وفي ضوء هذا تعدم الأزمة السياسية ويتحقق العدل وتظهر أماراته.

المطلب الثالث: تحديد معنى الحرية السياسية.

لا يمكننا تحديد معنى الحرية السياسية إلا من خلال النظر إلى الخلفية الفكرية للحركة السياسية، فهي بذلك يختلف معناها في المذهبية الوضعية عن معناها في المذهبية الإسلامية وحسبي هاهنا أن أحدد الإطار العام لها في المذهبية الوضعية والإسلامية لضيق المقام.

أ. الحرية السياسية في المذهبية الوضعية

كثيراً ما يحدث التداخل بين الحرية السياسية والديمقراطية democracy كمصطلح مترادف ذلك أن الديمقراطية بمفهومها الشامل تعني التسع العام للأفراد والمجتمعات في الحكم والاختيار.

ومحمل القول: إن الحرية السياسية تتمثل في مساهمة الأفراد في بناء الحكم والإدارة وتحقيق العدالة الاجتماعية. فمساهمتهم في الحكم تتمثل في حق التصويت، وحق الترشيح، ومساهماتهم في الإدارة تتمثل في توكي الوظائف العامة، ومساهماتهم في العدالة تتمثل في اشتراكهم في عضوية هيئة المخلقين أو جلوسهم كقضاة في محاكم عندما تأخذ الدولة بنظام القضاء الشعبي، والديمقراطية على حد التعريف المشهور هي: حكم الشعب

فالحرية السياسية هي: المكنة العامة التي قررها الشارع تمكسها من التصرف السياسي على حيرة من الأمر. تحقيقاً للمصالح ودفعاً للمضار. في إطار النظام والانظام وبدون إفراط ولا تقريط.

يتضح من ذلك أن الحرية السياسية هي المشاركة في البناء بشقيه الإيجابي والسلبي. ولعل ما يمكننا أن نمثل له في هذا المجال هو مبدأ الثبوت الذي يعد من أهم مظاهر حرية الرأي خاصة في المجال السياسي. ولما كان معنى السياسة هو: تعهد الأمر بما يصلحه، فإن الحرية السياسية هي التصرف على حيرة من الأمر مما يصلحه، والتصرف بهذه الكيفية أمر فيه ضرورة شرعية حتى تقام الدنيا على أساسها ويتحقق الاستخلاف الحضاري المنشود.

كما يتضح أيضاً أن الحرية السياسية مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم ينشأ عنها علاقة التكافل والنصح السياسي. ويترب عليها مبدأ المسؤولية المتبادلة.

وفي ضوء هذا تعدم الأزمة السياسية ويتحقق العدل وتظهر أماراته.

المطلب الثالث: تحديد معنى الحرية السياسية.

لا يمكننا تحديد معنى الحرية السياسية إلا من خلال النظر إلى الخلفية الفكرية للحركة السياسية، فهي بذلك يختلف معناها في المذهبية الوضعية عن معناها في المذهبية الإسلامية وحسي هاهنا أن أحدد الإطار العام لها في المذهبية الوضعية والإسلامية لضيق المقام.

أ. الحرية السياسية في المذهبية الوضعية

كثيراً ما يحدث التداخل بين الحرية السياسية و الديمقراطية democracy كمصطلح مترادف ذلك أن الديمقراطية بمفهومها الشامل تعني التصنع العام للأفراد والمجتمعات في الحكم والاختيار.

ومحمل القول: إن الحرية السياسية تتمثل في مساهمة الأفراد في بناء الحكم والإدارة وتحقيق العدالة الاجتماعية. فمساهمتهم في الحكم تتمثل في حق التصويت، وحق الترشيح، ومساهماتهم في الإدارة تتمثل في توالي الوظائف العامة، ومساهماتهم في العدالة تتمثل في اشتراكهم في عضوية هيئة المخلقين أو جلوسهم كقضاة في المحاكم عندما تأخذ الدولة بنظام القضاء الشعبي، والديمقراطية على حد التعريف المشهور هي: حكم الشعب

بالتعب وللشعب. ويتضح من هذا أن الحرية السياسية إذا أطلقت أريد لها الديمقراطية وكذا العكس.

ب. الحرية السياسية في الإسلام.

إن مصطلح الشورى هو المصطلح المقابل للديمقراطية تجاوزاً أو الحرية السياسية. إن الشورى خصصة من خصائص الأمة. وهي مبدأ عام مقرر في القرآن الكريم. يوضحه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ الشورى آية 36 — 38 وهي إلى جانب هذا واجبة بدليل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ سورة آل عمران، الآية 159.

ويؤكد وجود الشورى السياسية قوله ﷺ: "من باع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعه له ولا الذي يبيعه".

وأن حقيقة الشورى هي: استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة والخاصة المتعلقة بها.

ويتضح من هذا التعريف أن الشورى تعني حق الأمة في إدارة شؤونها بنفسها في ظل الحرية العامة لكل فرد من أفرادها. ويدرج بعد هذا القول بأن معنى الحرية السياسية لا يخرج عن دائرة العمل التطبيقي لمصطلح الشورى في إطاره النظري والتطبيقي.

ومن ثم يمكننا القول بأن الحرية السياسية هي المكنة العامة المقررة شرعاً للأفراد على السواء تمكيناً لهم من التصرف على حرة من أمرهم بلا إفراط ولا تفريط وفي المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي. وبهذا يمكننا أن نطلق على الحرية السياسية مصطلح الشورى بمفهومه الشامل، حتى تصير بعد ذلك من الأركان الشرعية.

المطلب الرابع: التأسيس الشرعي للحرية السياسية.

إن الخلفية الفكرية للحرية السياسية تستمد أصلاتها من التصور الذي قدره الإسلام للكون والحياة والإنسان في صورة ترابط وتداخل لا يمكن الفصل بينها بأي سبب. وهذه الحقيقة يمكن إدراكها من خلال إشكالية السلطة السياسية والحرية وكيف عالجها الإسلام في إطار الاعتدال والوسطية.

أزمة الحريات السياسية في العالم العربي 21

فالسُلطة في المنظور الإسلامي فريضة شرعية وضرورة بشرية، لكنها ليست هي غاية الوجود الإنساني، بل هي وسيلة لتولي تنفيذ أوامر الشرع. وبهذا يعد الحاكم هو النائب لا غير والسيادة أساساً للشرع.

أما الحرية فهي تستمد أصالتها من التوحيد. وعن هذا المنطلق يؤمن الفرد والجماعة. ذلك أن الفرد كائن كرمه الله ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ الإسراء الآية 70 وهذا التكريم محقق:

أ - التكريم السياسي بما في ذلك الحرية.

ب - التكريم الاجتماعي بما في ذلك العدالة والتكافل الاجتماعي.

وينتج عن هذا التكريم الحاجز الذاتي للاستبداد من جهة الحاكم والمحكوم. وبهذا تتحول إشكالية تحديد نوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي ينتج عنها تحديد نوع الحكومة في شكلها الدستوري والاستبدادي. فتحديد هذه العلاقة هو الذي يمكن التوفيق بين هيمنة الحاكم وحرية المحكوم.

بيد أنه لا بد من العمل على تحقيق الوسائل المادية والمعنوية لتحقيق المشروع السياسي الدستوري. وإلى جانب هذا العمل على تحصر الأسباب التي تؤدي إلى الانفصال والتمزق والأزمة وذلك بتحقيق أهم مظاهر الأزمة السياسية والعمل على معالجتها في إطار لا إقراط فيه ولا تفريط.

المبحث الثاني: مظاهر الأزمة وأسبابها

الواقع أن رصد مظاهر أزمة الحرية السياسية وإبراز أسبابها عمل يقتضي استقراء الأنظمة الحاكمة في الدول العربية عموماً والتسبع للنظم السياسية العربية مجدها لا تخرج عن شكلين:

أ - شكل يعتمد الديمقراطية المقيدة.

ب - شكل يعتمد الوحدانية السياسية.

وترتب على هذا عدم التماثل في ضبط مظاهر الأزمة وأسبابها في العالم العربي عموماً. الأمر الذي يفرض علينا حصر المظاهر في كل نظام.

المطلب الأول : مظاهر أزمة الحرية السياسية في نظام الديمقراطية

ولعل النموذج لهذا النظام الذي يمكن ذكره هاهنا هو دولة مصر العربية التي تسي فكرة الديمقراطية. لكنها ديمقراطية مفيدة. فالمشرع في هذا النظام أعطى للفعاليات السياسية حملة من الحريات السياسية لكنه قيدها بقيود تقلل من النشاط السياسي لها. ويمكننا في هذا المقام حصر هذه القيود على بعض الأنشطة السياسية وتفصيلا هذا الإجمال يمكننا حصر هذه المظاهر في النقاط التالية :

النقطة الأولى : القيود الواردة على تكوين الأحزاب ونشاطها:

فالمشرع في النظام الديمقراطي نص على جواز تعدد الأحزاب في إطار تحقيق الحرية السياسية و تنشيط الفعاليات السياسية لالترايد النشاط السياسي. غير أن المشرع لبعض نصوص الدستور في هذا النظام يلمس حملة قيود على حرية تحرك الأحزاب السياسية. الأمر الذي يجعل حركة الأحزاب في تنشيط العمل السياسي مقيدة بقوانين لا يصح الخروج عنها والأ بعد هذا عاسا بالدستور ولعل أهم ما يمكن ذكره كبمثال لهذه القيود

1 — عدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مباشرة نشاطه أو اختيار قياداته أو أعضائه على أساس يتعارض مع أحكام القانون .

2 — عدم قيام الحزب في مبادئه على ما يمس الجبهة الداخلية و السلام الاجتماعي .

3 — عدم قيام الحزب على أساس طبقي أو فئوي أو جغرافي أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة .

4 — عدم تعارض مبادئ الحزب مع كل من :

أ — مبادئ الثورات القائمة في الدولة .

ب — الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام القائم .

5 — الحرمان من ممارسة الحرية السياسية لبعض الفئات الاجتماعية التي لها سوابق عدليه مع الحزب الحاكم إبان ثورة التحرير أو حكمه عليه بجرائم الإخلال ببعض الحريات الشخصية .

النقطة الثانية: القيود الواردة على التصريح بقيام الأحزاب

6 - ولعل أخطر قيد يتمثل في اللجنة المختصة بقول الملف ورفضه. فاللجنة الحاكمة على صحة الملف وعدم صحته غير حيادية. بل هي تابعة ومقيدة بقرارات سياسية لا يصح لها الخروج عنها. وفي لغتها الأمر الذي يفرض ابتداء الدزبان في طريق النظام الحاكم.

كما أن لهذه اللجنة حق الإطلاع على أسرار الأحزاب وتوقيف نشاط أي حزب ووقف إصدار صحفه أو قراراته والتحكم حتى في بعض تصرفاته.

7 - إضافة إلى سابق القيود الواردة في النظام الانتخابي. فقد نص المشرع على وجوب تحديد النسب المئوية بنسبة 50% لبعض الفئات الاجتماعية كتمثيل العمال والفلاحين بنسبة 50% قصد عمر أي حزب حاكم في السلطة إلى المدى الذي لا يعلمه إلا الله تعالى. وفي هذا حد كبير من فاعلية الحرية السياسية للاقلية المعارضة.

8 - وتجاوز الحال إلى حرمان بعض الفئات الاجتماعية من الانتماء إلى أحزاب سياسية. وممارسة النشاط السياسي².

ومن خلال هذه القيود الواردة على تكوين الأحزاب السياسية والتقليل من نشاطها السياسي وتحريك فعاليتها، هي الأسباب الرئيسية لأزمة الحرية السياسية في النظام الديمقراطي المقيد.

ونعتقد أن مثل هذه القيود وإن كنا ها هنا لسنا بصدد تحليل كل مادة على حدة. لا تزال تغذي الأزمة وتكثر من أسائها وتكون لها آثار سلبية ضارة.

المطلب الثاني: مظاهر أزمة الحرية السياسية في نظام الحزب الواحد

يدخل في هذا النظام جل الدول العربية التي تتبنى فكرة النظرة الفوقية. وما ترتب عليها من عدم اعتراف بالتعددية الحزبية، وما يقتضيه منطق هذه التعددية من انتقال السلطة وتبادلها. وبهذا صار هو المظهر الرئيس لهذه الدول التي تتبنى فكرة نظام الحزب الواحد.

ومن الدول التي تتبنى فكرة الحزب الواحد الجزائر قبل 88 وسوريا والكويت. العراق، البحرين، العربية السعودية، قطر، عمان، المغرب، الأردن ورغم تبني البعض للنظام الواحدي إلا أنها تأخذ شكلين:

- أ — منها ما يناهض فكرة التعددية من أساسها .
 ب — منها ما لا يناهض فكرة التعددية لكنها تتزعج مما إلى تبي فكرة النظام
 الواحد أو فكرة الوراثية .

المطلب الثالث : الآثار السلبية للأزمة في النظام الواحد

بينا أن الحرية السياسية من أعظم المقاصد وأهم المبادئ السامية التي يؤدي المساس
 بها إلى أزمة حادة تأتي على الأحضر و الياس فلا تترك مسيرة الحياة في انظام مادامت ولا
 اعتماد وتواصل . واستقراء الواقع يبين بأن الأزمة تبدو واضحة المعالم و الآثار على
 مستويي : المستوى العام : ويتمثل في نقطتين رئيسيتين :

النقطة الأولى : آثار سلبية على الفكر السياسي وتمثل هذه الآثار فيما يلي :

- 1 — الإحلال العام في التمثيل الفئوي في المجال السياسي ذلك أننا نلمس أن
 المشاركين في التنظيم السياسي تختلف نسبة نشاطهم بنسبة تمتعهم بحرياتهم السياسية .
- 2 — التعبئة السياسية والعد عن المشاركة الحقيقية .
- 3 — الإحلال بمبدأ تكافؤ القمص في تولي الوظائف العامة .
- 4 — غياب التطابق بين نصوص الدستور و الواقع .

النقطة الثانية : المساس بحقوق وحرقات المواطن وتمثل الآثار السلبية في هذه النقطة بما

- يلي :
- 1 — التخويف العام و الخاص للأنتصار .
 - 2 — القمع والتشريد .
 - 3 — انتهاك حقوق وحرقات المواطن .

رأينا في الموضوع .

إن أزمة الحرية السياسية في العالم العربي على الخصوص، تحتاج إلى إمعان نظر
 لاستقصاء أسبابها ومعالجة هذه الأسباب برؤية معتدلة، وفي ضوء التوافق بين الواقع وفقهه
 وما نراه في هذه المسألة، وفيما يتعلق خصوصا ببعض الدساتير المقررة في بعض البلاد
 العربية، أن تراعي ما يلي :

- 1 — نزع القعود الواردة على الأحزاب في إطار تحقيق العدل بمطلقه .
- 2 — تكوين لجنة حيادية مختصة للنظر في شرعية اعتماد الأحزاب .

- 3 - محاولة إعادة النظر في بعض القوانين الخاصة بالقيود وتفسيرها تفسيراً يقرب من روح الدستور .
- 4 - محاولة إعادة النظر في بعض القوانين الخاصة بالمعارضة .
- 5 - استمداد أصالة تحقيق الحريات من الشريعة الإسلامية .
- 6 - التزام الأحزاب السياسية بالقنومات الأساسية للمجتمع وعدم مخالفة الأعراف السائدة في الدولة شريطة أن تكون مشروعة .
- 7 - السعي للرجوع إلى مقنومات الشخصية العربية الإسلامية .
- 8 - العودة إلى الإسلام الذي يشكل الهوية الحصرية للمجتمع والالتزام به .
- 9 - اعتماد الأحزاب على الوسائل الشرعية السليمة للوصول إلى أهدافها بحدّة النقاط وغيرها تكون القوانين المعتمدة في الدستور ذات بعد حضاري يسعى لتحقيق العدل بين الشرعية والواقعية والمتألية .

المبحث الثالث : أسباب الأزمة

إن الأزمة تلد أزمة وكلما ضاق الأمر اتسع . نعم فإن أزمة الحرية السياسية في العالم العربي استوقفتنا كثيراً لما لسناه من نتائج وآثار سلبية مؤثرة على المستوى الداخلي للوطن العربي ومؤثرة على المستوى الخارجي له الأمر الذي يجعل من كل باحث محلّص النظر في أسباب هذه الأزمة وإبداء الرأي فيها لدفعها ومعالجتها .

فكل أزمة من الأزمات لها جذورها التاريخية . ولها جذورها الواقعية والسياسية ومن هذا المنطلق يمكننا حصر هذه الأسباب في النقاط التالية :

1 - الجذور التاريخية : إنه بالاستقراء العام للواقع العربي يلنس أن أزمة الحرية السياسية لها جذورها التاريخية من قريب أو من بعيد . فقد أفرزت المرحلتان ما قبل سقوط الخلافة وما بعدها أزمات سياسية على الساحة العربية تمثلت في :

أ - التفسير الحرفي للنص وعدم تجاوزه فننتج عن ذلك :

- أ - غلق باب الاجتهاد .
- ب - تكميم الأقوال .
- ج - الطاعة العمياء للقيادة .
- د - الاختلاف و الانتقام الحاد الرامي إلى التمزيق والقضاء على الوحدة الوطنية .

2. **شرعية المعارضة وعدم شرعيتها:** حيث آثارت هذه المسألة جدلية أدت

إلى تكفير المعارضة عند البعض أو العكس. بدأ هذا منذ بداية الملك العضوض وبقيت آثاره إلى يومنا. ونتج في مورثنا السياسي نتائج سلبية منها :

أ - العداء بين الحكومة و المعارضة في إطارها العام عداء يسوده الناقص المؤدي إلى فض الوحدة على المستوى المحلي والعالمي..

ب - استبداد سياسي و الحفاظ على الحكم بأي وسيلة.

ج - استعمال بعض المصطلحات والمفاهيم والمواقف غير الواقعية أو الشرعية للحكومة ضد المعارضة أو العكس.

د - اختلال في التمثيل السياسي والتمتع بالحقوق والحريات.

3 - **شرعية تكوين الأحزاب وعدم شرعيتها:** حيث آثارت هذه المسألة

أيضا جدلية قائمة أدت إلى الحد من نشاط الأحزاب وحركاتها و التمتع بحقوقها وحرياتها كما نتج عن ذلك الخروج على الحاكم.

وصارت هذه من المسائل الشائكة في ذهن المواطن العربي. فآثر سلبا في مورثنا الحضاري السياسي. أدى به إلى إيجاد أزمة حادة تمس بالحريات السياسية في العالم العربي على الخصوص.

4 - **التخلف والتبعية والتأثر بالحضارة الغربية:** والسعي الخبيث في

الاقتراب والافتداء بها في الحياة السياسية رغم ضعف الوعي السياسي و التخلف الحاد.

5 - **عدم الالتقاء والتفاهم والافتناع بالسلطة:** الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى الانقسام.

6 - **إدراك حقيقة العلاقة بين الحاكم و المحكوم:** واعتقد أنه السبب

الرئيس في الأزمة السياسية في العالم العربي.

المبحث الرابع: رأينا في الموضوع.

بتحديدنا لمظاهر الأزمة وأسبابها ينتهي بنا الحال إلى القول بوجود تحديد معيار وعتياس يزيد في دقة بيان مظاهر الأزمة وأسبابها.

ولعل المقياس الأساسي الذي من خلاله تعدد معالم الأزمة هو الذي لا يخرج عن

دائرة النقاط التالية :

- 1 - الكتاب: فالقرآن هو الأساس الذي نستمد منه شرعية جميع النشاطات والمبادئ وهو الذي يبين حقيقة الأمور ومقاصدها دون إفراط ولا تفريط. لذلك يجب العودة ابتداء عند وضع القوانين إلى نصوص الكتاب وقواعده الإسلام ومقاصده وكتباته ومبادئه العامة. حتى نتفادى أهم مظاهر الأزمة والتناقضات الرامية إلى الخوض في واقعنا العربي والعالمي.
- 2 - السنة: باعتبارها الشارحة والمبينة لمقاصد القرآن ومبادئه العامة، وباعتبارها البيان الشافي لنصوص القرآن التي يجب أن تعتمد في بناء الحضارة ورفقيها.
- 3 - الخلافة الراشدة: باعتبارها الجانب التطبيقي للإسلام في السياسة والحكم وهي المقياس الذي يجب أن نعين به حل أعمالنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. والسبب في ذلك اعتقادنا أن الفترة الراشدة التي زكاهها النبي ﷺ³.
- 4 - الخلافة العادلة التي تحكم بالعدل وتعمل على تحقيق المصالح الشرعية بين الرعية.
- 5 - العمل على إرساء مفاهيم ذات بعد حضاري عالمي يحقق العدل ويرفع الأزمة.
- 6 - تحديد بعض المفاهيم ونشرها بدقة وأمانة دون إفراط ولا تفريط مثل :
- كونه التعدد فرص كفاية.
- المعارضة لها شرعيتها وواقعها.
- 7 - العمل على نشر الوعي السياسي بين الحاكم والمحكوم، فيعمل الحاكم بكل وسعه في تحقيق الحريات والحقوق، ويعمل المحكوم على مساعدة الحاكم في إرساء قواعد العدل.
- 8 - تحديد مجال الحقوق والحريات العامة والخاصة وفي ظل هذه النقاط يمكن للدول العربية خصوصاً أن تتلاشى مظاهر الأزمة وأسبابها.
وفي الأخير أحمد الله على أن يسر لنا هذا ووفقنا لما فيه خير الدنيا وصلاحها.
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم وكتب السنة
- الحرية السياسية. د/ أحمد شوقي الفنجري - دار العلم. الكويت الطبعة الأولى -1973.
- الحرية السياسية في الإسلام - نفسه.
- دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية - د/ إسماعيل البدري - الطبعة الأولى -81.
- الحرية في الإسلام . جميل صيننة - طبعة 1982
- نسبة الحريات العامة - د/ سعاد الشرفاوي - دار النهضة العربية 1979.
- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . د/ سعد الدين ابراهيم - طبعة الأولى 1984.
- قضاء المحكمة الإدارية العليا في الحريات العامة د/ سعد طماد .
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة أ.د/ سليمان الطماوي .
- السلطات الثلاث والدساتير العربية المعاصرة أ.د/ الطماوي
- السلطة والحرية في النظام الإسلامي د/ صبحي عبده سعيد .
- تطور الفكر السياسي أ.د/ سعيد فكرة .
- السياسة الشرعية مصدر تشريعي أ.د/ عصمت سيف الدولة
- الاستبداد الديمقراطي د/ عصمت سيف الدولة
- الأحزاب ومشكلة الديمقراطية د/ علاء الدين هلال .
- الإسلام والأحزاب السياسية. أ/ فاروق عبد السلام .
- الثورى في الإسلام د/ أحمد عبد الفتاح إسلام
- الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام د/ عبد الكريم حسن العيلي .
- بحوث ومفالات محكمة
- مجالات في العلوم السياسية والاجتماعية والإسلام .

الهوامش:

¹ الحرية السياسية د/ أحمد شوقي الفنجري

² نظر القوانين المعمول بها

³ نظر بحثنا حول أزمة الخلافة في العصر الحديث - بحث منشور في مجلة الإحياء العدد السابع 2003

منهم القرآن الكريم في توجبه الأمة إلى التوبة

د. محب الدين بن عبد السبحان واعظ

الأستاذ المشارك بقسم الكتاب والسنة

جامعة أم القرى

الحمد لله فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، خالق الإنس والجان، مالك يوم الدين، قابل التوب شديد العقاب. ذي الطول، لا إله هو، إليه المصير.

والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله وخليله وصفيه من خلقه محمد بن عبد الله الذي كان دائم الاتصال برب العالمين منيا إليه وتانيا، وقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وهو القائل أفلا أكون عبدا شكورا، صلى الله تعالى عليه صلاة دائمة متصلة إلى يوم البعث والنشور، وعلى آله وأهل بيته وذريته الطيبين الطاهرين، وصحابته المخلصين لهذا الدين القويم، وورثته من أهل العلم بشرعه المبين، ومن سار على نهجهم واقفى إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الله تعالى خلق البشر وجعله خليفة في الأرض وكرمه وفضله على كثير من خلق تفضيلا، وأسكن أبا البشر وزوجه جنة الخلد تفضلا منه وإحسانا، فما طال مقامهما إلا كان الشيطان وراءهما يوسوسنهما، ودلاهما بغرور، حتى ظلما أنفسهما، فأتابا إليه وتاب الله عليهما (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه أنه هو التواب الرحيم)¹.

ولقد صف الله سبحانه وتعالى نفسه بصفات العلياء، وهو أعلم به، وأنه قابل توبة العباد ويفغر ذنوبهم، فقال - جل وعلا - ﴿وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾²

وقد اقترنت صفة التوبة مع صفة الرحمة في كثير من آيات القرآن الكريم، إلا في آية النور فقد اقترنت فيها صفة التوبة مع صفة الحكمة³، وأفردت صفة التوبة في سورة النصر فقط فقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾⁴

وقد قرّن الله تعالى صفة التوبة مع الرحمة في توجيه المؤمنين لطلب المغفرة من الله تعالى بعد ظلمهم أنفسهم ومحبتهم لرسول الله ﷺ واستغفار الرسول لهم فقال: ﴿لوجدوا الله توابا رحيمًا﴾⁷

وعندما وجه - البارئ جل شأنه - الوصايا النافعة لضمان اجتماع من الأفعال وحمايته من الانحلال، وقد نهاهم عن السخوية والدمز والنبز والظن والتجسس والعيبة، ثم أمرهم بالتقوى فوصف نفسه فقال: ﴿إن الله تواب رحيم﴾⁸

وموسى الكليم - صلوات ربي وسلامه عليه - حينما وجه قومه إلى التوبة بعد أن اتخذوا العجل وظلموا أنفسهم، ووصف ربه بأنه هو التواب الرحيم⁹.

وكذا إبراهيم الخليل - صلوات ربي وسلامه عليه - حينما دعا ربه بأن يتوب عليه، وصفه كذلك بهاتين الصفتين فقال: ﴿إنك أنت التواب الرحيم﴾¹⁰.

هكذا وردت صفة التوبة بالفرد مرة، وكثيرا مقترنة بصفات أخرى مثل الرحيم والحكيم - سبحانه وتعالى -.

فكرة البحث:

لقد أتى الله تعالى على الابن البار الصالح، الذي بلغ الأربعين من العمر، والذي ﴿قال رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾¹¹.

فهذا الابن يطلب من الله تعالى الإهام لشكر نعمته التي أنعم بها عليه وعلى والديه، ويوفقه للعمل الصالح الذي يرضيه، ويجعل ذريته من الصالحين، ثم يلتجأ إليه تانيا من جميع الذنوب بقوله: ﴿إني تبنت إليك وافي من المسلمين﴾ فمن كان كذلك فهو من الأبناء البررة، الذين قال عنهم البارئ جل شأنه (أولئك الذين ننقل عنهم أحسن ما عملوا ونتاجوا عن سيناتهم في أصحاب الجنة وعد الصدق الذي كانوا يوعدون)¹² فقول هذا الابن البار - كما جاء في الآية الكريمة السابقة - يتضمن طلبا وتوجها؛ طلبا من الله تعالى يشتمل على طلب الإهام للشكر، والتوفيق للعمل الصالح، وإصلاح الذرية، وتوجها منه إليه تعالى بالتوبة والإسلام له.

وقد كنت أردد هذه الآية مرارا بين الحين والآخر، أعمل الفكر فيها يامعان، أملا في الشمول مع من يتقبل منهم الله التواب الرحيم، التوبة والعمل، وقد قيل: زكاة العلم

د. محمد الدين واعظ **منهج القرآن الكريم في توجيه الأمة إلى التوبة 31**

العمل؛ فلا بد من التوبة ومن الامتنال والعمل، ثم بدا لي أن أقف على منهج القرآن الكريم والخطوات المدعوة فيه، لعل الله تعالى أن يوفقني وأمثالي من المقصرين للتوبة، لأن الإنسان كثير الوقوع في الخطأ، وفي الحديث "كل ابن آدم خطاء، فخير الخطائين التوابون"¹¹.

قال الأمير الصنعائي: والحديث ذال على أنه لا يخلو من الخطيئة إنسان، لما جيل عليه هذا النوع من الضعف، وعدم الانقياد لمولاه. في فعل ما إليه دعاه، وترك ما عنه نهاه، ولكنه تعالى بلفظه فتح باب التوبة لعباده، وأحبر أن خير الخطائين التوابون المكثرون للتوبة على قدر كثرة الخطأ¹².

وقال الرسول ﷺ: "والذي نفسي بيده، لو لم تذبوا لذهب الله بكم، وجاء بقوم يذبون، فيستغفرون الله، فيغفر لهم"¹³.

حدود البحث وخطوات منهجه:

هذا البحث يتضمن بيان الخطوات المستخلصة من القرآن الكريم في عرض التوبة، للمؤمنين حتى يهتدوا إليها، وركزت في الدراسة على من وردت توبتهم بلفظ صريح، دون من يفهم توبتهم من سياق الآية أو ساقها، لأن العرض من البحث هو بيان منهج القرآن في توجيه الأمة إلى التوبة.

وسرت في البحث حسب الخطوات التالية:

جمعت الآيات التي تحدثت عن التوبة والتائبين وعاقبتهم ونحو ذلك.

صنفتها حسبما تدل عليه الآيات من معنى وتوجيه وفائدة.

اخترت الآيات التي تنبئ عن منهج وطريق وخطوات.

رجعت إلى كتب التفسير المعتمدة بالمتأثر والدراية.

ذكرت ما تدل عليه الآيات من معنى وبيان وتوضيح.

رتبت الخطوات التي تدل المنهج حسب اجتهادي الشخصي كما تراه في ثنايا البحث.

الهدف من البحث:

بيان هداية القرآن الكريم، وأنه يتضمن ما يصلح الأمة في العاجل والآجل.

بيان منهج القرآن الكريم في عرض التوبة، من حيث الأمر والحث، والثناء والعاقبة،

والذين لا تقبل توبتهم.

عرض هذا المنهج بأسلوب مبسط وواضح.

تذكير المختص وتيسيره للرجوع إلى الله تعالى عن الذنوب بالتوبة النصوح.

هذا وقد كانت فقرات البحث كالتالي:

المقدمة / معنى التوبة لغة وشرعا / معاني توبة الله على عباده / توبة العباد إلى الله تعالى / أمر الله تعالى عباده بالتوبة / ألحقت على التوبة / ثناء الله تعالى على التائبين / دعاء حملة العرش ومن حوله للتائبين / دعوة الأنبياء أقوامهم إلى التوبة / وقت التوبة / قبول الله تعالى توبة عباده / ثمرات التوبة / عاقبة الذين لم يتوبوا / الذين لا تقبل توبتهم، ثم الخاتمة، والفهارس .

هذا وأسأل الله السواب الرحيم دوام التوفيق للرجوع إليه متبيا تابيا، إنه سمع مجيب، والشكر له أولا وآخرا ظاهرا وباطنا، وأسأله التوفيق للعمل الصالح المرضي، وصلاح الأهل والأولاد والذرية، ويعفّر لي ولوالدي والمسلمين أجمع، وصلى الله على سينا محمد وآله وصحبه وسلم .

معنى التوبة

التوبة في اللغة: كلمة أصلها مكونة من التاء والواو والياء، وهي تدل على الرجوع¹⁴، والتوبة في الشرع: الرجوع من الذنب، وتاب إلى الله يتوب توبا وتوبة ومتابا: أناب، ورجع عن المعصية إلى الطاعة، ورجل تواب: تاب إلى الله، والله تواب: يتوب على عبده. قال أبو منصور: أصل تاب إلى الله ورجع وأناب، وتاب الله عليه: أي عاد عليه بالمغفرة¹⁵.

قال الراغب الأصفهاني: والتوبة في الشرع: ترك الذنب لقيحه، والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالإعادة، فمضى اجتمعت هذه الأربع فقد كمل شرائط التوبة¹⁶.

وقال الطبري: التوبة لا تكون توبة إلا ممن ندم على ما سلف منه، وعزم فيه على ترك المعاودة، وهو يعقل الندم، ويختار ترك المعاودة¹⁷.

معاني توبة الله على عباده

سحان الكريم التواب. الرحمن الرحيم بعباده. العليم الخبير بأفعاظه وأقراهم. لا تخفى عليه خافية. يعلم حائنه الأعين وما تخفي الصدور. فسحان الذي كلف العباد بالعبادة. بل تحمل الإنسان الأمانة فإنه كان ظلوما جهولا¹⁹ لكن رزقهم التوبة من الخطايا والإمانة إلى الله وإلى طاعته مما يكره من معصيته. وقل منهم توبتهم.

فتوبة الله على عبده: لها معيان

الأول: أن يزرقيهم الله تعالى التوبة إليه. ويجعلهم من أهل الإياب إلى طاعته والإمانة إلى مرضاته. ويهدبهم إليه بلطف منه لهم لينبوا ويرجعوا عما هم عليه من معاصي وخلاف أمر الله عز وجل. وقد قال ابن منظور: وتاب الله عليه: ورفقه لها²¹. فهناك الكثير من الآيات التي تدل على ذلك.

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيبَ وَيُخَفِّفَ عَنْكُمُ رِيبَ قَلْبِكُمْ وَمِن قَبْلِكُمْ وَمِن قَبْلِكُمْ وَمِن قَبْلِكُمْ وَأَلَّهَ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾²⁰ قال السني: (وتوبت عليكم) أي يوفقكم للتوبة عما كنتم عليه من الخلاف²¹

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعَسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾²² يقول الطبري: لقد رزق الله الإجابة إلى أمره وطاعته نبيه محمدا ﷺ. والمهاجرين ديارهم وعشيرتهم إلى دار الإسلام. وأنصار رسوله في الله. الذين اتبعوا رسول الله في ساعة العسرة منهم. من النفقة والظهر والزراد والماء. من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم عن الحق ويشك في دينه ويرتاب بالذي ناله من المشقة والسدة في سفره وغزوه. ثم تاب عليهم يقول: ثم رزقهم حل شأوه الإجابة والرجوع إلى الثبات على دينه وإبصار الحق الذي كان قد كاد يلبس عليهم²³

وقال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾²⁴ قال الميضاوي: (ثم تاب عليهم) بالتوفيق للتوبة، (ليتوبوا) أو أنزل قبول توبتهم ليعدوا من همة التائبين. أو رجوع عليهم بالقبول والرحمة مرة بعد أخرى ليستقيموا على توبتهم (إن الله هو التواب) لمن تاب ولو عاد في اليوم مائة مرة (الرحيم) المتفضل عليهم بالعلم²⁵

وقال تعالى: ﴿وَحَسْبُوا إِلَّا تَكُونُ فِتْنَةً فَعْمُوا وَصُمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصُمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ نَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾²⁶

أي: ثم رزقنيهم التوبة. وهديتهم بظف مني هم. حتى أتوا ورجعوا عما كانوا عليهم من معاصي وخلاف أمري. والعمل بما أكرهه منهم إلى العمل بما أحبه. والانتهاج إلى طاعتي وأمري وهيي²⁷

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾²⁸

يقول تعالى ذكره: ثم يتفضل الله بتوفيقه للتوبة والإنابة إليه من بعد عذابه الذي به عذب من هلك منهم. فلا بالسيف. ويتوب الله على من يشاء من الأحياء. يقبل به إلى طاعته والله غفور لذنوب من أتى وتاب إليه منهم ومن غيرهم منها. رحيم بهم فلا يعذبهم بعد توبتهم. ولا يؤاخذهم بما بعد إيمانهم²⁹

الثاني: قبول توبة العبد. وأن يؤوب من غضبه عليه إلى الرضا عنه. ومن العقوبة إلى العفو والصفح عنه³⁰ قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾³¹ وقد قال ابن منظور: وتاب الله عليه: عاد عليه بالمغفرة. والله تواب: يتوب على عبده³². والكثير من الآيات القرآنية التي تتحدث عن توبة الله على عباده بهذا المعنى.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فُتُوبُوا إِلَىٰ بَارِنِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ حَيَّرَ لَكُمْ حَيْثُ لَكُمْ عُنْدَ بَارِنِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾³³

وقوله: (تَابَ عَلَيْكُمْ) أي قبل توبتكم. قال ابن جرير: رجع لكم ربيكم إلى ما أحببتهم من العفو عن ذنوبكم. وعظيم ما ركبتم. والصفح عن حرمكم (إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) يعني الراجع لمن أتى إليه بطاعته إلى ما يحب من العفو عنه. العائد إليه برحمته المتحبة من عفوته³⁴

وقال تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³⁵ أي: من تاب من صدر منهم الظلم كالسرقة ونحوها. فإن الله يتوب عليه. أي: يقبل توبته. يقول الطبري: فإن الله - جل وعز - يرجعه إلى ما يحب ويرضى عما يكرهه ويسخط من معصيته. إن الله غفور رحيم. سائر على من تاب وأتاه عن معاصيه إلى

طاعته ذنوبه الملعوف عن عقوبته عليها يوم القيامة وتركه فضيحتة بما عسى رؤوس
الاشهاد. رحيم به وبعاده التائبين إليه من ذنوبهم³⁶.

معنى توبة العباد إلى الله تعالى

وتوبة العبد إلى ربه: إتابته إلى طاعته. وأوبته إلى ما يرضيه بتركه ما يسخطه من
الأمر السي كان عليها مقيماً مما يكرهه ربه³⁷. وأصل تاب: عاد إلى الله ورجع
وأتاب³⁸. ويخبرنا الله - سبحانه وتعالى - في محكم التنزيل عن الذين تابوا. وأتابوا إلى الله
تعالى من أنبيائه وعواده الصالحين. وأقصر في هذا البحث على من وردت عنهم التوبة بلفظ
صريح. دون من يقمهم توبهم عن سياق الكلام أو ساقه. مثل آدم وداوود ويونس -
عليهم الصلاة والسلام - فقال تعالى عن توبة موسى الكليم صلوات الله وسلامه عليه:
﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انظُرْ إِلَيَّ لِنِ تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ
إِلَى الْجَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى
صَعْقًا فَلَمَّا أفاق قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾³⁹.

قال الألوسي: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا﴾ أي لوقتا الذي وقناه أي لتمام الأربعين
﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي﴾ أي ذاتك أو نفسك. قال رب العرة والجلال (لن تراني) أي لا قابلية لك
لرؤيتي وأنت على ما أنت عليه (ولكن انظر إلى الجبل) أي طور سيناء (فإن استقر
مكانه) ولم يفتته التحلي (فسوف تراني) إذا تجليت لك. ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَلِ﴾ أي ظهر
له على الوجه اللائق بحضابه تعالى بعد جعله مدركاً لذلك (جعله دكاً) أي مذكوكاً مفتقاً.
(وخر موسى) أي سقط من هول ما رأى (صعقاً) أي صاعقاً وصاتحاً من الصعقة. والمراد
أنه سقط معشياً عليه. ﴿فَلَمَّا أفاق﴾ بأن عاد إلى ما كان عليه قبل. وذلك يعود الفهم والحس
ورجوع العقل والفهم إليه بعد ذهابهما عنه - ﴿قَالَ﴾ تعظيماً لأمر الله سبحانه (سبحانك)
أي تزيهاً لك من مشاهمة خلقك في شيء، أو من أن يبت أحد لرؤيتك على ما كان عليه
قبلها. أو من أن أسألك شيئاً بغير إذن منك (تبت إليك) من الأقدام على السؤال بغير إذن
(وأنا أول المؤمنين) بعظمتك وجلالك. أو بأنه لا يراك أحد في هذه النشأة⁴⁰.

وقال الطبري: يقول تعالى ذكره: فلما تاب إلى موسى عليه السلام فهمه من
غشيته. وذلك هو الإفافة من الصعقة التي خر لها موسى ﷺ قال: سبحانك تزيها لك
يا رب وتبرنة أن يراك أحد في الدنيا ثم يعيش. تبت إليك من مسألتي إياك ما

سألتك من الرؤية. وأنا أول المؤمنين بك من قومي أن لا يراك في الدنيا أحد إلا هلك⁴¹.

هذا. وبذكرنا القرآن الكريم نبوية من بلغ الأربعين من الإنسان فيقول: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحملته وقصائله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذرّيتي إني تبت إليك وإني من المسلمين﴾⁴².

يقول الله - تعالى ذكره - محمداً عن قيل هذا الإنسان: إني تبت إليك. تبت من ذنوبي التي سلفت عني في سالف أيامي إليك، وإني من المسلمين، ومن الخاضعين لك بالطاعة. المسلمين لأمرك ومحبتك. المتقاربين لحكمك⁴³.

وقال ابن كثير: وهذا فيه إرشاد لمن بلغ الأربعين أن يجدد التوبة والإنابة إلى الله عز وجل ويعزم عليها. وقد روى أبو داود في سننه عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلمهم أن يقولوا في التشهد اللهم ألف بين قلوبنا وأصلح ذات بيننا، واهدنا سبيل السلام ونجنا من الظلمات إلى النور وحننا القواحش ما ظهر منها وما بطن، وبارك لنا في أسماعنا وأبصارنا وقلوبنا وأزواجنا وذرّياتنا، وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، واجعلنا شاكرين لنعمتك مشين بها عليك قابليها وأتممها علينا⁴⁴. ثم ذكر الله تعالى في الآية الكريمة التالية عاقبتهم الحسن. يقول العمل الحسن، وتكفير السيئات. وإدخالهم الجنة. فيجلاء المتصفون بما ذكر في الآية الأولى، التائبون إلى الله تعالى الميئون إليه، المستدركون ما فات بالتوبة والاستغفار. هم الذين تنقل عنهم أحسن ما عملوا وتجاوز عن سيئاتهم، فيغفر لهم الكثير من الزلل. وتنقل منهم اليسر من العمل، وهم في همة أصحاب الجنة، وهذا حكمهم عند الله كما وعد الله عز وجل من تاب إليه وأتاب. ولهذا قال تعالى: ﴿وَعَدَ الصّٰدِقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾⁴⁵.

أمر الله تعالى عباده بالتوبة

خلق الله تعالى الإنسان وجعل فيه النفس المتقلبة من حال إلى حال، المتقلبة حسب البيئات وتقلبات الزمن، فلا تثبت على طريقة ولا تستقر على سبيل إلا من رحم، لذا أرسل الله تعالى الرسل الكرام هداية الناس إلى الطريق المستقيم، ولأنه تعالى يعلم من عباده الانحراف وحدوث الزلل والوقوع في الخلل، فوجههم إلى الطريق الأقوم، في مثل هذه

الأحوال. وبين ثم بأن التوبة هي المتحاة وفيها السلامة والنجاة. فأمرهم الله - عز وجل - بالتوبة في آيات عديدة من كتابه الكريم. في آيات من سور مكية ومدنية. ولا يخفى بأن الأمر بالتوبة من أهم الأوامر الإسلامية.

فبين الله تعالى في الآيات المدعوة لها سورة هود المكية. بأنه - سبحانه وتعالى - أحكم الآيات القرآنية من الذحل والحلل والباطل. ثم فصلها بالأمر واليهي. بأن لا بعد الشر إلا الله وحده لا شريك له ويخلعوا الآهة والأنداد. وقال تعالى نبيه محمد ﷺ أن يقول للناس: إني لكم من عند الله نذير. أنذركم عقابه على معاصيه وعبادة الأصنام. ويشير أشركم بإخزبل من التواب على طاعته وإخلاص العباداة والألوهة له.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَنْ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُغْفِرْ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾⁴⁶

يأمر الله تعالى ذكره عباده أن يستغفروا ربهم وأن يعملوا من الأعمال ما يرضي الرب عز وجل. ثم يتوبوا إليه بإخلاص العباداة له دون ما سواه من سائر ما يعبدون من دونه⁴⁷ وأمره تعالى عباده بالتوبة في الآيات المدنية أصرح. وهم إليها أوجح: لأن العبد المؤمن مهما جد واجتهد. ومهما امتثل واعتدل. لا يخلو حاله عن سهو ونسيان. وتقصير في أوامره واقتراف لتواهيه. والرفاق في ارتكاب المحرمات. أو التعدي على الآخرين. أو يقع في غيبة أو تميمة أو حسد وحققد. وما شابه ذلك. لذا أمر الله - عز وجل - المؤمنين جميعاً بالتوبة وأملهم بالفلاح إذا تابوا. قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّدِ الْمُؤْمِنِينَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾⁴⁸

قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا﴾ أمر. ولا خلاف بين الأمة في وجوب التوبة. وأنها فرض متعين. والمعنى: وتوبوا إلى الله فإنكم لا تخلون من سهو وتقصير في أداء حقوق الله تعالى. فلا تتركوا التوبة في كل حال⁴⁹.

وقد ابتدأت هذه الآية بالخطاب للنبي ﷺ ليوجه أمته إلى الفضائل الاجتماعية. بامتثال الأوامر واجتناب التواهي الواردة في الآية الكريمة. ولكنها خصت بخطاب الله - عز وجل - المؤمنين ليتوبوا إلى ربه. قال الألوسي: وتلويح الخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب، لإبراز كمال العناية بما في حيزه من أمر التوبة. وأنها من معظمت المهمات الحقيقية. بأن يكون - سبحانه وتعالى - الأمر بها. لما أنه لا يكاد يخلو أحد من

المكثفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكاليف كما ينبغي . لا سيما في الكف عن الشهوات.

وقال أيضا: وفي تكبير الخطاب بقوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد للإنجاب وإيدان بأن وصف الإيمان موجب للامتثال حتما⁵⁰. أي: إن كنتم مؤمنين امتثلوا أمر ربكم وتوبوا إليه عما أنتم فيه من الذنوب والمعاصي، أو الانحراف عن حادة الطريق ومنهج الله تعالى.

وقال التعالفي: والتوبة فرض على كل مسلم. وهي الندم على التفريط في المعصية. والعودة على ترك مثلها في المستقبل⁵¹.

وقال القرطبي: وهي فرض على الأعيان في كل الأحوال وكل الأزمان⁵².
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾⁵³ أي توبة بالغة في النصح. بل تصح صاحبها بترك العود إلى ما تاب عنه⁵⁴.

قال الطبري: يقول تعالى ذكره: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ صَدَقُوا اللَّهَ. تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ: أَي ارْجِعُوا مِنْ ذُنُوبِكُمْ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ. وَإِلَى مَا يَرْضَاهُ عَنْكُمْ. تَوْبَةً نَصُوحًا. رَجوعًا لَا تَعُودُونَ فِيهَا أَبَدًا⁵⁵.

وقال الشيخ ابن عاشور: أمر المؤمن بالتوبة من الذنوب إذا تلبسوا بها لأن ذلك من إصلاح أنفسهم. بعد أن أمروا بأن يحبوا أنفسهم وأهلبيهم ما يبرح بهم في عذاب النار. لأن اتقاء النار يتحقق باحتماب ما يرمى بهم فيها، وقد يذهلون عما فرط من سيئاتهم فيهدوا إلى سبل التوبة التي يمحون بها ما فرط من سيئاتهم⁵⁶.

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ﴾⁵⁷ قال القراء: هذا أمر بلفظ الاستفهام: كقوله تعالى: ﴿فَعَمَلُكُمْ أَنتُمْ مَشْنُوعٌ﴾⁵⁸ أي: انتبهوا. والمعنى: أن الله يأمركم بالتوبة والاستغفار من هذا الذنب العظيم ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁵⁹.

قال ابن كثير: وهذا من كرمه تعالى وجوده ولطفه ورحمته بخلقه، مع هذا الذنب العظيم. وهذا الافتراء والكذب والافتك، يدعوهم إلى التوبة والمغفرة. فكل من تاب إليه تاب عليه⁶⁰.

قال الألوسي: والاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ﴾ للإنكار. وفيه تعجيب من إصرارهم - أي النصارى - أو عدم مبادرتهم إلى التوبة، والفاء للعطف

على مقدر يقتضيه المقام، أي ألا يتوبون عن تلك العقائد الزائغة والأقوال الباطلة فلا يتوبون إلى الله تعالى الحق ويستغفرونه بتبريقه تعالى عما نسبوه إليه عز وجل، أو يسمعون هذه الشهادات المكررة والشديدات المقررة فلا يتوبون عقب ذلك ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁶¹ فيغفر لهم ويمحبتهم من فضله إن تابوا.

الحث على التوبة

القرآن الكريم كلام رب العالمين، يعلم ما يصلح البشر ويرشدهم، ويعلم حبايا صدورهم، ومكنون قلوبهم. إذ أمر المؤمنين بالتوبة إلى الله تعالى من ذنوبهم، بل هناك آيات أخرى تحثهم على التوبة عليهم يستقيموا على الجادة، فيبتذلوا ويعملوا بتوجيهات رحيم وخالقهم.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾⁶²

بحث الله - سبحانه وتعالى - المؤمنين إلى التوبة والعمل الصالح في الآية، فمن تاب عن المعاصي التي فعلها بتركها بالكليّة والندم عليها وعمل صالحاً يتلاقى به ما فرط منه .
أو: ومن خرج عن جس المعاصي وإن لم يفعلها ودخل في الطاعات فإنه يتوب إلى الله. ويرجع إليه سبحانه بذلك متاباً أي رجوعاً عظيم الشأن مرضياً عنده تعالى. ماحياً للعقاب محصلاً للثواب.

أو: فإنه يتوب إلى الله تعالى ذي اللطف الواسع الذي يحب التائبين ويصطع إليهم.

أو: فإنه يرجع إلى الله تعالى، أو إلى ثوابه سبحانه مرجعاً حسناً⁶³

هذا.. وفي الآيات التي نزلت في حفصة وعائشة - رضي الله عنهما - بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾⁶⁴ حيثما على التوبة على ما كان منهما من الميل إلى خلاف محبة رسول الله ﷺ، فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا: أي زاعت ومالت عن الحق، وهو أنهما أحبتا ما كره النبي ﷺ من احتساب جاريته واحتساب العسل، وكان عليه السلام يحب العسل والنساء⁶⁵

هذا .. وفي ذكر الله تعالى جزاء الذين يدعون مع الله لها آخر ويقترفون أنواعاً من الذنوب والمعاصي والاعتداء على الآخرين، وأنهم يخلدون في العذاب، ثم التعقيب على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ

حَسَنَتْ⁶⁶ حَتَّى عَلَى النَّوْبَةِ. بَانَ تَحْوِ سَوَاقِ مَعَاصِيهِمْ بِالنَّوْبَةِ وَبَشَتْ مَكَانَهَا لَوْ أَحَقَّ طَاعَتِهِمْ. أَوْ يَبْدُلُ مَمْلَكَةَ الْعَصَبَةِ فِي النَّفْسِ بِمَمْلَكَةِ الطَّاعَةِ. وَقِيلَ بَانَ يُوَفِّقُهُ لِأَحْسَادِ مَا سَلَفَ مِنْهُ، أَوْ بَانَ بِبَشَتْ لَهُ يَبْدُلُ كُلَّ عِقَابٍ تَرِيًّا وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا. فَذَلِكَ يَعْقِبُ عَنْ السَّيِّئَاتِ وَيُثَبِّتُ عَلَى الْحَسَنَاتِ⁶⁷.

ثناء الله تعالى على التائبين

وصف الله عز وجل عباده المؤمنين بصفات حميدة أخرى سيهم أن يتحلوا بها. لأنه تعالى بشرهم بالغُور العظيم، فقال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَامِدُونَ الْمُحْسِنُونَ الْمُسْلِمُونَ الْمُؤْتَمِرُونَ الْمُنَافِقُونَ الْفَاسِقُونَ أَهْلُ الذُّلِّ أُولَئِكَ مُرَرَّ وَنَسِيحٌ لِقُومٍ فَاسِقٍ فَسَاءَ لِقَاؤُهُمْ فِي يَوْمٍ ذُلٌّ لَّهُمْ خَالِبِينَ﴾⁶⁸.

هذه الصفات تعوت المؤمنين الذين اشترى الله منهم أنفسهم وأموالهم بهذه الصفات الجميلة والحلال الحليلة (التائبون) من الذنوب كلها. اِتَّارَكُوا لِلْفَوَاحِشِ⁶⁹. التائبون المراجعون عن الحالة المذمومة في معصية الله إلى الحالة الحميدة في طاعة الله⁷⁰ ثم حتم الآية بالبشرى للمؤمنين المصطفين بهذه الخصال المدعوة بالنوبة.

وفي ذكر الله تعالى صفات الروحاني اللاتي يبدل الله تعالى رسوله الكريم ﷺ إن طلق أزواجه. بقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُنَّ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَاتِلَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَاتِحَاتٍ نِّيَّاتٍ وَأَبْكَارًا﴾⁷¹ دليل على ثنائه من اتصف بهذه الصفة الحليلة (النوبة) فقوله (تائبات) راجعات إلى ما يحبه الله منهن من طاعته عما يكرهه منهن⁷²، أو راجعات إلى أمر رسول الله ﷺ تاركات لحاب أنفسهن⁷³.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾⁷⁴ ثناء وبيان للمكانة العالية للتائبين. فمن تاب عن المعاصي بتركها والتدم عليها، وعمل صالحاً يتلافى به ما فرط. أو خرج عن المعاصي ودخل في الطاعة. فإنه يتوب إلى الله ويرجع إليه بذلك. متاباً عرضياً عند الله. تاحياً للعقاب محصلاً للثواب⁷⁵.

والله - سبحانه وتعالى - ينبي على التائبين ويعددهم بالجزاء الحسن. كما أن للنوبة ثمرات سامية محمودة العاقبة. وسيأتي ذكرها آخر البحث.

بعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون - بالمغفرة لهم. وإدخالهم جنات عدن. والصالحين من آباؤهم وأزواجهم وذرياتهم. وأن يحفظهم من السيئات التي هي السبب الموجبة للعذاب. فما أحرى بالعبد المؤمن أن يتوب إلى الله عز وجل. وما أحوجه إلى دعاء الملائكة المقربين.

دعوة الأنبياء أقوامهم إلى التوبة

أربعة من الأنبياء الكرام - هود وصالح وشعيب وموسى - سلوات ربي وسلامه عليهم - يوجهون أمتهم ويدعوهم إلى التوبة مقدمين الاستغفار لما صدر منهم من ذنوب أو سيئات أو معاصي أو تقصير أو تجاوز أو ظلم. وفي تقديم الاستغفار دليلاً واضح على أن التوبة لا تأتي إلا بعد اعتراف العبد بتقصيره وذنوبه. فيطلب من العلي العفار مغفرة ذلك كله. ثم ينبس ويتوب إلى الله تعالى معترفاً بعدم العودة إليها. لتكون التوبة تصحاحاً كما وصفها الباري جل شأنه.

وفي قصص الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - عظات وعبر ﴿لَفُذُ كَانَ فِي قِصَصِهِمْ عِبْرَةً لَأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁸⁰

يقول تعالى: لقد كان في حجر المرسلين مع قومهم. وكف نجس المؤمنين وأهلكنا الكافرين عبرة لأصحاب العقول. وما كان هذا القرآن أن يفترى ويختلق عن دون الله. ولكن تصديق الذي بين يديه من الكتب المنزلة من السماء وهو يصدق ما فيها من الصحيح. وينفي ما وقع فيها من تحريف وتبديل وتغيير. وتفصيل كل شيء من تحليل وتحريم ومحبوب ومكروه. وغير ذلك من الأمر بالطاعات والواجبات والمستحبات. والنهي عن المحرمات وما شاكلها من المكروهات. والإخبار عن الأمور الجلية. وعن الغيوب المستقبلية الغميلة والتفصيلية. والإخبار عن الرب تبارك وتعالى وبالاسماء والصفات. وتزججه عن مماثلة مخلوقات. فلهذا كان هدى ورحمة لقوم يؤمنون. فمتدي به قلوبهم من الغي إلى الرشاد. ومن الضلال إلى السداد. ويتبعون به الرحمة من رب العباد. في هذه الحياة الدنيا ويوم المعاد⁸¹

فهذا هود - عليه الصلاة والسلام - يقول لقومه عاد ﴿وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُرْزِقْكُمْ فِرْقَانًا فَمَا تَلْمِزُوهَا وَلَا تَنْتَوِلُوهَا مُجْرِمِينَ﴾⁸²

يقول تعالى ذكره مخبراً عن قبيل هود لقومه: **وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ يَقُول:**
آمَنُوا بِهِ حَتَّىٰ يُغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. وَالِاسْتِغْفَارُ: هُوَ الْإِيمَانُ بِاللهِ فِي هَذَا
المَوْضِعِ. لَأَنَّ هُودًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا دَعَا قَوْمَهُ إِلَىٰ تَوْحِيدِ اللهِ لِيُغْفِرَ لَهُمْ
ذُنُوبَهُمْ. كَمَا قَالَ نُوحٌ لِقَوْمِهِ: ﴿اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ يُغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ
وَيُخَوِّضْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁸³.

وقوله: **ثُمَّ تَوْبُوا إِلَى اللهِ** يقول: ثم توبوا إلى الله من سالف ذنوبكم وعاداتكم غيره
 بعد الإيمان به. **يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا** يقول: فإنكم إن آمنتم بالله وتبتم
 من كفركم به. أرسل قطر السماء عليكم. **يُنزِلْ لَكُمْ الْغَيْثَ فِي وَقْتِ حَاجَتِكُمْ إِلَيْهِ.**
وتحيا بلادكم من الجذب والفقط⁸⁴

وهذا صالح - عليه الصلاة والسلام - المرسل إلى ثمود - **قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ**
مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوا لَهُمْ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي
قَرِيبٌ مُّجِيبٌ⁸⁵

يقول تعالى ذكره: **وَأرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحا. فقال لهم يا قوم: اعبدوا الله**
وحده لا شريك له. وأخلصوا له العبادة دون ما سواه من الآلهة. فما لكم من إله غيره
يسعج عليكم العبادة. ولا تجوز الألوهة إلا له. هو أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وجعلكم
عُمَارًا فِيهَا. وأسكنكم فيها أيام حياتكم. فاستغفروا واعملوا عملاً يكون سبباً
لستر الله عليكم ذنوبكم. وهو الإيمان به وإخلاص العبادة له دون ما سواه
واتباع رسوله صالح. ثم توبوا إليه وتركوا من الأعمال ما يكرهه ربكم إلى ما
يرضاه وبخيه. إن ربي قريب ممن أحلص له العبادة ورغب إليه في التوبة.
مجيب له إذا دعا⁸⁶

وشعب - عليه الصلاة والسلام - **يَقُولُ لِأَصْحَابِ الْأَيْكَةِ ﴿وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ**
تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾⁸⁷

يقول تعالى ذكره مخبراً عن قبيل شعب من أرسل إليهم: **اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّمَا**
الْقَوْمُ مِنْ ذُنُوبِكُمْ - بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ - الَّتِي أَنْتُمْ عَلَيْهَا عَقِيبُونَ. من
عبادة الآلهة والأصنام وبخس الناس حقوقهم في المكابيل والموازين. ثم
توبوا إليه وارجعوا إلى طاعته والانتهاء إلا أمره وبخيه. إن ربي رحيم بس

وَأَنَابَ إِلَيْهِ أَنْ يَعَذِّبَهُ بَعْدَ التَّوْبَةِ. وَذُوذُ ذُو مِحْجَةٍ لَمَنْ أَنَابَ وَتَابَ إِلَيْهِ يُوذُّهُ
وَيُحِجُّهُ⁸⁸.

ويقول تعالى عن موسى الكليم - عليه الصلاة والسلام - ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ
يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ ظَالِمًا لِنَفْسِي فَآتَاكُمْ أَنْفُسَكُمْ بَاتِحًا دُخُولًا فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِنِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ
لَكُمْ عِنْدَ بَارِنِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ⁸⁹﴾

قال موسى لقومه من بني إسرائيل: يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم بالارتداد
واتخاذ العجل ربا بعد فراق موسى إياهم، ثم أمرهم موسى بالمراجعة من ذنبيهم،
والإنابة إلى الله من ردقهم بالتوبة إليه، والتسليم لطاعته فيما أمرهم به،
وأخبرهم أن توبتهم من الذنب الذي ركبوه، قتلهم أنفسهم، فاستجاب القوم لما
أمرهم به موسى، من التوبة مما ركبوا من ذنوبهم، إلى ربهم على ما أمرهم به،
وقوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِنِكُمْ﴾ يعني بذلك توبتكم بقتلكم أنفسكم، وطاعتكم
ربكم، خير لكم عند بارتانكم، لأنكم تتجرون بذلك من عقاب الله في الآخرة على
ذنبيكم، وتسترحبون به التواب منه، وقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ أي بما فعلتم مما
أمركم به من قتل بعضكم بعضا، وهذا من المحذوف الذي استغنى بالظاهر منه
عن المتروك، لأن معنى الكلام: فتوبوا إلى بارتانكم، فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير
لكم عند بارتانكم، فببب فتاب عليكم، فترك ذكر قوله «فببب» إذ كان في
قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ دلالة بيبة على اقتضاء الكلام فببب.

ويعني بقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ رجع لكم ربكم إلى ما أحبتهم من العفو عن
ذنوبكم، وعظيم ما ركبتهم، والصفح عن جرمكم، إنه هو التواب الرحيم يعني
الراجع لمن أناب إليه بطاعته إلى ما يحب من العفو عنه، ويعني بالرحيم
العائد إليه بروحته المسجية من عفوته⁹⁰.

وقت التوبة، ومن الذي يتوب

ورد في القرآن الكريم أربع آيات محكمات يحدد الله - عز وجل - فيها وقت التوبة
وأنة الإقلاع من الذنب، فثلاث آيات منها مكية، آية الأعراف ثم الأنعام ثم النحل.

والرابعة مدنية هي آية النساء⁹¹ . فيقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁹²

يقول جل ثناؤه: والذين عملوا الأعمال السيئة. ثم رجعوا إلى طلب رضا الله بآبائهم إلى ما يحبّ مما يكره، وإلى ما يرضى مما يسخط - من بعد سيء أعمالهم - وصدقوا بأن الله قابل توبة المذنبين وقاب على التائبين بإخلاص قلوبهم ويقين منهم بذلك، لغفورّهم، وسائر عليهم أعمالهم السيئة، وغير فاضحهم بما رحم بهم، وبكلّ من كان مثلهم من التائبين⁹³.

وفي آية الأنعام تحديد لوقت التوبة، إذ يقول الباري - جل وعلا - ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِسَائِلِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁹⁴

قال الطبري: وإذا جاءك يا محمد القوم الذين يصدقون بتوبتنا وأدلتنا وحججنا فيقرّون بذلك قولاً وعملاً، مسترشديك عن ذنوبهم التي سلفت منهم بيني وبينهم، هل لهم منها توبة؟ فلا تؤيسهم منها، وقل لهم: سلام عليكم؛ أمة الله لكم من ذنوبكم أن يعاقبكم عليها بعد توبتكم منها، كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، أي: قضى ربكم الرحمة بخلفه، أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁹⁵

وقال ابن كثير: أكرمهم الله تعالى برؤ السلام عليهم، وبشرهم برحمة الله الواسعة الشاملة لهم، تفضلاً منه وإحساناً وامتناناً، أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ، في توبته بأن أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العود أبداً، ورجع عما كان عليه، وأصلح العمل في المستقبل، فشأنه - سبحانه - وأمره مبالغ في المغفرة والرحمة له وهو غفور رحيم⁹⁶

وآية النحل تؤكد ما سبق إذ يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁹⁷

وقال النووي: هذه آية تأنيب جميع العالم؛ فهي تتناول كل كافر وعاص تائب من سوء حاله، بعد ما تعدى الطور وركب الرأس، ولما يوجد في العصاة من لم يتقدم له علم يحظر المعصية التي يُواقع⁹⁸

وهكذا تفيد كل الآيات المكية بأن التوبة من العبد تصدر بعد مقارفة الذنب وارتكاب المعصية، أو الابتعاد عن منهج الله تعالى وطريقه الواضحة، وتبين انحرافه أو ضلاله أو وقوعه في الخطور، والوقت نفسه تحدده الآية المدنية إلا أنها تضيف قوله (من قريب) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾⁹⁹

أي التوبة للذين يعملون السوء، ويرتكبون المعاصي صغيرة كانت أو كبيرة، بجهالة وسفه بارتكاب ما لا يليق بالعاقل، ثم بعد ذلك يتوبون من زمان قريب وهو ما قبل حضور الموت¹⁰⁰

إذا وضح بهذا وقت التوبة، وأنها تكون بعد ارتكاب المعصية، وبعد الوقوع في الخطور، أو الانحراف عن الطريق السوي، ففيه الدلالة إلى أن الذي يتوب هو من صدرت منه هذه المخالفات، وزل ووقع في الخطأ.

وقال الطبري: ثم يتوبون قبل مما تم في الحال التي يفهمون فيها أمر الله تبارك وتعالى ونهيهم، وقيل أن يغلبوا على أنفسهم وعقوبتهم، وقيل حال اشتغالهم بكرب الحشرجة وعم الغرغرة، فلا يعرفوا أمر الله ونهيهم، ولا يعقلوا التوبة، لأن التوبة لا تكون توبة إلا ممن ندم على ما سلف منه، وعزم فيه على ترك المعاودة، وهو يعقل الندم، ويختار ترك المعاودة، فأما إذا كان بكرب الموت مشغولاً، وبعم الحشرجة معموراً، فلا إخاله إلا عن الندم على ذنوبه مغلوباً، ولذلك قال من قال: إن التوبة مقبولة ما لم يغرغر العبد بنفسه، فإن كان المرء في تلك الحال يعقل عقل الصحيح، ويفهم فهم العاقل الأريب، فأحدث إنابة من ذنوبه، ورجعة من شروده عن ربه إلى طاعته كان إن شاء الله ممن دخل في وعد الله الذي وعد التائبين إليه من إجرامهم من قريب¹⁰¹ وفي الحديث عن النبي ﷺ: "إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر"¹⁰²

قبول الله تعالى توبة عباده

وصف الباري - جل وعلا - بأنه ﴿قَابِلُ التَّوْبِ﴾¹⁰³ أي يقبل التوبة ممن تاب إليه وخضع لديه ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾¹⁰⁴

والله تعالى الذي يقبل مراجعة العبد إذا رجع إلى توحيد الله وطاعته من بعد كفره ويعفو عن السيئات، ويعفو أن يعاقبه على سيئاته من الأعمال، وهي معاصيه التي تاب منها¹⁰⁵ وهو يمتن على عباده بقبول توبتهم إليه إذا تابوا ورجعوا إليه، ومن كرمه وحلمه أن يعفو ويصفح ويستر ويعفو، كقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾¹⁰⁶ وقد ثبت في صحيح مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الله تعالى أشد فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كانت راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته، فيتما هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك - أخطأ من شدة الفرح¹⁰⁷

وقال عبد الرزاق¹⁰⁸ عن معمر¹⁰⁹ عن الزهري¹¹⁰ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ إن أبا هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "الله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته في المكان الذي يخاف أن يقتله فيه العطش"¹¹¹

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾¹¹² فأخبر تعالى أن كل من تاب إليه تاب عليه (وأن الله هو التواب الرحيم) وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾¹¹³ أي إن الله يحب التوابين المتطهرين من الإذبار عن الله وعن طاعته إليه وإلى طاعته¹¹⁴، ومما عسى ينذر منهم من ارتكاب بعض الذنوب¹¹⁵ والله - سبحانه وتعالى - علم صدور الإساءة من الإنسان، فأمره بالتوبة وحضه عليها، ثم وعده بقبول توبته، وتجاوزه عنه مهما كانت ذنوبه، ما لم يكن شركاً به ﴿إِنْ لَا يَغْفِرَ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾¹¹⁶

ثمرات التوبة وفوائدها

ما أحسن ما يعمله الإنسان الخطيء بالليل والنهار، أن يتوب ويؤب إلى ربه الكريم التواب، الذي وعده بالعطايا الجزيل، والتواب الوفير، والتجاوز عن السيئات، وقد وردت الآيات الواضحات ببيان ثمرات التوبة ونوائجها في الدنيا والآخرة.

فمن ثمراتها: الفلاح في الدنيا والآخرة:

قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾¹¹⁷

قال الطبري: يقول تعالى ذكره: وارجعوا أيها المؤمنون إلى طاعة الله فيما أمركم وبما نهاكم. من غَضَّ البصر وحفظ الفرج وترك دحول بيوت غير بيوتكم من غير استئذان ولا تسليم. وغير ذلك من أمره ونهيه. لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُونَ يقول: لتفلسحوا وتدرِكوا طلباتكم لديه. إذا أنتم أطمعتموه فيما أمركم وبما نهاكم¹¹⁸.

وقال الألويسي: أي لكي تفوزوا بذلك بسعادة الدارين¹¹⁹.

ومن ثمَّهما: التسع بالمناج الحسن: قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُسْتَعْمِكُمْ فَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾¹²⁰.

قال القرطبي: هذه ثمرة الاستغفار والتوبة. أي تمتعكم بالمناجع من سعة الرزق ورغد العيش¹²¹.

وقال الطبري: يقول - تعالى ذكره - للمشركين الذين خاطبهم بهذه الآيات: استغفروا ربكم ثم توبوا إليه. فإنكم إذا فعلتم ذلك بسط عليكم من الدنيا وورزقكم من زينتها. وأنسأ لكم في آجالكم إلى الوقت الذي قضى فيه عليكم الموت¹²².

وقال السفي: يطول نفعكم في الدنيا بمناجع حسنة مرضية من عيشة واسعة ونعمة متتابعة إلى أن يتوفاكم¹²³.

ومن ثمَّهما: قبول العمل الحسن. والتجاوز عن السيئات: قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ نَقَلْنَا عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعَدَّ الصَّدَقُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾¹²⁴.

قال الطبري: يقول تعالى ذكره: هؤلاء الذين هذه الصفة صفتهم. هم الذين يُنْقَلُ عَنْهُمْ أَحْسَنُ مَا عَمِلُوا فِي الدُّنْيَا مِنْ صَالِحَاتِ الْأَعْمَالِ. فيجازيهم به، وينهيهم عليه ويتجاوز عن سيئاتهم يقول: ويصفح لهم عن سيئات أعمالهم التي عملوها في الدنيا. فلا يعاقبهم عليها في أصحاب الجنة يقول: نفعل ذلك بهم فعلنا مثل ذلك في أصحاب الجنة وأهلها الذين هم أهلها¹²⁵.

ومن ثمَّهما: تكفير السيئات ودحول الجنان:

قال الله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْرَىٰ أَلَدَّةٌ تَلْبَسُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ فِي أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹²⁶.

قال ابن كثير: وعسى من الله موجهة¹²⁷

وقال الطبري: وقوله: عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم يقول: عسى ربكم أيها المؤمنون أن يمحو سيئات أعمالكم التي سلفت منكم. ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار يقول: وأن يدخلكم بسائر تجري من تحت أشجارها الأنهار يوم لا يخزي الله النبي محمدا صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم يقول: يسعى نورهم أمامهم وبأيمانهم يقول: وبأيمانهم كتابهم¹²⁸

ومن ثمها: إبدال السيئات حسنات قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا سَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾¹²⁹

قال الطبري: اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك:

فقال بعضهم: معناه: فأولئك يبذل الله بقبائح أعمالهم في الشرك، محاسن الأعمال في الإسلام. فبدله بالشرك إيمانا، ويقبل أهل الشرك بالله قيل أهل الإيمان به. وبألزنا عفة واحصانا.

قال ابن عباس: قوله: فأولئك يبذل الله سيئاتهم حسنات قال: هم المؤمنون كانوا قبل إيمانهم على السيئات، فرغب الله بهم عن ذلك. فحوّلهم إلى الحسنات، وأبدلهم مكان السيئات حسنات. وقال أيضا: هم الذي يتوبون فيعملون بالطاعة، فيبذل الله سيئاتهم حسنات حين يتوبون.

وقال آخرون بل معنى ذلك فأولئك يبذل الله سيئاتهم في الدنيا حسنات لهم يوم القيامة. قال أبو جعفر وأولى التأويلين بالصواب في ذلك: تأويل من تأوله، فأولئك يبذل الله سيئاتهم. أعمالهم في الشرك حسنات في الإسلام، بتقليبهم عما يسخطه الله من الأعمال إلى ما يرضى. وإنما قلنا ذلك أولى بتأويل الآية، لأن الأعمال السيئة قد كانت عشت على ما كانت عليه من الفجح، وغير جازم تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه. إلا بغيرها عما كانت عليه من صفتها في حال أخرى. فيجب إن فعل ذلك كذلك، أن يصير شرك الكافر الذي كان شركا في الكفر بعينه، إيمانا يوم القيامة بالإسلام. ومعاصيه كلها بأعيانها طاعة. وذلك ما لا يقوله ذو حجة¹³⁰

ومن ثمها: الإمداد بالمطر:

قال تعالى عن هود - عليه الصلاة والسلام - ﴿وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا بِرَبِّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾¹³¹

قال الطبري: فإنكم إن آمنتم بالله وتبتم من كفركم به، أرسل قطر السماء عليكم يدر لكم العيث في وقت حاجتكم إليه، وتحيا بلادكم من الجذب والنحط¹³²

عاقبة الذين لم يتوبوا

ذكر الله - عز وجل - عاقبة الذين لم يتوبوا في حكايتين في آيتين: إحداهما مكة وأخرهما عذبة. فالحكاية التي وردت في الآية مكة. قصة أصحاب الأندلس، الذين أحرقوا المؤمنين ولم يتوبوا من فعلتهم. فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَتَوْبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾¹³³

قال ابن كثير: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) أي حرقوا (ثُمَّ لَمْ يَتَوْبُوا) ولم يقلعوا عما فعلوا وندموا على ما أسلفوا (فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ) وذلك أن الخراء من جس العمل¹³⁴. وقال الطبري: فلهم عذاب جهنم في الآخرة ولهم عذاب الحريق في الدنيا¹³⁵

قال الحسن البصري: انظروا إلى هذا الكرم والحدو قتلوا أوليائه وهو يدعوهم إلى التوبة والمغفرة¹³⁶ فكانه قال: إن تبتم عفرت عنكم. وإن لم تتوبوا فلکم عذاب الحريق.

والحكاية التي وردت في الآية المدينة بعد أن نهي الله المؤمنين من بعض ردائل الأعمال، فقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾¹³⁷ يقول تعالى ذكره: ومن لم يتب من نبره أحاد بما نهي الله عن نبره من الألقاب، أو لونه يباه، أو سخريته منه، فأولئك هم الذين ظلموا أنفسهم، فأكسبوا عقاب الله بركوبهم ما نهاهم عنه، وكان ابن زيد يقول في قوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ قال: ومن لم يتب من ذلك القسوق فأولئك هم الظالمون¹³⁸

وقال الطبري: في قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾¹³⁹ يقول تعالى ذكره: وإن أعرضوا عما دعوتهم إليه من إخلاص العبادة لله وترك عبادة الآلهة وامتنعوا من الاستغفار لله والتوبة إليه فادبروا مولين عن ذلك، فإني أيها القوم أخاف عليكم

عذاب يوم كبير شأنه عظيم هو له. وذلك يوم تجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون

140

وقال الألويسي: (وان تولوا) أي تستمروا على الاعراض عما ألقى إليكم من التوحيد والاستغفار والتوبة¹⁴¹ «فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير» لكن إن استغفرتهم وتبتم فسكون العاقبة غير ذلك.

الذين لا تقبل توبتهم

لقد حدد الله سبحانه وتعالى الوقت لإحداث التوبة وفسح المجال للعبد. ووقت لها عقابنا بفهم من توبته الرجوع عن كل ما اقترفه بكل صدق وواقعية. وبين لها ميعادا لهايا إن تعاده لا ينفعه توبته ولا رجوعه إن جاء ليتوب. فقصبات ولات ساعة مندم. يقول الله تعالى ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ أَجْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾¹⁴².

أي: وليست التوبة للذين يعملون السيئات من أهل الإصرار على معاصي الله. حتى إذا حضر أحدهم الموت. وحشر أحدهم بنفسه. وعان ملائكة ربه. قد أقبلوا إليه لقبض روحه. وقد غلب على نفسه. وحيل بينه وبين فهمه يشغله بكره حشرته وغرغرة. وشاهد الأحوال التي لا يمكن معها الرجوع إلى الدنيا بحال وعان ملك الموت وانقطع حل الرجاء. قال: إنني تبنت الآن. في هذا الوقت الحاضر. يقول الله تبارك وتعالى: فليس له توبة. لأنه قال ما قال في غير حال توبة. كما: حدثنا الحسن بن يحيى. قال: أخبرنا عبد الرزاق. قال: أخبرنا الثوري. عن يعلى بن نعمان. قال: أخبرني من سمع ابن عمر يقول: التوبة مبسوطة ما لم يسق. ثم قرأ ابن عمر: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ ثم قال: وهل الحضور إلا السوق.

وإثار (قال) على (تاب) لإسقاط ذلك عن درجة الاعتبار والتحاشي عن تسميته توبة. ولو أكده ورغب فيه. ولعل سبب ذلك كون تلك الحالة أشبه شيء بالآخرة بل هي أول منزل من منازلها، والدنيا دار عمل ولا جزاء، والآخرة دار جزاء ولا عمل.

واختلف أهل التأويل في المراد بقوله (لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ) فأولى الأقوال بالصواب ما ذكره الثوري أنه بلغه أنه في الإسلام. وذلك أن الله جل ثناؤه فرق بين أعمالهم وصفاتهم بأن سمي أحد الصفين كافراً. ووصف الصنف الآخر بأنهم أهل سينات. ولم يسمهم كفاراً ما دل على افتراق معانيهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَرَاءٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ عطف على الموصول قبله أي ليس قبول التوبة هؤلاء ولا هؤلاء. والمراد من ذكر هؤلاء مع أنه لا توبة لهم رأساً المبالغة في عدم قبول توبة المسوقين والإيذان بأن وجودها كالعدم. (أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً) يقول: هؤلاء الذين يسمون وهم كفار. أعتدنا لهم عذاباً أليماً. لأهم أبعدهم من التوبة كوكهم على الكفر¹⁴³

وأكد الله تعالى عدم قبول توبة الكافر في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ لَمْ أَزِدُوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلُ تَوْبَتِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾¹⁴⁴

قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في تأويل هذه الآية. قول من قال: عني بما اليهود. وأن يكون تأويله: إن الذين كفروا من اليهود بمحمد صلى الله عليه وسلم عند ميته بعد إيمانهم به قبل ميته. ثم ازدادوا كفراً بما أصابوا من الذنوب في كفرهم ومقاميم على ضلالتهم، لن تقبل توبتهم من ذنوبهم التي أصابوها في كفرهم، حتى يتوبوا من كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم. ويرجعوا التوبة منه بتصديق ما جاء به من عند الله.

وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في هذه الآية بالصواب، لأن الآيات قبلها وبعدها فيهم نزلت. فأولى أن تكون هي في معنى ما قبلها وبعدها إذ كانت في سياق واحد. وإنما قلنا: معنى ازدادهم الكفر ما أصابوا في كفرهم من المعاصي، لأنه جل ثناؤه قال: ﴿لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتِهِمْ﴾، فكان معلوماً أن معنى قوله: ﴿لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ﴾ إنما هو معني به: لن تقبل توبتهم مما ازدادوا من الكفر على كفرهم بعد إيمانهم. لا من كفرهم، لأن الله - تعالى ذكره - وعد أن يقبل التوبة من عباده، فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾، فمحال أن يقول عز وجل أقبل، ولا أقبل في شيء واحد. وإذا كان ذلك كذلك. وكان من حكم الله في عباده أنه قابل توبة كل تائب من كل ذنب، وكان الكفر بعد الإيمان أحد تلك الذنوب التي وعد قبول التوبة منها

د. محب الدين واعظ منهج القرآن الكريم في توجيه الأمة إلى التوبة 53

يقوله: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) علم أن المعنى الذي لا تغفل التوبة منه. غير المعنى الذي تغفل التوبة منه، وإذا كان ذلك كذلك، فالذي لا تغفل منه التوبة هو الازدياد على الكفر بعد الكفر، لا يغفل الله توبة صاحبه ما أقام على كفره، لأن الله لا يغفل من مشرك عملاً ما أقام على شركه وصالته. فإما إن تاب من شركه وكفره وأصلح، فإن الله كما وصف به نفسه، غفور رحيم¹⁴⁵

إذاً الذين لا تغفل توبتهم - من تاب من عمل السيئات حين حضور الموت، والكفرة الذين ماتوا على كفرهم، والعباد بالله تعالى، فيهم مطرودون من رحمة الله تعالى لأنهم لم ينزعوا من أوقاتهم في الحياة الدنيا التي أفسح لهم الخيال وأمهلتهم الله تعالى يمتنعون فيها بعقوبتهم وجوارحهم.

الخاتمة:

الحمد لله الكريم التواب، حذر عباده من ألم العقاب، يصفح ويتجاوز عن من تاب وأناب، والصلاة والسلام على سيد الأنام محمد بن عبد الله الشير النذير، صلاة دائمة متصلة ما تعاقب الليل والنهار، ومن سار على هديه إلى يوم المعاد، وبعد: فهذه صفحات معدودات، خلاصة دراسة واقية، ونتيجة غوص في معاني ما تدل عليه آيات القرآن الكريم المتعلقة بالتوبة.

والتوبة النصوح حينما يصدر من العبد بتوفية شرائطها يكون علاجاً روحياً وتهديباً نفسياً، ونقلة اجتماعية، من الأخراف إلى الاعتدال، ومن المعاصي إلى الإكثار من الحسنات، ومن الظلم إلى العدل.

وكان من نتائج هذا البحث:

أن القرآن الكريم يأمر عباده الرحمن بالتوبة، ويخصهم عليها، كما يشي على التائبين الراجعين إلى عفو الله ورضوانه، وهو يتقبل عنهم توبتهم.

أن حملة العرش ومن حوله يدعون للتائبين بالعترة ودخول الجنان، وصلاح الأهل والذرية.

أن كثيراً من الأنبياء الكرام - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - دعوا أممهم إلى التوبة.

أن القرآن الكريم حدد وقت التوبة، ومن الذي يتوب، ومنى يتوب.

بين القرآن الكريم ثمرات التوبة وفوائدها.

بين القرآن الكريم عاقبة الذين لم يتوبوا.

بين القرآن الكريم الأصناف الذين لا تقبل توبتهم.

هذا... وصلى الله على سيدنا ونبينا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً

كثيراً. والحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث.

¹ سورة البقرة آية رقم 37

² سورة البقرة آية رقم 160

³ انظر الآية رقم (10).

⁴ سورة النور آية رقم 3

⁵ سورة النساء آية رقم 64

⁶ سورة الحجرات الآيات رقم 11-12.

⁷ انظر سورة البقرة الآية رقم 54

⁸ سورة البقرة آية رقم 128

⁹ سورة الأحقاف آية رقم 15

¹⁰ سورة الأحقاف آية رقم 16

¹¹ رواه الإمام أحمد في مسنده، 3/198، والترمذي في سننه في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع.

وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعدة، عن قتادة، 4/273، ورواه ابن ماجه في

سننه، في كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، 2/1420، ورواه الحاكم وقال: حديث صحيح الإسناد ولم

يخرجاه، المستدرک 4/272، قلت: في إسناده علي بن مسعدة، وهما بعض النقاد، ووثقه آخرون، لكن

أورد الحديث ابن حجر في بلوغ الأمام، وقال: سننه قوي، سبل السلام 4/179.

¹² المصدر السابق للمصعاني.

¹³ رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار، توبة 4/2106.

¹⁴ انظر معجم مقاييس اللغة 1/357.

¹⁵ لسان العرب مادة (توب) 1/454.

¹⁶ المقودات في غريب القرآن 76.

- 17 (نظر تفسیر الطبري 4 302)
- 18 (سورة الأحزاب آية رقم 72)
- 19 (لسان العرب مادة (توب) 454)
- 20 (سورة النساء آية رقم 24)
- 21 (نظر تفسیر السفي 1 217)
- 22 (سورة التوبة آية رقم 117)
- 23 (نظر تفسیر الطبري 11 54)
- 24 (سورة التوبة آية رقم 118)
- 25 (نظر تفسیر المصاوي 3 178)
- 26 (سورة المائدة آية رقم 71)
- 27 (نظر تفسیر الطبري 6 312)
- 28 (سورة التوبة آية رقم 27)
- 29 (نظر تفسیر الطبري 10 104)
- 30 (ذكر المعين الطبري في تفسيره لقوله تعالى: «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» وابن منظور في لسان العرب مادة (توب)).
- 31 (سورة الشورى آية رقم 25)
- 32 (لسان العرب مادة (توب) 454)
- 33 (سورة البقرة آية رقم 54)
- 34 (نظر تفسیر الطبري 1 288)
- 35 (سورة المائدة آية رقم 39)
- 36 (نظر تفسیر الطبري 6 230)
- 37 (تفسیر الطبري 1 246)
- 38 (نظر لسان العرب مادة (توب) 1 454)
- 39 (سورة الأعراف آية رقم 144)
- 40 (نظر تفسیر الألوسي 9 44)
- 41 (نظر تفسیر الطبري 9 55)
- 42 (سورة الأحقاف آية رقم 15)
- 43 (نظر تفسیر الطبري 26 17)

⁴⁴ هذا لفظ أبي داود أورده الحافظ ابن كثير في تفسيره. إلا أن ابن مسعود قال: «وكان بعنسا كعباس ولم يكن بعنسان» كعب عنس النبي. سنن أبي داود. باب الشهيد. 2541. وإخاكم في السبلوك. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه. وله شاهد من حديث ابن جريح عن جامع 397. قلت: ورواه اسناد أبي داود كتيبه ثقات. إلا شريك بن عبد الله النخعي. قال فيه ابن حجر صدوق الحفظ. ولعل إخاكم مقصود بالشاهد تابعه ابن جريح لشريك. فيكون الإسناد حسنا لعدم والله أعلم.

⁴⁵ انظر تفسير ابن كثير 4-158-159. وآية من سورة الاحقاف رقمه 16.

⁴⁶ سورة هود آية رقمه 3.

⁴⁷ انظر تفسير الضري 11-181.

⁴⁸ سورة البور آية رقمه 31.

⁴⁹ انظر تفسير القرطبي 12-238.

⁵⁰ انظر تفسير الأنوسي 18-146-147.

⁵¹ انظر تفسير المعالي 4-316.

⁵² انظر تفسير القرطبي 18-197.

⁵³ سورة النحر آية رقمه 8.

⁵⁴ فتح القدير 5-252. وانظر زاد المسير 9-313.

⁵⁵ انظر تفسير الطبري 28-167.

⁵⁶ التحرير والتنوير 28-367.

⁵⁷ سورة المائدة آية رقمه 74.

⁵⁸ سورة المائدة آية رقمه 91.

⁵⁹ انظر تفسير المعوي 2-54. وزاد المسير 2-403.

⁶⁰ انظر تفسير ابن كثير 2-82.

⁶¹ تفسير الأنوسي 6-208.

⁶² سورة الفرقان آية رقمه 71.

⁶³ انظر تفسير الأنوسي 19-50-51.

⁶⁴ سورة النحر آية رقمه 4.

⁶⁵ انظر تفسير القرطبي 18-188.

⁶⁶ سورة الفرقان آية رقمه 70.

- 67 (نظر تفسير البصائر 288 4)
- 68 (سورة التوبة آية رقم 112)
- 69 (نظر تفسير ابن كثير 393 2)
- 70 (نظر تفسير القرطبي 269 8)
- 71 (سورة التوبة آية رقم 5)
- 72 (نظر تفسير الطبري 164 28)
- 73 (نظر تفسير القرطبي 193 18)
- 74 (سورة الفرقان آية رقم 71)
- 75 (نظر تفسير البصائر 229-228 4)
- 76 (سورة المؤمن الآيات رقم 7، 8، 9)
- 77 (هكذا أورده حافظ ابن كثير معناه. ونحفظه عند الإعادة مسلم من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به: آمين. ولت مثل صحیح مسلم. كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار. باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب 2094 4)
- ورواه ابن ماجه معناه. في كتاب المسند. باب فضل دعاء الخراج 966 2
- 78 (سورة الطور آية رقم 21)
- 79 (نظر تفسير ابن كثير 72 4 و 73. وتفسير السفي 67 4)
- 80 (سورة يوسف آية رقم 111)
- 81 (نظر تفسير ابن كثير 499 2)
- 82 (سورة هود آية رقم 52)
- 83 (سورة نوح الآيات رقم 3-4)
- 84 (نظر تفسير الطبري 58-57 12)
- 85 (سورة هود آية رقم 61)
- 86 (نظر تفسير الطبري 63-62 12)
- 87 (سورة هود آية رقم 90)
- 88 (نظر تفسير الطبري 105-104 12)
- 89 (سورة القدر آية رقم 53)
- 90 (نظر تفسير الطبري 288-285 1)
- 91 (نظر بصائر ذوي التمييز 99-98 1)

- 92 (سورة الاعراف آية رقم 153)
- 93 (انظر تفسير الطبري 9 70-71)
- 94 (سورة الانعام آية رقم 54)
- 95 (انظر تفسير الطبري 7 208)
- 96 (انظر تفسير ابن كثير 2 136-137)
- 97 (سورة النحل آية رقم 119)
- 98 (انظر تفسير الثعالبي 2 325-326)
- 99 (سورة النساء آية رقم 17)
- 100 (انظر تفسير الألوسي 4 238)
- 101 (انظر تفسير الطبري 4 302)
- 102 (رواه الترمذي في سننه 5 507) في باب فضل التوبة والاستغفار. وقال: حدثت حسن غريب. ورواه الإمام أحمد في مسنده، 2 132. وابن ماجه في سننه في كتاب التوبه. باب ذكر التوبه، 2 1420. والحاكم في المستدرک 4 286. ويوغرغر بعين معحيتين. الأولى مفتوحة، والثانية مكسورة، وبراء مكررة، معناه: عالم تتع وروحه حلقومه. فيكون بمبرلة الشئ الذي = يوغرغر به المريض، والوغرغر: أن يجعل المشروب في الفم ويردد إلى أصل الحلق ولا يبلع. النهاية 3 360.
- 103 (سورة المؤمن آية رقم 3 من قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ...)
- 104 (سورة الشعوري آية رقم 52)
- 105 (انظر تفسير الطبري)
- 106 (سورة النساء آية رقم 110)
- 107 (رواه مسلم في صحيحه. في كتاب التوبة، باب في الحظ على التوبة والفرح بها. 4 2104-2105)
- 108 (هو: ابن حماد بن نافع الحميري مولاهم. أبو بكر الصنعائي. ثقة حافظ مصنف، شهير عمي في آخر عمره، مات سنة إحدى عشرة ومائتين. وله خمس وثلاثون سنة. (ع) التقريب 354.
- 109 (هو: ابن راشد الأردني مولاهم. أبو عروة الصري. نزيل اليمن. ثقة ثبت فاضل. مات سنة أربع وخمسين ومائة. وهو ابن ثمان وخمسين. (ع) التقريب 541.
- 110 (هو: محمد بن مسلم بن عبدة الله القرشي الزهري. أبو بكر. الفقيه الحافظ، متفق على جلالة وإتقانه، مات سنة خمس وعشرين ومائة. وقيل قبل ذلك بسنة أو ستين (ع) التقريب 506.

¹¹¹ (راجع تفسير ابن كثير 4/115-116، ورواية عبد الرزاق في تفسيره، 2/191، والحديث في صحيح مسلم، ولقطة: «لله أحد فرحا بتوبة أحدكم، من أحدكم بضالته إذا وجدها» صحيح مسلم 4/

2102.

¹¹² (سورة التوبة آية رقم 104.

¹¹³ (سورة البقرة آية رقم 233.

¹¹⁴ (انظر تفسير الطبري 2/391.

¹¹⁵ (انظر تفسير الألويسي 2/124.

¹¹⁶ (سورة النساء آية رقم 48.

¹¹⁷ (سورة النور آية رقم 31.

¹¹⁸ (انظر تفسير الطبري 18/125.

¹¹⁹ (انظر تفسير الألويسي 18/147.

¹²⁰ (سورة هود آية رقم 3.

¹²¹ (انظر تفسير القرطبي 9/4.

¹²² (انظر تفسير الطبري 11/181.

¹²³ (انظر تفسير السبكي 2/145-146.

¹²⁴ (سور الاحقاف آية رقم 16.

¹²⁵ (انظر تفسير الطبري 26/17-18.

¹²⁶ (سور التحريم آية رقم 8.

¹²⁷ (تفسير ابن كثير 4/393.

¹²⁸ (انظر تفسير الطبري 28/168.

¹²⁹ (سورة الفرقان آية رقم 70.

¹³⁰ (انظر تفسير الطبري 19/46-48.

¹³¹ (سورة هود آية رقم 53.

¹³² (تفسير الطبري 12/58.

¹³³ (سورة البروج آية رقم 10.

¹³⁴ (انظر تفسير ابن كثير 4/497.

¹³⁵ (تفسير الطبري 30/137.

¹³⁶ (أورده ابن كثير في تفسيره

- 137 (سورة الحجرات آية رقم 11 .
- 138 (انظر تفسير الطبري 26 134 .
- 139 (سورة هود آية رقم 3 .
- 140 (انظر تفسير الطبري 11 182 .
- 141 (انظر تفسير الأنوسي 11 208 .
- 142 (سورة المائدة آية رقم 18 .
- 143 (انظر تفسير الطبري 4 302-304 . وانظر الأنوسي 4 239-240 .
- 144 (سورة آل عمران آية رقم 90 .
- 145 (انظر تفسير الطبري 3 342-345 .

في الفقه الإسلامي

الدكتور عبد الحق حميش

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة

المقدمة

إن الحمد لله حمدته ونستعينه ونستغفره . ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له. ومن يضل فلا هادي له. ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله. أرسله الله للناس كافة بشيرا ونذيرا، وداعيا إليه ياذنه وسراجا منيرا. بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة. وبين لها الحلال والحرام، القائل - عليه الصلاة والسلام - " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " ¹، أما بعد:

لقد عرفت ظاهرة الرشوة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية منحني تصاعديا، واستفحلت بشكل لافت بين شرائح المجتمع، وأصبحت العملة المتداولة وجواز المرور لكل التعاملات بدءا باستخراج وثيقة إدارية ووصولاً إلى إبرام الصفقات الكبرى.

حتى صرنا نسمع أن فلانا وفلانا من رجال الأموال والأعمال يدفعون سراً رواتب شهرية منتظمة لبعض الموظفين في كل الجهات التي يحتاجون إليها لـ " تزييت " المعاملات، وتسريب المعلومات، وإفشاء الأسرار، وشراء الضمانات. بل إنهم قادرون على توظيف بعض الأشخاص في الوظائف التي يريدون وعلى تسريح الشرفاء أو ترحيلهم عن الوظائف الفاعلة، أو الضغط عليهم لتهمتهم وتنفيذهم ².

أسباب اختيار الموضوع:

وفي محاولة لاجتثاث هذه الظاهرة ولتسليط الضوء عليها وعلى تأثيراتها السلبية كان هذا البحث مشاركة متواضعة مني للوقوف في وجه هذا الداء الخطير الذي انتشر في مختلف مرافق البلاد العربية والإسلامية . وهذا ما أكدته البنك العالمي لما أدرج بعض البلاد العربية والإسلامية ضمن قائمة الدول التي استفحلت فيها ظاهرة الرشوة بشكل لافت مما حال دون نموها اقتصادياً ولما أدى إلى تحللها وانتشار الفساد والفوضى فيها .

أهداف البحث :

- 1- توجيه الأنظار لداء الرشوة .
- 2- والتنبه على مخاطر هذا الداء .
- 3- عرض للأحكام الفقهية المتعلقة بالرشوة .
- 4- وضع الحلول لهذه المشكلة الخطيرة .

خطة البحث:

قسمت البحث إلى هذه المقدمة وثلاثة مباحث على النحو الآتي :

المبحث الأول: في مفهوم الرشوة

المطلب الأول: تعريف الرشوة

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

المطلب الثالث: أنواعها

المطلب الرابع: صورها المعاصرة

المبحث الثاني: حكم الرشوة في الإسلام

المطلب الأول: في حكمها

المطلب الثاني: الأدلة على تحريم الرشوة

المطلب الثالث: عوامل تفتي الرشوة والبيئة التي تساعد على انتشارها

المطلب الرابع: أضرارها على الفرد والمجتمع

المطلب الخامس: طرق علاج داء الرشوة .

المبحث الثالث : مسائل متفرقة في الرشوة

المطلب الأول: حكم الرشوة لرفع الظلم أو قضاء مصلحة .

المطلب الثاني: حكم الرشوة بالنسبة للمرتشي .

المطلب الثالث: حكم الرشوة بالنسبة للراشي .

المطلب الرابع: آثار الرشوة .

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث .

المبحث الأول: في مفهوم الرشوة

سأتناول تحت هذا البحث: تعريف الرشوة لغة واصطلاحاً، والألفاظ ذات الصلة، والفرق بين الرشوة والهدية والسحت وتأليف القلوب، وأنواعها، وصورها المعاصرة ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الرشوة

في اللغة: الرشوة - بضم الراء وكسرهما ويجوز فتحهما - هي: الجعل، والمخاباة، والجمع رُشى ورُشى.

قال صاحب القاموس المحيط: الرشوة مثلثة الجعل، ورشاه أعتاه وارتشى أخذها، واسترشى طلبها، والرشاء ككساء الخيل³

وعند الزبيدي: الرشوة - بالكسر - هو المشهور والضم لغة، وهي الجعل وهو ما يعطيه الشخص الحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد⁴، ونفسه ذكره الفيومي⁵ قال ابن منظور: وهي مأخوذة من رشا الفروخ إذا مد رأسه إلى أمه لتزقيته⁶

قال ابن الأثير: الرشوة الموصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأوصله من الرشاء الذي يتوصل به إلى الماء⁷.

فالراشي: هو دافع الرشوة الذي يعطي من يعينه على الباطل، والمرتشي: الآخذ، وارتشى: أخذ الرشوة، ويُقال: ارتشى من رشوة أي أخذها، واسترشى: طلب رشوة، الرانش: الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستقص هذا⁸.

أما في الاصطلاح: فلقد اختلف العلماء في تعريفها اختلافاً كثيراً قال ابن العربي: الرشوة كل مال دفع لبتاع به من ذي جاه عوناً على ما لا يحل⁹.

وقال الأمير الصنعائي: " الراشي هو الذي يبذل المال ليتوصل له إلى الباطل¹⁰."

وقال ابن حجر: " هي ما يؤخذ بغير عوض ويعاب أخذه¹¹."

وقال بعض الشافعية: " الرشوة هي التي يشترط على قابليها الحكم بغير الحق أو الامتناع عن الحكم بحق¹²."

وأحراز ما قاله الجرجاني في تعريفه للرشوة: "هي ما يأخذ الرجل على إبطال حق وإعطاء باطل¹³، لأن هذا التعريف مختصر وهو أقرب ما يكون لمذلول القرآن.

الصلة بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي: لا بد من وجود صلة قوية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل مادة إذ الأصل أن المعنى اللغوي أسبق في الوضع والاستعمال فإذا جاء الشرع نقل المعنى اللغوي إلى الاستعمال الشرعي مع زيادة شروط ووضع قيود شرعية. وهنا جاء في التعريف اللغوي أن الرشوة مأخوذة من رشا الفرح إذا عد رأسه إلى أمه لترقه.

وهذا صورة صارخة أن ما تلقاه بفيه إنما هو بمثابة القي تستخرجه أمه من حوصلتها لكان كافياً في التفرز من أكل الرشوة. فهو بهذا يجمع بين ضعف الشخصية وذلة النفس وحقارة الطبع.

وهل يوجد أضعف شخصية من يبيع عيادته وإنسانيته ورأيه وما يعتقد صحته وينحرف إلى طريق معاكس في كل ذلك ونظير ماذا نظير ما يستخرجه الراشي من خوفه ومن ضروريات مقوماته أو اضطراره للوصول إلى حاجته.

وإذا جئنا إلى الأصل الثاني وهو الرشاء الذي هو حبل الدلو ليستخرج به الماء من البئر العميق. فإننا نجد أيضاً صورة التذلل من علباء العرة والكرامة إلى سحق الذلة والمهانة وينحدر من منعة الصدق إلى هاربة الكذب ومن عفة الأمانة إلى دنس الخيانة ويتلوق عن حادة الحق إلى مزلق الباطل. وكان الحاجة المقصودة عند المرشئ مغبة بعيدا عن الراشي بعد الماء في عقر البئر لا وصول إليها إلا بالتذلل بالرشوة كتذلل الدلو برشاة.

ويامعان النظر نجد أن حقارة المرشئ ومهاتته تأتي أول ما تأتي من الراشي نفسه لأنه قاسه بمقياس الإنسانية فوجدته لا إنسانية عنده وبمقياس الأمانة والدين فوجدته تخاليا عنها وما تقدم إليه بالرشوة إلى بعد اليأس منه وإن ألان له القول وتلطف في السؤال وقد أحسن من قال في نظير ذلك وقريب منه :

وأطال فيه فقد أراد هجاءه¹⁴

وإذا امرؤ مدح امرأ لتوانه

عند الورود لما أطال رشاه

لو لم يقدر فيه بعد المستقى

وهكذا صاحب الحاجة لو لم يقدر عدم استحباب المرشئ ولو لم يتوقع إغراضه عنه لما قدم له الرشوة ليستجيب إليه.

وكذلك الحال من جانب الراشي إذا لم يكن له حق فيما يطلب ولا طريق عنده للوصول لما يريد لسعه وتحريمه عليه وعدم استحقاقه إياه. فإنه يعدد على الرشوة ليتذلل بها

متحفا كندلي الدلو في ظنمة البئر حتى يصل إلى ما يريد. فظهر بهذا قوة الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للرشوة.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

البرطيل: وتسمى الرشوة البرطيل. وجمعها براطيل. وفي مثل البراطيل تنصر الأباطيل كناية مأخوذة من البرطيل وهو المعول لأنه يستخرج به ما استتر¹⁵

- قال المرتضى الزبيدي: اختلفوا في البرطيل بمعنى الرشوة هل هو عربي أم لا؟¹⁶

السحت: اشتقاقه من السحت بفتح السين. وهو الإهلاك والاستئصال¹⁷

والسحت هو الحرام الذي لا يحل كسبه لأنه يسحت البركة أي يذهبها¹⁸

ولقد سمي بعض الفقهاء الرشوة سحتاً.

والفرق بين السحت والرشوة: أن السحت أعم من الرشوة¹⁹ لأن كل حرام لا يحل

كسبه فهو سحت أما الرشوة فلا والإثم في الرشوة والتعدي والحرم من الطرفين المدني

والمدني إليه. وقد يكون منهما ثالث وهو الرائش بينهما. أما في السحت فالإثم من طرف

واحد مع اضطرار الطرف الثاني.

المصانعة: وهي أن تصنع لغيرك شيئاً ليصنع لك شيئاً آخر مقابلته. والمصانعة كناية عن

الرشوة. ومما جاء في الأمثال: من صانع بالمال لم يخشع من طلب الحاجة²⁰

الهدية: جمعها هدايا أو هداوى وهي: ما تحفت به²¹

وهي كل ما يقدمه الإنسان لأخيه الإنسان من طعام وشراب عن طيب نفس وحمية

صادقة. وبدون هدف من وراء ذلك العمل²².

مسألة الفرق بين الهدية والرشوة:

قال الشيخ منصور البهوتي: " الرشوة ما يعطى بعد الطلب وهدية قبله"²³

والهدية إلى الأقارب والجيران والأصحاب جائزة شرعاً لأنها تحلب المودة والحمية وتزيد في

العلاقة الصادقة بين الناس وقد تذهب ما في الصدور من الحقد والحسد والضغينة. أما

الرشوة فهي حرام وسحت يأكله صاحبه وهي جلب الكره والعداوة والحقد والبغضاء

والضغينة بين الناس.

أن الهدية لا شرط معها. أما الرشوة فهي ما يعطيه بشرط أن يعينه²⁴

الجهة: وهي العطية الحالية عن الأعراض والأغراض²⁵

واصطلاحاً: الهبة: إذا أظنقت فبي: التبرع بالمال حال الحياة بلا عوض²⁶
 الصلة بين الهبة والرشوة²⁷. أن في كل منهما إيصال النفع إلى الغير، وإن كان عدم
 العوض ظاهراً في الهبة. إلا أن في الرشوة ينظر النفع وهو عوض.
 الصدقة: لغة: ما تصدقت به على الفقراء وما أعطته في ذات الله للفقراء. والمتصدق
 الذي يعطي الصدقة²⁸.

اصطلاحاً: تملك للرقية بغير عوض يحتاج بنية التقرب إلى الله تعالى وثواب الآخر²⁹
 والفرق بين الصدقة والرشوة أن الصدقة تدفع طلباً لوجه الله تعالى في حين أن الرشوة
 تدفع لسل غرض دنيوي عاجل. والصدقة مندوب إليها يؤجر صاحبها أما الرشوة فهي
 حرام سحت يأثم فاعليها³⁰.

المطلب الثالث: أنواعها (أقسامها)

قسم بعض العلماء الرشوة إلى أربعة أقسام:

أ- الرشوة على تقليد القضاء والإمارة وهي حرام من الجانبين الآخذ والمعطي.
 ب- ارتشاء القاضي ليحكم. وهو كذلك حرام على الآخذ والمعطي ولو كان القضاء
 بحق. لأنه واجب عليه.

ج- أخذ المال ليسوي أمره عند السلطان. دفعاً للضرر أو جلياً للنفع. وهو حرام
 على الآخذ فقط. وإن طلب منه أن يسوي أمره ولم يذكر له الرشوة وأعطاه بعد ما يسوي
 اختلفوا فيه: قال بعضهم لا يحل أن يأخذ. وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لأنه يريد
 مجازاة الإحسان فيحل³¹.

د- ما يدفع لدفع الخوف من المدفوع إليه على نفسه أو ماله: حلال للدافع، حرام
 على الآخذ لأن دفع الضرر على المسلم واجب ولا يجوز أخذ المال ليفعل الواجب³².

المطلب الرابع: صورها المعاصرة

لقد شاعت أسماء أخرى غير ما ذكرنا من ألفاظ مرادفة ذكرها العلماء قديماً. فقد
 ظهرت في مجتمعنا اليوم مصطلحات جديدة للرشوة، مثل: الإكرامية، والعمولة،
 والبقيش. والأتعاب..

وقد تؤخذ الرشوة بالنراضي، أو التواطؤ بين الراشي والمرتشي. أو تؤخذ بالإكراه
 وذلك لتحقيق مصالح شخصية منافية لمصلحة الجماعة.

د.عبد الحق حميشر **ظاهرة الرشوة والأحكام المتعلقة بها** 67

ومن صور الرشوة³³: ما يدفعه الموظف لمديره أو رئيسه في العمل تقرباً وتزلفاً إليه بغرض الحصول على امتيازات لا يناها زملاؤه، أو لتعاضي عند التقصيرات أو الغيوب من واجبات العمل.

أو ما يدفعه المتخاصم إلى القضاة أو الحاكم ليكون الحكم له وهو على باطل، وما يدفعه التاجر إلى أحد الموظفين في المصرف للحصول على التسهيلات أو القروض التي ليست من حقه، أو للحصول على ما يزيد على حقه.

ومنها ما يدفع إلى موظفي الجمارك للإعفاء من الرسوم أو لتحقيقها أو لتهديب المصانع والسلع.

وما يدفعه التاجر إلى خان المناقصات وغيرها ليفوز بالمناقصة برغم أن سلعته فاسدة أو أقل جودة.

ومنها ما يدفعه مخالفوا أنظمة السير إلى شرطة المرور لتفادي المخالفات أو تخفيفها، وما يدفعه أحدهم إلى الخامين من ألعاب وأجور لكي يكون وكيلاً له في قضية يعلم أنه مطل فيها.

وقد تقع الرشوة على مستوى دولي، فتعقد صفقات للاستيراد أو التصدير على عقود لتوريد المعامل والآلات والطاقت والسيارات والأسلحة.

وقد تبذل الرشوى لشراء أصوات الناخبين فيفوز المرشح السيء الذي لا أهلية له من دين أو علم أو خبرة أو وطنية.

المبحث الثاني: حكم الرشوة في الإسلام

سأتحدث عن حكمها الفقهي، والأدلة الشرعية على ذلك، وآثارها على الفرد والمجتمع، ومقاصد الشريعة في تحريم الرشوة في عدة مطالب وهي:

المطلب الأول: في حكمها

اتفق العلماء على حرمة الرشوة في حق الراشي والمرتشي والرائش إذا كانت للإعانة على ظلم، وهضم حقوق الآخرين، وفيما يلي بعض الأمثلة من أقوالهم في ذلك:

قال السرخسي في المبسوط: "والرشوة حرام"³⁴

قال الكاساني: "ويكون أخذ العوض عليه في معنى الرشوة وإنه حرام"³⁵

قال ابن حزمي الغوثي المالكي: "...الناسع الرشوة فلا يحل أخذها ولا إعطاؤها"³⁶
 وقال المدسوقي: "...بل أخذ الرشوة حرام وجرحه مطلقاً"³⁷
 وقال النووي: "إن الرشوة حرام مطلقاً"³⁸. وقال الدمياطي: "قول الرشوة حرام"³⁹
 فيحرم طلب الرشوة وبذلها وقبوحها. كما يحرم التوسط بين الراشي والمرتشي.⁴⁰

المطلب الثاني: الأدلة على تحريم الرشوة

والأدلة على تحريم الرشوة كثيرة ومتنوعة من القرآن، والسنة، والإجماع، والمعقول،
 وفيما يلي بعض مما استدل به العلماء في ذلك⁴¹:

من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى
 الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (المقرة/ 188)

قال الإمام القرطبي: "قيل: المعنى: لا تصنعوا بأموالكم الحكام وترشوهم، ليقتضوا
 لكم على أكثر منها"⁴². قال ابن عطية: "وهذا القول يترجح لأن الأحكام مظنة الرشاء إلا
 من عصم، وهو الأقل. وأيضاً فإن اللفظين متناسين تدلو من أرسل الدلو، والرشوة من
 الرشاء وكأنه يمد بها ليقتضي الحاجة"⁴³.

وقال تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسَحْتِ﴾ (المائدة/ 42)

والسحت: الرشوة أو كل كسب لا يحل، قال الشوكاني: "ومن الأدلة الدالة على تحريم
 الرشوة ما حكاه ابن رسلان في شرح السنن عن الحسن وسعيد بن جبير أنهما فسرا قوله
 تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْسَحْتِ﴾ (المائدة/ 42) بالرشوة"⁴⁴.

وعن ابن مسعود أنه قال: "السحت أن يقتضي الرجل لأخيه حاجة، فيهدي إليه هدية
 فيقبلها"⁴⁵.

وقال ابن خويبر مندداً: "من السحت أن يأكل الرجل بجاهه"⁴⁶.

قال عز وجل: ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى﴾ (الأعراف/ 169)

قال الرازي في تفسيره: "وفي قوله (هذا الأدنى) تحسيس وتحقير، والأدنى إما من الأدنى
 بمعنى القرب لأن عاجل قريب، وإما من دنو الحال وسقوطها وقتلتها، والمراد ما كانوا
 يأخذونه من الرشا في الأحكام على تحريف الكلام"⁴⁷.

وقوله تعالى: ﴿فَبُظْلِمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبُصِّدَهُمْ عَنْ

سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكَلْتُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ النساء/ 161

د. عبد الحق حميش

ظاهرة الرشوة والأحكام المتعلقة بها⁶⁹

قال الإمام الرازي: "ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال، فتارة يحصلونه بالربا مع أنهم هموا عنه. وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله تعالى: ﴿واكثبهم أموال الناس بالباطل﴾⁴⁸

وقال البيهقي في تفسير قوله (واكثبهم أموال الناس بالباطل) من الرشا في الحكم والمآكل التي يصيبونها من عوامهم⁴⁹

من السنة النبوية:

عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ولعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما"⁵⁰

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال ﷺ: "لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم"⁵¹
قال الجصاص "... وفي هذا دليل أن كل ما كان مفعولاً على وجه القرض والقرينة إلى الله تعالى أنه لا يجوز أخذ الأجرة عليه"⁵²

وقال الصنعاني: "واستحقا اللعنة جميعاً لتوصل الراشي بماله إلى الباطل. والمرتشي للحكم بغير الحق"⁵³

عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل النبي ﷺ رجلاً من الأزد. يقال له ابن اللثية، على الصدقة. فلما قدم قال هذا لكم. وهذا أهدي إلي فقام الرسول ﷺ. فحمد الله وأثنى عليه. ثم قال أما بعد. فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله. فإني فيقول: هذا لكم. وهذا هدية أهديت لي. أفلا جلس في بيت أبيه وأمه، حتى تأتيه هديته. إن كان صادقاً؛ والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقي الله بحمله يوم القيامة. فلا أعرفن أحداً منكم لقي الله بحمل بغير له رغاء، أو بقرة لها خوار. أو شاة تعبر. ثم رفع يديه حتى رئي بياض إبطيه. يقول اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت ثلاثاً⁵⁴

قال ابن حجر: "وفيه إبطال كل طريق يتوصل بها من يأخذ المال إلى محاباة المأخوذ منه والإنفراد بالمأخوذ"⁵⁵

عن عدي بن عميرة الكندي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من استعملناه على عمل فكنتمنا محيطاً فما فوق، كان غلولاً يأتي به يوم القيامة"⁵⁶. والغلول: أصله الخيانة في الغنيمه، ثم أطلق على كل خيانة. وقال أيضاً: عن عبد الله بن بريده عن أبيه عن النبي ﷺ

قال: " من استعملناه على عمل ففرقناه رزقا، فيما أخذ بعد ذلك، فهو غلول ⁵⁷، وعن أبي

حميد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " هدايا العمال غلول ⁵⁸،

قال الشوكاني: " والظاهر أن الهدايا التي تمدى للقضاة وغوهم هي نوع من الرشوة ⁵⁹،

قال ابن بطلان: " فيه أن هدايا العمال تجعل في بيت المال، وأن العامل لا يملكها إلا أن طلبها له الإمام، وفيه كراهة قبول هدية طالب العناية ⁶⁰،

وعن معاذ بن جبل قال: يعني رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال: " لا تصين شيئا بغير

إذني، فإنه غلول ⁶¹، وفي حديث عبادة بن الصامت: " إياكم والغلول، فإنه عار على أهله

يوم القيامة ⁶²، أي يفتضح يوم القيامة على رؤوس الأشهاد وهو معنى قوله تعالى ﴿ وما

كان لني أن يعل ومن يعل يأت بما عل يوم القيمة ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا

يظلمون ﴾ (سورة آل عمران 161) كم ذكرت قريبا أن اسم الغلول قد يقع على

الرشوة ⁶³،

ومن أبرز ما جاء في أمر العمال والرشوة قصة عبد الله بن رواحة لما بعته رسول

الله ﷺ إلى اليهود في خيبر ليحرص عليهم رواه مالك قال: كان رسول الله ﷺ يبعث عبد

الله بن رواحة إلى خيبر فيحرص بينه وبين يهود خيبر، فجمعوا له حليا من حلي نساءهم،

فقالوا له هذا لك وحفف عنا وتجاوز في القسم فقال عبد الله بن رواحة يا معشر اليهود

والله إنكم لمن أبغض خلق الله إلى وما ذلك بجمالي على أن أحيف عليكم أما أعرضتم من

الرشوة فأبغضت وانا لا تأكلها، فقالوا: هذا قامت السموات والأرض ⁶⁴،

وقد وردت أحاديث أخرى كثيرة في التحذير من هذا الحرام وبيان عاقبة مرتكبيه منها:

ما رواه ابن جرير عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: " كل لحم أنته السحت

فالسار أولى به قيل: وما السحت؟ قال: الرشوة في الحكم ⁶⁵، وروى الإمام أحمد عن

عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " ما من قوم يظهر فيهم

الربا إلا أخذوا بالسنة، وما من قوم يظهر فيهم الرشا إلا أخذوا بالرعب ⁶⁶،

الإجماع: قال ابن حزم: " وانفقوا على تحريم الرشوة على قضاء بحق أو باطل أو تعجيلا

لقضاء بحق أو باطل ⁶⁷، وقال القرطبي: " ولا خلاف بين السلف أن أخذ الرشوة على

إبطال حق، أو ما لا يجوز، سحت حرام ⁶⁸،

وقال الخصاص: "ولا خلاف في تحريم الرشا على الأحكام"⁶⁹. وقال ابن عبد البر: "وكل رشوة سحت. وكل سحت حرام ولا يحل لمسلم أكله وهذا ما لا خلاف فيه بين علماء المسلمين"⁷⁰.

وقال ابن قدامة: "فأما الرشوة في الحكم و رشوة العامل فحرام بلا خلاف"⁷¹.
المعقول: يبين مما سبق، أن الشريعة الإسلامية-ينص القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة- حرمت الرشوة. ولعنت آكلها. وأنزلت العقوبة بهم. واعتبرتها من الكبائر. ومن المعلوم عقلا، والمشاهد حسا أن للرشوة آثارا نفسية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية خطيرة في المجتمعات الإسلامية. مما يجعل البصيرة لها والخوف عليها. أمرا واجبا علينا-كمسلمين-⁷².

وكما قال ابن قدامة: "ولأن المرتشي إنما يرتشي ليحكم بغير الحق أو ليوقف الحكم عنه وذلك من أعظم الظلم"⁷³.

والذي توصلت إليه: أن الرشوة إغانة على الظلم والعدوان. وقتل لروح التعاون بين المسلمين وهدر لكرامة الإنسان. ولما يترتب عليها من ضياع الحقوق وفساد المجتمعات. وبأن الإسلام قد شرع لنا وسائل كثيرة لكي تنظم لنا أمور حياتنا، وعن طريقها يمكن كسب المال الحلال. فلا تقع في الحرام و نؤدي بأنفسنا إلى الهلاك ولعنته سبحانه وتعالى والعياذ بالله.

المطلب الثالث: عوامل تفشي الرشوة والبيئة التي تساعد على انتشارها

من الأهمية بمكان معرفة العوامل التي جعلت هذه الظاهرة السيئة تنتشر بكثرة في مجتمعاتنا الإسلامية والبيئة التي ساعدت على نموها وانتشارها. ومادامت الرشوة على غير العادة، فإن عوامل تفشيها هي أيضا عوامل غير عادية:

أولا: ضعف الوازع الديني: عامل في انتشار الرشوة هو ضعف الوازع وحلوه قلب المرتشي من الإيمان والخوف من الله عز وجل.

ثانيا: وقوع الظلم في المجتمعات فيعمد العامة لدفعها خوفا على أنفسهم أو تقشيرا في غيرهم.

ثالثا: عدم مراقبة العمال وأصحاب الولايات على الرعية من قبل المسؤولين فيبحرؤون على أخذ الرشوة في أعماهم.

رابعاً: وجود خلل في نظام السلطة فلا يصل صاحب الحق إلى حقه إلا بما
خامساً: وجود الحاجة والثاقه فيعتمد احتياج إليها للوصول إلى أكثر مما له لئلا حاجته
وفاقته كما فعل اليهود في حير.

أما البيئة التي تساعد على انتشار الرشوة فيها فهي:

أولاً: بما أن الرشوة داء ومرص اجتماعي فهي كأمراض البدن تنفسي في البيئة القابذة
للمرص وفي مقدمتها البيئة المغفرة والتي تعيش في حالات الأزمات.

ثانياً: البيئة التي لم تتوفر لها الوعي العام فلم تدرك مضار الرشوة فيها. ولم يقو أفرادها
على محاربة من هم عندهم حقوق في المطالبة بحقوقهم.

ثالثاً: البيئة التي فقدت الترابط ووقع أفرادها في التفكك فلا يدوي أحدهم إلا على
مصلحته الخاصة ولو عن طريق على حساب الآخرين.⁷⁴

إذا تصورنا عوامل تعشى الرشوة والبيئة التي تساعد على انتشار الرشوة فيها فإنه بقي
علينا تصوير وبسط نماذج مضار الرشوة وسط هذه العوامل. ومن خلال تلك البيئة ولو
بإيجاز.

المطلب الرابع: أضرار الرشوة على الفرد والمجتمع

قال قتاده قال كعب: الرشوة تُسفه الخليم وتعمي عين الحكيم⁷⁵. إن من المعلوم عقلاً
والمشاهد حساً أن للرشوة آثاراً نفسية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية خطيرة في
المجتمعات الإسلامية مما يجعل التصورة لها والحرب عليها أمراً واحماً علينا بصفتنا مسلمين
وذلك للأسباب التالية:⁷⁶

- 1- قال الشيخ ابن باز رحمه الله: الرشوة وغيرها من المعاصي تضعف الإيمان. وتغضب
الرب عز وجل. وتسبب تسليط الشيطان على العبد في إيقاعه في معاصي أخرى⁷⁷
- 2- تنفد المجتمع الثقة في الحكم فلا يعول احد على منهج القضاء والتحاكم لأخذ الحق
وعندئذ لا يكون أمام المظلوم إلا أن ينتقم لنفسه أو يسلك نفس الطريق.
- 3- الرشوة دفع للمال في غير مقابل إنتاج: مما يضعف الخوافر ويحدث التضخم ويسهم
في زيادة حدته.

4- الرشوة إذا دفعها التاجر أضافها إلى الأسعار مما يعلى أسعار السلع على جمهور
مستهلكين.

5- الرشوة تؤدي إلى انعدام المودة والالتفد بين الأفراد . وبسببها تندهور أخلاق المجتمع لأنها تؤدي إلى عدم اكتفاء الناس باحلال والدخول المشروعة . والانغماس في زيادة المكاسب الحرام والجري وراء الدنيا وساعاتها الفاني .

6- الرشوة تؤدي إلى تعطيل الأنظمة والقوانين وجعلها حراما على ورق .

7- شيوع الرشوة عامل خطير في تثبيت حالة التحلف والضياغ التي تعاني منها مجتمعاتنا .

8- بالرشوة لميزان العدل بين الفائزين على مصاخ الأمة فلا ترجح له كفة وفي هذا قضاء على العدل الذي تقود عليه السموات والأرض .

9- إن شيوع الرشوة في مجتمع انتشار الفساد والظلم من حكمه بغير الحق أو امتناع عن الحكم بالحق وتقدمه من لا يستحق وتأخير من يستحق التقدم .

10- وشيوع روح شعبه في المجتمع لا روح الواجب .

11- الرشوة تؤدي إلى زيادة الحرام والسيك النظام العام والأداب الاجتماعية . و فقدان المجتمع بالثاني لأمه واستقراره . وفقدان التفد بين الأفراد . والرشوة تقبل من حصلة المارد المالية للدولة .

12- ولا شك أن معاصي إذا ظهرت تسب فرقة المجتمع وانقطاع أوامر المودة بين أفرادها . وتسب الشجاء والعداوة وعدم التعاون على الخير .

13- ومن أقيح آثار الرشوة وغيرها من المعاصي في المجتمعات تظهر بؤذائل وانتشارها . واحفاء الفضائل وظلم بعض أفراد المجتمع فيما بينهم لبعض الآخر بسبب التعدي على الحقوق بالرشوة والسرفه والخبانة والغش في المعاملات وشهادة الزور ونحو ذلك من أنواع الظلم والمعدون وكل هذه الأنواع من أقيح حرامه .⁷⁸

وهي من أسباب غضب الرب . ومن أسباب العقوبات العامة كما قال ﷺ "إن الناس إذا رأوا المشرك فله معروفه وشك أن يعنيه الله بعذابه"⁷⁹

المطلب الخامس: طريق علاج داء الرشوة

يبدأ علاج أي داء من تشخيصه أولا . ثم تبع مسالته ثم علاج أعراضه ومضاعفاته⁸⁰ ومن مضاعفات المشكلة في موضوعنا تشخيص صحيح لعلاج وعريقة التشخيص لهذا الداء الخطير والوباء المستعير .

- وما أن مرض الرشوة مرض شخصي وجماعي: فعلى الجميع أفراداً وجماعات واجب التكاتف والتساند للوقوف في وجه هذا المرض الخطير والشر المستطير.
- تقوية الموازغ الديني في الأفراد وتذكيرهم بأن ما نبت من حرام فالنار أولى به .
- توعية المجتمع توعية دينية والتحذير من مضار الرشوة العاجلة والأجلة وذلك بإقامة الندوات والدروس والمحاضرات والملتقيات يشارك فيها العلماء ورجال الشرطة وأفراد المجتمع .
- الرقابة على الأجهزة التي تكون مظنة تغشي الرشوة في أوساطها (مثل القضاء ، الجمارك ، المصالح الإدارية التي يكون الناس في حاجة شديده إليها) .
- مكافأة المحسن ، الأمين ، والمخلص في عمله بأنواع المكافآت المختلفة تشجيعاً له ولزملائه، ونشراً للفضيلة ومنعاً لانتشار الرشوة والريزية: فإن مكافأة المحسن تمنعه من التطع إلى قبول الرشوة واستشرافها.
- محاسبة المرتشين ومعاقبتهم بأشد أنواع العقاب، وفضحهم أمام الملأ ونشر صورهم في الجرائد وفي وسائل الإعلام المختلفة.
- مصادرة أموال المرتشين ومنعهم من التجارة ومنعهم من السفر كي يكونوا عبرة للمعتزين.

قال تعالى: ﴿ لولا ينهاهم الربايون والأخبار ﴾ (المائدة 63) والربايون هم ولاة الأمر العالمون بحدود الله، والأخبار هم العلماء والمعلمون⁸¹: فلا بد وأن يتعاون الحكام والعلماء ليجمع الموازغ الديني من العلماء والموازغ السلطاني عن الحكام لخاربة هذا الداء.

المبحث الثالث: مسائل متفرقة في الرشوة

سأبحث في بعض المسائل والقضايا المتعلقة بالرشوة منها: حكم الرشوة لرفع الظلم، أو استرجاع حق أو بقضاء مصلحة، وحكم الرشوة بالنسبة للمرتشي، وحكمها بالنسبة للراشي والآثار المترتبة على الرشوة. كل ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: حكم الرشوة لرفع الظلم أو استرجاع حق أو لقضاء مصلحة

أبداً ببعض الأمثلة لأقوال العلماء في المسألة: قال الجصاص: " ووجه آخر من الرشوة محرمة على أخذها غير محظورة على معطيها"⁸². و في الدر المختار: " لا بأس بالرشوة إذا خاف على دينه"⁸³. وقال صاحب الهداية: " ودفع الرشوة لدفع الظلم أمر

جانز⁸⁴. وقال الكمال ابن خصام: "الرابع: ما يدفع لدفع الخوف من المدفوع إليه على نفسه أو ماله أو حلال لدافع حرام على الآخذ"⁸⁵. وقال ابن عابدين: "دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه وماله ولا استخراج حق له. ليس رشوة يعني في حق الدافع"⁸⁶. قال الخطاب: "وفي طور ابن عات جواز إعطاء الرشوة إذا خاف الظلم وكان محققاً"⁸⁷. قال ابن قرحون: "أجاز بعضهم إعطاء الرشوة إذا خاف الظلم على نفسه وكان الظلم متحققاً"⁸⁸. قال السوطي: "ويستثنى صورتها الرشوة للحاكم ليصل إلى حقه وفك الأسير وإعطاء شئ لمن يخاف محرمه. ولو خاف الوصي أن يستولي غاصب على المال فله أن يؤدي شيئاً ليخلصه"⁸⁹. قال الشيخ منصور البيهقي: "يجوز أن يرتشي العامل وأن يهدى إليه لدفع ظلم عنه أو عن غيره لتوصله بذلك إلى كفاية عادية"⁹⁰.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجوز رشوة العامل لدفع الظلم عن نفسه لا تمتع الحق وإرشاؤه حرام منها، وكذلك لأسير والعبد المعتق والروحة المطلقة إذا أنكر الأسير وسيد العبد والروح المطلق جاز فم دفع شيء ليقرؤوا بالحق وإن حرم على الآخذ ونحو ذلك"⁹¹. قال ابن حجر: "والإعانة لدفع مظلمة أو إيصال حق فهو جائز. ولكن يستحب له ترك الآخذ وإن كان حاكماً فهو حرام"⁹².

قال الشوكاني: "قال المنصور بالله وأبو جعفر: والنحويين تطالب الحق بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم لا أدري بأي محض. والحق التجريم مطلقاً"⁹³. خلاصة الآراء في المسألة: مما سبق يتضح لنا بأن العلماء قد اختلفوا في مسألة إعطاء الرشوة لدفع ظلم أو استخراج حق على فريقين:

الفريق الأول: وهو الحنابلة وهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم⁹⁴ يرون جواز ذلك ولا يكون الإثم على المعطي. وإنما يلحق الوزر على الآخذ وليس على الراشي شيء.

الفريق الثاني: وهو الشوكاني وظاهر مذهب بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنابلة⁹⁵ ويذهبون إلى منع الرشوة مطلقاً سواء في حالة الاختيار أو عند الإصرار.

أدلة الفريقين:

1- استدل الحنابلة إعطاء الرشوة لدفع الظلم أو الوصول إلى الحق بما يلي

- أحاديث المخلفين الذين كانوا يسألون النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إن أحدكم ليخرج بصدقته من عندي متأبطها أي يحملها تحت إبطه وإنما هي له نارا - قال عمر: يا رسول الله كيف تعتبه وقد علمت أنها له نارا؟ قال فما أصعب يا بون إلا مسألتي ويأبي الله عز وجل في البخل⁹⁶

* فإذا كان ضغط الإلحاح جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعطي السائل ما يعلم أنه نار على أخذه فكيف يكون ضغط الحاجة على دفع ظلم أو أخذ حق مهذور...⁹⁷

- وبحديث "وما وقى به المرء عرضه فهو صدقه"⁹⁸ قال شيخ الإسلام: فلو أعطى الرجل شاعرا أو غير شاعر لئلا يكذب عليه بهجوا أو غيره أو لئلا يقول في عرضه ما يحرم عليه قوله كان بذلك لذلك سخاوا وكان ما أخذه ذلك لئلا يظلمه حراما عليه لأنه يجب عليه ترك ظلمه والكذب عليه⁹⁹

- واستدلوا من الأثر: بما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان بالحبيشة فرشا بدينارين، حتى خلي سبيله. وقال: إن الإثم على القابض دون الدافع.

- وعن عطاء والحسن: لا بأس بأن يصانع الرجل عن نفسه وماله إذا خاف الظلم¹⁰⁰ - وقالوا بأن الرضا الوارد في الرشوة لا يشمل هذه المسألة قال الخطابي في المعالم: "إذا أعطي ليتوصل به إلى حقه أو يدفع عن نفسه ظلما فإنه غير داخل في هذا الوعيد¹⁰¹

- وقالوا أيضا بأن هذا لما عمت به البلوى فلا يستطيع الإنسان أخذ حقه وقضاء حوائجه إلا بشيء من الرشوة. فيعد ذلك من باب الضرورة فيجوز للدافع ويحرم على الآخذ¹⁰²

وهم معذورون ومكروهون على هذا العمل، فيجوز ذلك كما يجوز أكل من يدفع الضرر عن نفسه شيء من خير الخبز، ولكن ليتوقف ذلك عن دفع الهلاك¹⁰³

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " ويجوز للمهدي أن يذل في ذلك ما يتوصل به إلى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه هذا هو المنقول عن السلف والأئمة الكبار¹⁰⁴

2- واستدل المانعون بعدم النصوص الواردة في تحريم الرشوة وتحريم أكل أموال الناس بالباطل وبغير حق ومن غير طلب نفس

وقال الشوكاني رداً على سمة الزيدية: * والتخصيص لطلب الحق بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم لا أدري بأي شخص. فالحق التحريم مطلقاً أخذاً بعموم الحديث. ومن زعم الجواز في صورة من الصور فإن جاءه دليل مقبول وإلا كان تخصيصه رداً عليه فالأصل في مال المسلم التحريم (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل). ثم قال الشوكاني: والأصل أن الدافع للرشوة إنما دفعه لأحد أمرين:

الأول: إما لينال به حكم الله إن كان محققاً وذلك لا محل لأن المدفوع في مقابلة أمر واجب أوجب الله عز وجل على الحاكم الصدق به. فكيف لا يفعل حتى يأخذ عليه شيئاً من الخطام.

الثاني: وإن كان الدافع لينال من صاحبه لينال به خلاف ما شرعه الله إن كان مبطلاً فذلك أقبح، لأنه مدفوع في مقابلة أمر محظور، فهو أشد تحريماً من المال المدفوع للبغي في مقابلة الرضا بها، لأن الرشوة يوصل بها للبغي. فالتوصل به إلى شيء محرم وهو الرضا لكنه مستلذ للفاعل والمفعول به. وهو أيضاً ذنب بين العبد وربّه. وهو أسمح الغرماء ليس بين العاصي وبين المغفرة إلا التوب ما بينه وبين الله، وبين الأمرين فرق بعيد. ثم ساق الأدلة على تحريم الرشوة.¹⁰⁵

المناقشة والترجيح: وبالرغم من أدلة الفريقين لاحظت أن من حرم الرشوة في حال الاضطرار يرى بأن الضرورة ليست من الحالات التي تبيح الوقوع في الرشوة، ولأن فتح هذا الباب ينذر بشر وخيم على الأفراد والمجتمع.

بينما الفريق المبيح للرشوة عند الضرورة فيقيس ذلك على حالة إباحة الميتة ولحم الخنزير عند الاضطرار، وما يفعل ذلك معذور ومكروه على هذا العمل ولا يستطيع الوصول إلى حقه أو دفع الدين المتوقع عليه بولوج باب الرشوة فيكون إنم على الآخذ وليس المعطي.

أرى - والله تعالى أعلم - أن من تكون حالته كذلك أن يترك مسأله إلى الله تعالى، وأن لا يتكّن الطرف الآخر - الضاب للرشوة - من الحصول على الرشوة منه، ومن ترك شيئاً لله فإنه الله سبوعه أفضل.

لكن قال الشاطبي: "ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك. وإعفاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى ومناعي الحاج حتى يؤدي حواجا كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتسكين من المعصية."¹⁰⁶

وهذا ما رجحه فضيلة الشيخ القرصاوي: "ومن كان له حق مُصَيِّع لم يجد طريقه للوصول إليه إلا بالرشوة أو دفع ظلم لم يستطع دفعه عنه إلا بالرشوة فالأفضل له أن يصبر حتى يسر الله له أفضل السبل لرفع الظلم وتبيل الحق."

فإن سلك سبيل الرشوة من أجل ذلك فالإثم على الأخذ المرتشي وليس عليه (إثم الراشي). وهذه الحالة مادة قد حُرِّبَ كل الوسائل فلم تأت بجدوى. ومادام يرفع عن نفسه ظلما أو يأخذ حقا له دون عدوان على حقوق الآخرين¹⁰⁷

المطلب الثاني: حكم الرشوة بالنسبة للمرتشي

أشد أطراف جريمة الرشوة هو الشخص الطالب القابل. الأخذ هنا: فيسبه يدفع المعطي - الراشي - لها، ولو كان أصنافا ورعا يخاف ربه ويخشى عذابه لما تجرأ على قبول الرشوة وهو يعلم حرمتها وعظم إثمها وجلال خطورتها على الفرد والمجتمع:

أ - الإمام والولاية: قال ابن حبيب: "لم يختلف العلماء في كراهية"¹⁰⁸ الهدية إلى السلطان الأكبر. وإلى القضاة والعمال وجباة الأموال"¹⁰⁹. قال أحمد: "فمن ولي شيئا من أمر السلطان لا أحب له أن يقبل شيئا"¹¹⁰. وروى: "هدايا السلطان سحت"¹¹¹. استعمل عمر أي هدية فقدم بمال فقال له: من أين لك هذا؟ قال: نتاجت الحيوول وتلاحقت الهدايا فقال له عمر: أي عدو الله. هلا قعدت في بيتك تنظر أيهدى لك أم لا. فأخذ ذلك منه وجعله في ست المال"¹¹²

إن جمهور علماء الاسلاذ لا يجزون هدايا الحكام ولا العمال للأدلة التي ذكرتها سابقا في تحريم الرشوة عموما. ولما في ذلك من أكل أموال الناس بالباطل، واعتبروها من السحت، وإعانة على الظلم لما يترب على ذلك من محاباة المهدي بسبب هديته.

ومُلحَص كلام العلماء فيما يعطي الحكام الأنمة والأمرء والقضاة والولاية وسائر من ولي أمرا من أمور المسلمين أنه إما رشوة وإما هدية:

أما الرشوة فحرام بالإجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الأخذ لنفسه أو وكيلاً. وأما الهدية وهي التي يفصلها التردد واستمالة القلوب فإن كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام وإن كانت ممن له عادة قبل الولاية الأفضل أن لا يقبل¹¹³.

2. **القضاة:** ورسوة القضاة حرام باتفاق الفقهاء. قال القرطبي: " لا خلاف بين السلف أن أخذ الرشوة إبطال حتى أو ما لا يجوز سحت وحرام"¹¹⁴.

قال الخصائص الحنفي: "ولا خلاف في تحريم الرشا على الأحكام لأنه من السحت الذي حرمه الله في كتابه. واتفقت الأمة عليه"¹¹⁵.

تغيير الأحكام بسبب الرشوة من أشد أنواع الذنوب حتى أوصلها بعض السلف إلى الكفر: فعن ابن أبي عمير عن سلمة بن مسروق قال: قلت لعمر: يا أمير المؤمنين أرأيت الرشوة في الحكم من السحت؟ قال: لا ولكن كفر إنما السحت أن يكون لرجل عند سلطان جاه ومترلة ويكون للأخر إلى السلطان حاجة. فلا يقضي حاجته حتى يهدى إليه¹¹⁶. وكان ابن مسعود يروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: " الرشوة في الحكم كفر"¹¹⁷.

3. **العمال (ومنهم الولاة ورجال الجمارك والشوطة):** وحكم الرشوة هؤلاء كحكم الرشوة للعمال والتاحسي لما ورد في الحديث " هدايا الأمراء غلول"¹¹⁸. وقال عمر بن عبدالعزيز: " كانت الهدية فيما مضى هدية. وأما اليوم فهي رشوة"¹¹⁹. وقال ابن بطل: إن هدايا العمال تجعل في بيت المال، وإن العامل لا يملكها¹²⁰.

* **المدرسون:** إذا أهدي للمدرس تحبباً وتودداً لعلمه وصلاحه قيل لا بأس بقبوله، وإن كنت أرى التورع عن ذلك أولى وأفضل. وإن أهدي إليه ليقوم بواجبه فالأولى عدم الأخذ. أما إن أهدي له ليُسَّحَّ الراسب أو يرفع من علامات الكسول فلا شك بحرمة ذلك لما فيه من الغش والتدليس لقوله - صلى الله عليه وسلم - " من غشنا فليس منا"¹²¹. ولأن في ذلك إفساداً للعلمية العلمية ومنح للشهادات لغير مستحقيها، ولا يخفى أثر ذلك على تقدم الأمة وازدهارها فيما إذا كان خربجوها لم يحصلوا على درجاتهم وشهاداتهم إلا بالغش والرشوة والخسوية.

قال ابن عابدين: "والأولى في حق مني وأمر عظمي وأعلم القرآن وأعلم إن كانت الهدية لأجل ما يحصل منهم من الأثام، وعرضت وأعلم عدم القبول ليكون علمهم حائلاً على تعالي".¹²²

5. **الشهود:** مسؤولية استيود حطمة في إيصال الحقوق لأصحابها، أما لو كسبوا الشهادة ولم يؤدوها على حقيقتها وواقعيتها وانسبوا في ذلك ضاعت الحقوق، وانسبوا نظاماً على صاحب الحق واندمت الحوازين وضاعت الحقوق.

وقد قال العلماء بتحرر أخذ الرشوة على الشهود، والواجب أن يشهدوا احتساباً وتقرباً إلى الله سبحانه وتعالى.¹²¹ قال الدردير المالكي: "إن اتفق من تعين عليه الأداء بأن امتنع أن يؤدي إلا بمقابلته سر، ينتفع به فحرج فادح في شهادته لأنه معصية لأنه رشوة أخذها في نظر من وجب عليه".¹²¹ وقال الزرقاني: "ما يحدهم الحكم أو الشاهد على الحكم بائع حرام لا يخل بمسئله أكده بلا خلاف بين المسلمين"¹²⁵ قال ابن قدامة: "وعرفه على الشاهد أحد الرشوة وإذا أخذها سقطت عدالته"¹²⁶

6. **المفتي:** يحرم على من يقول الرشوة من أحد ليفيه بما يريد، وكان من الواجب عليه إرشاد الناس وتصحيح رؤيتهم إلى حضرة الرشوة وآثارها السيئة عن قبولها أو طلبها من الناس.

قال المرادوي: "قال في ذنب المفتي: وأما الهدية فله قبولها، وقيل يحرم إذا كانت رشوة على أن يفنيه بما يريد".¹²⁷ قال ابن نجيم الحنفي: "وله قبول الهدية لا رشوة على فتوى بما يريد".¹²⁸

قال ابن عابدين: "... وإذا أخذ المفتي الهدية ليرخص في الفتوى فإن كان بوجه باطل فيبطل فاحر يبطل أحكامه على تعالي ويستري بها ثمناً فبطلان. وإن كان بوجه صحيح فيبطل مكرهه كراهة شديدة".¹²⁹

المطلب الثالث: حكر رشوة بالنسبة للراشي

لقد حرم الإسلام كدراً عرفياً سابقاً على المسلم أن يسلك سبيل الرشوة للحكم والمصال وأعوامهم، كما حرم على هؤلاء أن يقبواها إذ بذلك لهم من الراشي. قال الشيخ منصور البهوتي: "ويحرم علينا من الراشي ليحكم يبطل أو يدفع عنه حقاً"¹³⁰ وقال ابن قدامة: "أما الراشي فإن رشوة الحكم له يبطل أو يدفع عنه حقاً فيبطل ملعون"¹³¹. وقال ابن

عابدين: "ويجب على الخاف. أمر المرتشي برد الرشوة على الراشي" ¹³². وفيما يلي عرض لبعض من يلجأ إلى الرشوة وحكم فعله كما بينه الفقهاء في كتبهم: الحاج من المسائل المشتهرة في الفقه قديماً، وما زالت منتشرة إلى اليوم. مسألة اضطراب الحاج لدفع الرشوة تأمناً له منه أو حصوله فرصة تأدية فريضة الحج. فتعد الخفية وجمهور الخاف: لا يلزم الحج مع الخفارة ¹³³. أما المالكية والشافعية فعندهم تفصيل للمسألة.

قال النووي: "ويكره بذل المال للرحصدين، لأنهم يحرصون على التعرض للناس بسبب ذلك، ولو وجدوا من يخفرونه، بأجرة، ويغلب على الظن منهم به، ففي لزوم استجاره وجهان. قال الإمام: أصحابهما رومة، لأنه من أهدب الطريق كالراجل" ¹³⁴. وقال مجد الدين ابن تيمية حفيده تقي الدين وابن قدامة: "يلزمه الحج ولو كان يدفع خفارة إن كانت يسيرة" ¹³⁵.

صاحب الأرض الخراجية لا يجوز ابتداء أن يرشي العامل أو يهدي له ليدع عنه أو عن غيره خراجاً لأنه توصل إلى خال حق فحرم على أخذ ومعه كرشوة حاكم ليحكم له بغير حق. ¹³⁶

لكن قد يجوز لصاحب أرض الخراجية أن يرشو العامل الفاضل خراجاً، ويهدي له لدفع ظلم في خراجته، لأنه يميل بذلك إلى كف اليد العادية عنه، ولا يجوز أن يرشوه أو يهديه ليدع عنه خراجاً، لأنه توصل به إلى إبطال حق. ¹³⁷

القاضي يبذل المال لتولي قضاء؟: ويقاس على صاحب كل مهنة أو وظيفة هل يجوز له أن يعطي رشوة لتحصيله سب أو وظيفة.

مذهب جمهور الفقهاء يرم على هؤلاء بذل الرشوة لتحصيل القضاء أو أي وظيفة أخرى، وأن من تقبل القضاء نيابة (عوض) وأعطى عليه الرشوة فولأيته باطلة. ¹³⁸ قال ابن نجيم: "لو أهدب الرشوة وقضى فقدمنا عن الإجماع على أنه لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشي" ¹³⁹.

قال الشيخ منصور البدر: "يحرم بذل المال في ذلك أي في نصبه قاضياً ويحرم أخذ المال على تولية القضاء" ¹⁴⁰.

صاحب الحق والمنظ : ولقد سبق تفصيل هذه المسألة في المطلب الأول من هذا المبحث فقد بينا الحكم فيه اعترض لدفع الرشوة من أجل رد ظلم تحقق، أو للحصول على حق شرعي ثابت لا يمكن الوصول إليه إلا بدفع الرشوة.

المطلب الرابع: آثار الرشوة

في هذا المطلب سأعرض بعض المسائل التي تعد من آثار الرشوة وهي : حكم قضاء الحاكم المرتشي، وحكم المال المحوذ رشوة، وتعريف الرشوة والمرتشين.

المسألة الأولى: في قضاء الحاكم المرتشي:

اختلف العلماء في صحة حكم القاضي المرتشي، هل يصح حكمه وبعد قضاؤه نافذاً فيما قضى فيه، وكذلك لو كان القضاء عن طريق صحيح لكنه بناء على رشوة من أحد المتداعين؟

ذهب جمهور الفقهاء إلى بطلان الحكم، وكذلك لا ينفذ قضاء الحاكم المرتشي، ¹⁴¹ وكذا الشافعية ¹⁴² والحنابلة ¹⁴³، أي عدم صحة توليه القضاء، وإذا تولى القضاء برشوة.

قالوا إنما يلزمه القول إذا عين عليه إن كان يعان على الحق، وبذلك المال في القضاء من المظلم الذي لم يعن على تركه ¹⁴⁴.

قال ابن فرحون المالكي: وإذا تحصل القضاء بالرشوة فهو أشد كراهة ¹⁴⁵. وقال أبو العباس من تلامذة ابن القلاء، وأعطى عليه بحق ¹⁴⁶. ولكن يرى بعض قبل أخذه الرشوة أو بعد أخذه.

- فعلى قول: أن حكم الدعوى التي ارتشى فيها أو أخذ الرشوة هو فسق القاضي، وإذا كان قضاؤه بحق يلزمه قضاءه.

- وعلى قول آخر: لا يفسد حكم القاضي في الدعوى التي ارتشى فيها، قال قاضيخان: إن القاضي لو أخذ رشوة ولم يعن على فسق القاضي، ولو كان حكمه بحق، لأن القاضي في

هذه الصورة يكون قد استتر للحكم. والاستحار للحكم باطل. لأن القضاء واجب على القاضي.

- وعلى قول ثالث: أنه لا ينفذ حكم القاضي المرتشي في جميع الدعاوى التي حكم فيها. وهذا قول الخفاف والحاوي¹⁴⁷.

وقال الكاساني: "وهل يبرأ بأخذ الرشوة في الحكم. عندنا لا يعزل. لكن يستحق العزل فيعزله الإمام ويعزده"¹⁴⁸. وفي الفتاوى الهندية القاضي إذا أخذ القضاء بالرشوة الصحيح أنه لا يصير قاضياً ولا يقضى لا ينفذ قضاءه"¹⁴⁹. فالصحيح في المذهب الخفي أن لا يصير قاضياً¹⁵⁰.

المسألة الثانية: حكم المال المأخوذ على سبيل رشوة:

حيث أن الرشوة قد حرمت سواء فردها إلى صاحبها واجب. لأنها مقبوضة بقصد فاسد. وقال ابن تيمية - رحمه الله - ليس قاب عن أخذ مال بغير حق. "إن علم صاحبه دفعه إليه. وإلا دفعه في مصالح المسلمين"¹⁵¹. كسداد النغور ونحو ذلك من الإعانة على البر والتقوى" وقبل ترخذ لبيت المال الحريم للنية الذي سبق ذكره.

قال ابن قدامة: فإن ارتش الحاكم أو قبل هدية ليس له قبولها. فعليه ردها إلى أربابها لأنه أخذها بغير حق. فأشبهه بحوذ بعقد فاسد. ويحتمل أن يجعلها في بيت المال لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر ابن لنتية بردها على أربابها¹⁵².

وقال ابن عابدين: "ولو أعت على الحاكم أمر المرتشي برد الرشوة على الراشي"¹⁵³. وفي موضع آخر قال: "فقد سرحوا في الهدايا والرشوة للقضاة ونحوهم أنها ترد على أربابها إن علموا وإلا أو كانوا بعيداً حتى تعذر الرد ففي بيت المال فيكون حكم اللقطة"¹⁵⁴.

المسألة الثالثة: في تزوير المرتشين:

ليس في جريمة الرشوة عناية بمقدرة شرعاً. فتكون عقوبتها تعزيرية. يفرض الحاكم - القاضي - أو من ينوبه في تئبرها على حسب الجرم وصاحبه وزمان ومكان والأثر الذي تسببه في المجتمع.

وأرى من أولى العقوبات التعزيرية التي يجب تسليطها على المرتشين وخاصة القضاة والولاة وأصحاب المناصب الذين يستغلون مناصبهم للحصول على المكاسب المحرمة:

عزله من وظائفهم ومعاقبته بالحس أو الجلد أو غير ذلك من العقوبات الإصافية التي يجب أن تكون مشددة لجزءه. عن العودة مثل هذه الجرائم ومنع غيرهم من الوقوع فيها.

المسألة الرابعة: عزل القاضي المرتشي:

ذهب أبو حنيفة والطحاوي من الحنفية وابن القصار من المالكية، والشافعية في المعتمد عندهم والخنابلة¹⁵⁵ إلى أن الحاكم يعزل بنفسه ومن ذلك قبول الرشوة.

قال أبو حنيفة: إذا ارتش الحاكم انعزل في الوقت - وإن لم يعزل، وبطل كل حكم حكم به بعد ذلك¹⁵⁶. وقال غزالي: "وقطع الفقهاء والمعتبرون بانعزاله"¹⁵⁷.

وذهب بعض الأصوليين إلى عدم انعزاله بذلك، بل يعزل يعزل الحاكم الذي ولاه¹⁵⁸. قال الإمام القرطبي: "وهذا لما لا يجوز أن يختلف فيه إن شاء الله لأن أخذ الرشوة منه فسق والفاسق لا يجوز حمله"¹⁵⁹.

الخاتمة:

وفي خاتمة هذا البحث، يلي أهم النتائج التي تم التوصل إليها والتي تعتبر خلاصة البحث وزيدته:

الرشوة لغة هي الجعل وإدخالها يأخذ الرجل على إبطال حق أو إعطاء باطل. من ألقاظ الرشوة المشابهة لبرطيل، السحت، المصانعة، الهدية، الخ. تنقسم الرشوة إلى أربعة أقسام منها التقليد على القضاء والإمارة وللحصول على باطل.

للرشوة مصطلحات جديدة في هذا العصر كالإكرامية، العمولة، القشيش. وصورها كثيرة منها ما يبدعه الموظف لرئيسه في العمل تقرباً وترلقاً. اتفق العلماء على حرمة الرشوة في حق الرائش والراشي والمرتشي. والأدلة على تحريم الرشوة: من القرآن والسنة والإجماع والمعقول. من أهم عوامل تنفي الرشوة ضعف الوازع الديني ووقوع الظلم وانعدام الرقابة. للرشوة أضرار كثيرة فيجوز ضعف الإيمان وتفقد الثقة وتعدم الأخلاق. ومن أجل علاج داء الرشوة لابد من تعاون الجميع مع السلطات وتقوية الوازع الديني في نفوس الأفراد وتذكيرهم بالله تعالى.

اختلف العلماء في حكم رشوة لدفع الظلم أو جلب المصلحة والراجح أنها محرمة على أخذها غير محظورة على معاد
أشد أطراف الرشوة المدعى الطالب الأخذ بها، ولو كان هذا الشخص العامل أميناً
تقياً ورعاً يخاف ربه ما ائتمرن الرشوة في المجتمع.
اختلف العلماء أيضاً في حكم الصادر عن القاضي
في الحكم الصادر عن القاضي
يجب مصادرة المال المدعى
العمال والقضاء الذين يتعاملون
لذا ونسأل الله تعالى أن
وأن يهدي المرتشين ويعيدهم
وأخوة وتعاون وتراحم .

المواهب:

- 1 أخرجه البخاري في كتاب كتاب الركة باب النبي عن المر
- 2 مجلة الأمة العدد الحادي و
- 3 القاموس المحيط (الفيروز آباد
- 4 تاج العروس (للزبيدي) مادة
- 5 الصباح المير: (القيومي) مان
- 6 لسان العرب مادة رشا 3/14
- 7 النهاية - لابن الأثير - 2/2
- 8 نظر لسان العرب مادة رشا 3/23
- 9 نقلته عن ابن حجر في الفتح 221
- 10 سبل السلام: للنصعاني 3/3
- 11 فتح الباري - لابن حجر ال 221/5
- 12 روضة الطالبين - للنووي - 144 1
- 13 التعريفات للبحراني ص 8
- 14 البيان للبحري (شذرات

- 15 تعريف - السوي - ص 125. والشجر البراق لاس حجمه 286 6
- 16 راج العروس 135 38
- 17 لغات - درمحمدي - 158 2
- 18 لغة في حرف لاء - محروي - 345 2
- 19 فتح التاري لاس حجر - 454 4
- 20 لسان العرب مادة صمغ 212 8
- 21 لسان العرب - مادة هدي 357 15
- 22 لغة العربية - ربع لاجم 1423 هـ - الموسوعة في علم الإسلام - ص 46
- 23 كتاب صناع 316 64
- 24 الشجر البراق 285 6
- 25 لسان العرب مادة ذهب 803 1
- 26 دليل الطالب لاس يوسف ص 176
- 27 الموسوعة الفقهية - وزارة الأوقاف الكويتية 121 22
- 28 لسان العرب مادة صدق 196 10
- 29 نظر عملي 123 9. مواهب الحاصل 49 6
- 30 الموسوعة الفقهية 221 22
- 31 حاشية ابن عابدس 5 362. شرح فتح القدير 7 255. انس الفقهاء - لغوي - ص 230
- 32 حكمة القرن لمحمد ص 85 4
- 33 الشجر البراق 285 6
- 34 نظر ظاهرة الرخوة في المصنوعات الإسلامية. د. رافع نصري محمد لامة أعدد احادي وحسين ص 16-17. الموسوعة في علم الإسلام ص 16-17. حاشية جريدة جريدة رافع محمد حاشون لغة العربية ربع
- الاجم 1423 هـ - ص 47
- 34 الموسوعة السرخسي 221 5
- 35 يدع اصناع - مكسي - 51 6
- 36 لغويين الفقهية لاس حروي ص 216
- 37 حاشية الدموقفي 181 4
- 38 روضة الطالبين لبودي 144 11
- 39 إعانة الطالبين للدمياضي 4 232. معنى احتاج لمحضبة السرخسي 4 329
- 40 الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية 22 222

- 41 انظر المسودة 67 16، بين حميش 31 5، حميش من حميش 222 8، شرح فتح الميم 7
272، القوانين المتقدمة من 216، حميش المدعي 181 4، روضة الطالبين 144 11، حاشية
الطالبين 232 4، معنى المدعى 392 4، شرح مفاتيح الزكيات 500 3، كشف الخدع 316 6،
لغوي 118 10، حميش 157 9، فتح المبري 221 5، بين لأمر 350 5، بين المدعى 124 4
- 42 جامع لأحكام القرآن، إمامه القرظي 2 339
- 43 غير الوجيز، لأن غنطه 1 260
- 44 بين لأمر 172 9، لغوي 118 10، المبري خصمه لسواكي 414 1
- 45 جامع لأحكام القرآن، القرظي 6 183، مقدمه القاري 6 24
- 46 جامع لأحكام القرآن 6 184
- 47 تفسير الكبير، إمامه المبري 15 37، وكشف المبري 2 164، خصم لسفي 2 44
- 48 تفسير الكبير 11 83
- 49 تفسير المعاني 1 498
- 50 أوجه هذا 22452 279 5، وسيفي في معناه 5503، وأحكامه في المسودة 7068
115 4 وفيه لم يفتد، وهو مجمع الزوائد 4 198 199
- 51 أوجه إمامه حمد في المسودة 9011 387 2، وأما حمد في صحيحه 5076 467 11،
والقرظي في لأحكام ما سماه، في التامسي والقرظي في حكمه 1336 622 3، وكان حمد في
حرارة حمد حمد صحيح
- 52 أحكام القرآن، لخصم 5 85
- 53 بين المدعى - لقصوي 3 43
- 54 أوجه القرظي في كتابه ما سماه من ما قبل هذه لغة 2457 917 2، في كتاب لإمامه
ما سماه هذا بعد 1832 1463 3
- 55 فتح المبري - لأن حميش 13 167
- 56 أوجه مسلم في كتاب لإمامه ما سماه بعد 1833 1465 3
- 57 أوجه أبو ذريرة في كتاب ما سماه 2943 1465 3، وأحكامه في مسودة 1472
563 1 وكان صحيح على مسودة الشيخين وصحيحه المبري 70 4 2369
- 58 أوجه حمد في المسودة 23649 424 5، وأما حمد في حديث أبي حميد والقرظي في لأمره
4969 168 5، والمسودة ضعف لخصم حميش 4 189
- 59 بين لأمر 9 173
- 60 فتح المبري 5 221

- 61 أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء في هدايا الأعمى (1335، 3، 621). وقال أبو عيسى حديث معاذ حديث غريب لا تعرفه إلا من هذا الوجه.
- 62 أخرجه الطبراني في الأوسط (5660/6، 15) وأحمد في مسنده (22847، 5، 330). وإسناده صحيح.
- 63 الأحاديث المنجزة 280/8. وغريب منه في السنة.
- 64 نظر صحيح ابن حبان (468/11).
- 65 أخرجه مالك في الموطأ (1388، 2، 703). والبيهقي (7228، 4، 122). وعبد الرزاق في مصعبه (7202، 4، 122).
- 66 أخرجه أحمد في مسنده (17856، 4، 205) وفيه كما قال ابن حجر عسقلاني: من ما أعرفته مجمع الرواة (4، 118).
- 67 مراتب الإجماع لابن حزم ص 50.
- 68 الخواص في أحكام القرآن - للقرطبي - (6، 183).
- 69 أحكام القرآن للحصاصي (4، 85).
- 70 الشهيد لأن عبد البر (9، 140).
- 71 المعنى لأن فداه (10، 118).
- 72 مجلة مدار الإسلام - العدد السابع - خطر الرشوة على المجتمع الإسلامي ص 90.
- 73 المعنى (10، 118).
- 74 النظر تحت الرشوة لتبليغ عطية محمد سأل رحمه الله مجلة الجامعة الإسلامية للعدد 47، ص 48-138.
- 75 المعنى (10، 118) فتاوى المسكي (1، 204).
- 76 النظر اخلة العربية - ربيع الآخر 1423 هـ - الرشوة في عالنا الإسلامي. ظاهرة اجتماعية خطيرة رفعت محمد طاحون - ص 47-49. و مجلة مدار الإسلام العدد السابع - خطر الرشوة على المجتمع الإسلامي اقتصاديا واجتماعيا وأخلاقيا عرض محمد بكر السماعيل ص 90-91. و مجلة الأمة العدد الحادي والخمسون. ظاهرة الرشوة في المجتمعات الإسلامية. د رفیق نظري ص 19-20.
- 77 الرشوة عند العزيز بن عبد الله بن باز ص دار الوطن.
- 78 مجلة الجامعة الإسلامية الرشوة العددان 48، 47 لتبليغ عطية محمد سأل ص 139. والنظر اخلة العربية - ربيع الآخر 1423 هـ - الرشوة في عالنا الإسلامي. ظاهرة اجتماعية خطيرة رفعت محمد طاحون - ص 47.

- ⁷⁹ أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم باب الأمر والنهي (4338)، 4 122 وابن ماجه في كتاب القس باب الأمر بالعرف والنهي عن النكر، 4005، 2 1327 وأحمد في المسند، 1، 21 ومسنده حسن فيص القدير 5 494
- ⁸⁰ انظر مجلة الجامعة الإسلامية لدراسة العددان 47، 48 تحت فقهه شيخ عطف محمد سالم، ص 142
- 143-
- ⁸¹ تفسير الظهري 3 327 - تفسير ابن كثير 2 75
- ⁸² أحكام القرآن - لمحمد صالح - 4 86
- ⁸³ الدر المنجرب - حنكفي - 6 423
- ⁸⁴ هداية شرح الهدية 3 192
- ⁸⁵ شرح فتح القدير 7 255
- ⁸⁶ حاشية ابن عابدين 6 424
- ⁸⁷ النجاشي والاكمل 4 546، مواهب الجنيل 6 122
- ⁸⁸ مواهب الجنيل - لمحمد صالح - 6 121
- ⁸⁹ الأضواء والظواهر للمسويطي - ص 150
- ⁹⁰ شرح منتهى الإرادات - 1 649
- ⁹¹ فتاوى شيخ الإسلام 29 258، تصرف من مختصر الفتاوى المصرية ص 332
- ⁹² فتح الباري 5 221
- ⁹³ نيل الأوطار لمسويطي 9 172، عون المعبود - لعظمة نادى - 9 359
- ⁹⁴ أحكام القرآن - 4 86، الدر المنجرب 6 423، هداية 3 19، شرح فتح القدير 7 255، حاشية ابن عابدين 6 424، النجاشي والاكمل 4 546، مواهب الجنيل 6 121، الأضواء والظواهر للمسويطي ص 150، المستور لموركشي 2 175، شرح منتهى الإرادات 1 649، مجموع فتاوى شيخ الإسلام 29 258
- ⁹⁵ نيل الأوطار 8 288
- ⁹⁶ أخرجه أحمد في مسنده (11017)، 4 3 والسندري في الترمذ والتزويد، 1212، 1 330، ورجاله ثقات، مجمع الزوائد - 3 95
- ⁹⁷ الحلال والحرام، للشيخ يوسف القرضاوي ص 241
- ⁹⁸ أخرجه السيوطي في السنن الكبرى، 20922، 10 242، وأحكامه في المسند، 2311، 2 57
- ⁹⁹ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 29 259
- ¹⁰⁰ - سنن السيوطي (20269)، 10 139، عون المعبود 9 359
- ¹⁰¹ - معالم السنن 5 207

102- من فتوى لمشيخ سليمان بن ناصر العودان على موقع

<http://www.islamonline.net/fatwaapplication/arabic/display.asp?fatwaID=91727>

103- عبد العظيم الضعيحة مجلة الوعي الإسلامي العدد 474 تاريخ 22 3 2005م

104- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 30 187

105- ليل الأوطار 9 172

106- الموافقات لمشاطي 2 352

107- الحلال والحرام ص 241

108- ويفسد بالكراهية المحرمة

109- نصرة الحكمة - لابن فرحون - 1 33، فتاوى السكي 1 205

110- السبع 10 41

111- تاريخ مدينة دمشق 15 17، وعقد الوراق في مصنفه الدر المنثور 3 81

112- السوط 16 82

113- فتاوى السكي 1 205

114- الجامع الاحكام القرآن 6 183

115- احكام القرآن للحمد ص 4 83

116- اخرج ابن المنذر الدر المنثور 3 81، تاريخ واسط - لمواظي ص 181

117- مسند الربيع (1: 759، 293)، الخزان في الكفر، 9: 100، 9: 226

118- سبق تخرج حديث

119- فار المسال 2 410

120- فتح الباري 5 221

121- اخرج مسلم في كتاب الامان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم - عن عبد الله بن مسعود - 102، 1 99

122- حاشية ابن عاتق 5 373

123- النظر زوجة الطائفة 11 144، تعني 9 40، مؤلفات حميد 6 121، شرح النووي ص 665

124- النسخ ككفر للبرقي - 4 200

125- شرح الورقاى على مختصر حميد 3 462

126- تعني 9 40

127- الاضواء - لسيد دوي - 11 211

128- البحر الرائق - لابن نجيم - 6 291

- 129 - حاشية بن عيسى 373 5
 130 - كشاف لغز 31 6
 131 - معي 118 10
 132 - حاشية بن عيسى 451 4
 133 - شعر بروس 328 2 - شرح فتح لغز 418 2 - كشاف لغز 392 2 - حاشية بن عيسى 281
 134 - روضة حسان 11 3
 135 - كشاف لغز 527 2 - معي 86 3
 136 - شرح صهيبي لأركان - تلميح مقدم صهيبي - 649 1
 137 - حاشية بن عيسى 570 2 - كشاف لغز 99 3
 138 - شرح شعر بروس 285 6 - عارف حسان 102 6 - حاشية بن عيسى 131 4 - حاشية بن عيسى 272 10
 139 - شعر بروس 285 6
 140 - كشاف لغز 288 6 - لا حاشية 157 11
 141 - عارف حسان 102 6 - نظرية حكمة - لا بن عيسى 15 1
 142 - معي لغز 374 4 - روضة حسان 94 11 - حاشية بن عيسى 366 1
 143 - شرح صهيبي لأركان 500 3
 144 - حاشية بن عيسى 131 4
 145 - نظرية حكمة 15 1
 146 - تراجع الحاشية
 147 - شعر بروس 244 5 - 282 6 - 284 - نظرية حكمة 537 4 - حاشية بن عيسى 363 5
 148 - مع لغز 16 7
 149 - لغز صهيبي 311 3
 150 - لغز حكمة - شرح صهيبي - حاشية 10
 151 - مجموع لغز صهيبي شرح لا حاشية بن عيسى 284 28
 152 - معي 171 10
 153 - حاشية بن عيسى 451 4
 154 - تراجع الحاشية 389 6

- 155- تبين الحقائق 175/4 . الفتاوى الهندية 311/4 . فواع الادلة 354/2 . جامعة الحرمين 4
354 . حواشي الشرواني 10/104
156- الجامع لأحكام القرآن 6/183
157- الوسيط - للنعري - 7/295
158- تبين الحقائق 175/4 . مواهب الجليل 6/87 . الوسيط 7/295 . البدع 10/10
159- الجامع لأحكام القرآن الكريمة 6/183

الإنسان لا يقوم وحده

أ.د يوسف قليبم

كلية الإحيات، جامعة مرمره

اسطنبول - تركيا

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه
والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين، فعد:

شكراً لله تلافياً مع الزملاء المحترمة بعد سنتين بسبب مرض أصبت فشفت بحمد
الله بدعوات الاخوة الكرام أو لي العلم ذوي الاحترام أعزهم الله في الدارين فشكراً للبررة
الكرام.

أحيكم بأحسن التحيات، وأقدم لكم أحر التسليمات، والسلام عليكم ورحمة
الله وبركاته.

اخترت موضوع "الإنسان لا يقوم وحده"، لأن تحديثات العصر تحري داتما بين
الناس، يتحدى بعضهم بعضاً عبر القرون، وهذا جدال بين الناس لا يبدأ ولا ينتهي.

1- ماهية الإنسان:

الإنسان، حرم صغير يهينه، أنه يولد من قطرة ماء أو ذرة منها ويكبر ويكون
إنساناً قوياً يسيطر الأشياء ويحكم عليها و يتحدى أبناء جنسه ويهدف الاستعلاء عليه.
وهو كما قال علي كرم الله وجهه:

"وترعمك أنت حرم صغير

وفيك انطوي العالم الأكبر"

"دأوك فيك وما تشعر

ودأوك منك وما تبصر"

"وأنت الكتاب المئين الذي

بأحرفه يظهر المظمر"

(البيان، 30 يولاي، 1251)

ومع صغر جرمه انطوي فيه العالم الأكبر، الإنسان هو الجيتول ماهيته وواسع المدى
أفاقه ولا نهاية لأعماله وميوله، أنه خلق هلوغاً كما قال الله في كتابه الكريم ﴿أَنَّ الْإِنْسَانَ
خَلَقَ هَلْوَعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج، 19-21) هلوغاً: أي
جزوعاً مع شدة الحرص والضجر، وهمل الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ

والأرض و أحل فإين أن تحسنتها وأشققنا منها وحملنا الإنسان. أنه كان ظنوما جهولا
 (الأحراب.72). ومع عده مبالاة من أن يكون ظنوما جهولا استحق خلافة الله في الدنيا
 لأنه يضمن بالله عز وجل ويؤمن بالعلم والاهتمام بحقوقه وحب مولاه ويدعوه ويسمعه و
 يستعد بربه ويسعد بآياله هذا ونسست بمداية الله إياه ونظم حياته كما أوحى إلى أنسائه
 ورسله خاصة كما أنزل إلى محمد رسول الله ﷺ وفتح الإنسان إلى حكاية القرآن
 العظيم الذي أنزله الله على رسوله محمد ﷺ يقول الأستاذ المرحوم سيد قطب أحياة في
 ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلى من ذاقها. نعمة ترفع العسر وتباركه وترحمه.

2- الإنسان مع صغر جرمه مرشح للخلافة من الله عز وجل:

فواحد على الإنسان أن يتعلم العلوم على مستوى أعلى حتى يعطى الخلافة

حتى

3- الإنسان خليفة الله في العالم:

قال سبحانه وتعالى ﴿وإذ قال ربنا لنسلنا نكة إني جاعل في الأرض خليفة. قالوا: لنجعل فيها من يمشي عليها ويسفك الدماء ونحن نسبح ونقدس لك؟﴾
 قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴿البقرة:30﴾ قالوا ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ ﴿البقرة:32﴾

معنى الخلافة النيابة عن الغير والامارة والإمامة معناه أن الله اختار الإنسان
 خليفة وسلم الكون له وجعله مسؤولا عن نظام العالم وحسن إدارته فواجب الإنسان أن
 يدرك مسؤوليته ويترقى في جميع العلوم والفنون إلى أعلى درجاتها حتى يتحدى ما يعارضه
 من المشاكل ليؤدي مهمة الخلافة ليرضي ربه الذي حمل عليه مهمة الخلافة.

من هنا واهما معنى الإنسان لا يقوم وحده لأن الإنسان ضئيل. ضعيف. ظنوم.
 جهول يحتاج إلى تدريب وتربية وتعليم يطول أمده وتربية سائر الخلق يمكن كماله إلى
 زمن قصير وعاء يسير. أما تربية الإنسان يطول إلى عشرين سنة تقريبا أو أكثر. مع ذلك
 لا يستهي كمال الإنسان إلى أمده الأقصى حتى يرضي ربه. وهو يحتاج إلى حماية مولاد. وهذا
 يؤدي إلى أهم النشاط وهو الإيمان بالله والتحاب بروح الله. ترى الإنسان انحاط بالكوارث
 والمشاكل والمصاب بالحوادث الصعاب لا يتحمل ولن يتحمل أبدا أن يدافع نفسه بوحده
 ويحطم المشاكل ويوصلها بنفسه بعز معونة ظهير قوي شديد سوي الله عز وجل لأن الله

خالق كل شيء. وهو ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم. لا تأخذه سنة ولا نوم. له ما في السموات وما في الأرض. من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم. ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. وسع كرسيه السموات والأرض ولا يئوده حفظهما وهو العلي العظيم﴾ (البقرة: 255) إن الله خالق كل شيء كما روي في حديث من الأحاديث القدسية والله أعلم بصحته "كنت كثيراً مغنيا فأجبت أن أعرف فقلقت الخلق ومن هاهنا يتبين أن الله خلق كل شيء والخالق مضطرون إلى الإيمان بالله طرأ الإيمان بالله ضروري. كل فضائل الإنسانية والمزايا العالية موهبة وهدية من الله عز وجل. ولا يليق للإنسانية أن تتحدى الآخرين بشيء لن تنالوا لولا أن من الله لهم. فواجب على الإنسانية الإيمان بالله والاستعانة والتعود به والاستمداد منه تعالى. لأن الإنسان لا يقوم وحده بدون نصر من الله فاعلمن هذه الحقيقة أولاً كرسي مورسون الأمريكي الرئيس السابق بأكاديمية العلوم. وترجم هذه الدراسة إلى العربية الأستاذ محمد صالح الفلكي باسم العلم يدعو إلى الإيمان.

وكتاب قيم باسم الله يتجلى في عصر العلم يلقي نورا لإدراك العصر.

الحب لله هو أسنى وأتمال الإنسانية. قال الله تعالى: ﴿إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (يونس: 62). الأولياء هؤلاء الذين يحبهم الله ويقربهم إليه ويحبهم النصر والنصرة. ومن الأحاديث القدسية ما روي عن رسول الله قال: "من عادي لي وليا فقد بارزني بإخارتي. وما تقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به. وبصره الذي يبصر به. ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه. ولئن استعادني لأعيدنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مسائه ولا يد له عنه" (دكتور ن. محسن خان: صحيح البخاري. باللغة العربية والإنكليزية، إجلد 8.336-337).

الحب في الله والتحابب بروح الله هو من حسن حظ السعداء. قال رسول الله ﷺ: "إن من عباد الله لأناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يعطيهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانتهم من الله. قالوا: من هم يا رسول الله حتى تحبهم؟ قال: هم قوم تحابوا بروح الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها فوالله إن وجوههم لنور. وأنهم لعلى نور لا يخافون إذا

خاف الناس ويخرون إذا حزن الناس. ثم قرأ هذه الآية: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يخزون".

إن الله خلق آدم فكرمه ﴿ونقد كرماً بي آدم وحنانهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (الإسراء. 70) فجعله خليفة له وفوض إليه أمته فإن الإنسان مسؤول عن الكون قال الله عز وجل: ﴿أحكسب الإنسان أن يترك سدى﴾ (الإنسان. 36).

فعلينا أن نتجهز بالقيم العليا والتقدمات العظمى والبرقيات السلي حتى نرضى ربنا وننال السعادة والبشرى فاستبقوا الخيرات.

كما أفاد هذه الحقيقة الشاعر المرحوم محمد عاكف بإيجاز: "طوغريدن طوغريد
قراندن آلب الهامي" "عصرون ادراكه سويلتسليير اسلامي" ترجمته: "من واجبتنا إن نأخذ
الإهام من القرآن العزيز مباشرة وأن نقرر الإسلام يدراك العصور" ﴿حنامه مسبت وفي ذلك
فليتافس المتافسون﴾ (المطففين. 26)

وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين

جهود علماء الهند في علوم الحديث الشريف

الدكتور: ولي الدين تقي الدين الندوي

كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد، وعلى آله وصحبه وأتباعه السائرين على نهجه المنير إلى يوم الدين، الذين قعدوا لللسنة المطهرة وعلومها القواعد، وصبطوا حفظها كل شارح ووارد، وردوا عنها كيد كل عثر وكاند، وحافظوا عليها من أعداء الدين، فذلوها في سبيل ذلك النفس والنفس فكشفوا أهل التلخيص والتلخيص، فجزاهم الله عن الأمة والإسلام خير الجزاء. ورزقنا السير على منهاجهم لبلوغ عيشة السعداء، وبعد:

فقد ألف العلماء كتباً كثيرة في علوم الحديث الشريف وقواعده. وتفننوا فيها غاية التفنن، ومعلوم أن علماء الهند لهم نصيب وافر في شرح الحديث. تشهد بذلك المؤلفات الكثيرة التي صدرت عنهم تفصيلاً وشرحاً وتعليقاً ونحو ذلك. وهي تشهد على جلالته شأنهم وعلو مكانتهم في هذا المجال. كما شهد بذلك كثير من علماء العرب بخاصة فضيلة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. فقال في مقدمة كتابه "قواعد علوم الحديث": آثار إخواننا علماء الهند والباكستان في هذا العلم الشريف (علوم الحديث) نجد لديهم: الجديد والمفيد والنادر والفريد.

لذلك أردت أن أبرز جهود علماء الهند في هذا الباب، وأسيت هذا البحث "جهود علماء الهند في علوم الحديث الشريف". فقمتم فيه بتعريف المؤلفين ومؤلفاتهم المطبوعة والمخطوطة. سواء كانت باللغة العربية أو الفارسية أو الأردية، وربت المؤلفين حسب وقيمتهم، وفي آخر البحث ذكرت بعض المؤلفات والرسائل التي لم أعتز عليها، إنما عرفتها من خلال الكتب والفتاوى، وختمت هذا البحث بذكر نتائج مفيدة ومهمة.

والله نسأل أن يوفقنا لما يحب ويرضى.

نذكر هنا المؤلفين الذين عثرت على مؤلفاتهم في علوم الحديث:

1- المحدث وجيه الدين الكجراتي:

هو العالم الكبير المحدث وجيه الدين أحمد بن نصر الله بن عماد الدين العلوي الكجراتي. اشتهر بلقبه. ولد ببلدة "جانابانير" في 12 محرم سنة 910هـ الموافق 5 يوليو

1504م حيث كان والده قاصياً فيها، حفظ القرآن في صباه، ثم أخذ العلم عن علماء عصره، منهم العلامة عماد الدين محمد بن محمود الطارمي (ت 941هـ) ومحمد بن محمد المصري (ت 919هـ) وهو من تلاميذ الحافظ شمس الدين السخاوي (ت 907هـ) ثم أفتى ودرس وله من العمر عشرون سنة، وأقام مدرسة دينية في مدينة أحمد آباد، وفي سنة 934هـ زاره الخدث عبد الحق الدهلوي (ت 1052هـ) وأحدث طاهر القنبي (ت 986هـ).

قال عنه المؤرخ عبد الحي الحسني: هو أحد كبار الأساتذة، لا تكاد تسمع من يدانيه في من عاصره من العلماء في كثرة التصنيف، وبجاريه في قوة التدريس من كتيبه المشهورة "شوح نخبه الفكر"، و"حاشية على تفسير البصاوي". توفي سنة ثمان وتسعين وتسعمائة من الهجرة، ودفن في صحن مدرسته التي أسسها بأحمد آباد.

كتابه: "شروح نخبه الفكر"

وكتابه هذا مخطوط، وهو يقع في (69 ورقة) وكل ورقة فيه (18 سطراً) تقريباً من القطع الصغير، وجعل المصنف خطأً فوق عبارة "شرح النخبه".
أوله: بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين. الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافي مزيده. اللهم صل على محمد كلما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون. قال الشيخ الإمام العالم الحافظ وحيد دهره وأوانه، وفريد عصره وزمانه. منفرد في عصره وزمانه لا نظير له شهاب الملة والدين أبو الفضل أحمد بن علي العمقلاني نسبة إلى عمقلان - بفتح العين وسكون السين المهملتين، والقاف المفتوحة. ولام وألف وآخره نون - مدينة حسنة من بلاد الشام..... إلخ.

والذي بطالع الكتاب يجد أن طريقة الشيخ في الشرح تقوم على شيئين: الوقوف عند المشكل والغامض من التعريفات أو العبارات أو التشبيه على بعض الفوائد فهو يأخذ من (النسبه) جملة جملة ثم يعلق عليها توضيحاً لتعريف، أو كاشفاً لغامض بأسلوب موجز

صنف 2- المحدث عبد الحق الدهلوي:

هو الإمام الخدث الفقيه عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي، ولد في شهر الحرم سنة ثمان وخمسين وتسعمائة بمدينة دهلي، قرأ القرآن على والده في

دولاب الدين الندوي **جسود علماء الصند في علوم الحديث الشريف** 99

شهرين أو ثلاثة أشهر. ثم تعلم الكتابة والإنشاء في شهر واحد، وقرأ سائر الكتب المدرسية في سبع سنوات أو ثمان، وله من العمر خمس عشرة سنة ثم سافر إلى الحرمين الشريفين سنة ست وتسعين وتسعمائة. فحج وزار وأخذ الحديث الشريف من علمائهما، منهم: الشيخ علي المتقي (ت 975هـ)، والشيخ عبد الوهاب بن ولي الله (ت 1001هـ). والقاضي علي بن حار الله القرشي المكي (ت 1010هـ)، أجازوه إجازة عامة. ثم رجع إلى دهلي وقضى حياته في نشر الحديث بالتدريس والتأليف.

قال عبدالحى الحسيني: كان دائم الاشتغال، مكياً على المطالعة في دياجير الليالي، حتى إنه قد احترقت عمامته غير مرة بالسراج الذي كان يجلس أمامه للمطالعة فما كان يتبه له حتى تتصل النار ببعض شعره.

قال عنه القزويني: هو أول من جاء به (أي علم الحديث) في هذا الإقليم. وأفاضه على سكانه في أحسن تقويم.

له مصنوعات كثيرة، وترجم بعضها من العربية إلى الفارسية. عمل فهرساً لكتبه، سماه "تأليف القلب الأليف بكتابة فهرسة التواليف"، عدد فيه كتبه زهاء ثلاثين مجلداً. من أهم هذه الكتب "لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح" و"أشعة اللمعات في شرح المشكاة" بالفارسية. "فتح المنان في تأييد مذهب النعمان" و"مدارج النبوة ومراتب القوة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم" بالفارسية.

توفي رحمه الله يوم الاثنين 23 ربيع الأول سنة 1052هـ بدهلي ودفن بها¹¹.

كتابه: المشهور بـ "مقدمة أصول الحديث"

طبعته: طبع هذا الكتاب مع "لمعات التنقيح" للدهلوي، وطبع بالفارسية مع "أشعة اللمعات"، وكذا طبع مع "مشكاة المصابيح" الطبعة الهندية. ثم قام الأستاذ السيد سلمان الحسيني المدوي بالتحقيق والتعليق عليه، وطبع في مؤسسة الصحافة والنشر بلكناؤ الهند سنة 1404هـ.

التعريف بكتابه: ذكر فيه المصنف مبادئ علوم الحديث باختصار جامع، تراه استوعب جميع المباحث المتعلقة لعلوم الحديث، فإذا أردنا أن نقف على طريقة الشيخ بالشرح. علينا أن نضرب أمثلة من ذلك قوله: "السند طريق الحديث وهو رجاله الذين رووه، والإسناد بمعناه، وقد يجيء بمعنى ذكر السند، والحكاية عن طريق المتن. المتن ما انتهى إليه الإسناد، فإن لم يسقط راو من البين¹¹ فالحديث متصل. ويسمى عدم السقوط اتصالاً،

رووه. والإسناد بمعناه. وقد يجبي بمعنى ذكر السند، والحكاية عن طريق المتن. المتن ما انتهى إليه الإسناد. فإن لم يسقط رאו من البين¹¹ فالحديث متصل. ويسمى عدم السقوط اتصالاً. وإن سقط واحد أو أكثر فالحديث منقطع¹²، وهذا السقوط انقطاع. والسقوط إما أن يكون من أول السند ويسمى معلقاً - وهذا الإسقاط تعليقاً - والساقط قد يكون واحداً. وقد يكون أكثر. وقد يحذف السند كما هو عادة المصنفين يقولون: قال رسول الله ﷺ ثم يقول بعد ذكر حكم تعليقات البخاري. وإن كان السقوط من آخر السند فإن كان بعد التابعي¹³ فالحديث مرسل. وهذا الفعل إرسال كقول التابعي: قال رسول ﷺ. وقد يجبي المرسل والمنقطع بمعنى¹⁴ والاصطلاح الأول أشهر.

ثم قال الشيخ الدهلوي بعد ذكر حكم المرسل: إن كان السقوط من أثناء الإسناد، فإن كان الساقط اثنين متوالياً يسمى معضلاً - يفتح الضاء -.

وإن كان واحداً أو أكثر من غير موضع واحد يسمى منقطعاً. وعلى هذا يكون المنقطع قسماً من غير المتصل.

وعلى هذا النحو من الاختصار قام المحدث الدهلوي ببيان أكثر علوم الحديث. ولكن بعض العبارات يجد المتأمل فيها خللاً، وذلك نظراً لاختصاره الشديد، من ذلك قوله: "والشاذ في اللغة من تفرد من الجماعة وخرج منها. وفي الاصطلاح ما روى مخالفاً لما رواه الثقات، فإن لم يكن رواه ثقة فهو مردود، وإن كان ثقة فسيبئه الترجيح بمزيد حفظ وضبط أو كثرة عدد ووجوه آخر من الترجيحات. فالراجح يسمى محفوظاً، والمرجوح شاذاً"¹⁵ والمنكر حديث رواه ضعيف مخالف لمن هو أضعف منه، ومقابله المعروف، فالمعروف والمنكر كلا روايهما ضعيف وأحدهما أضعف من الآخر. وفي الشاذ والمخفوظ قوي. أحدهما أقوى من الآخر. والشاذ والمنكر مرجوحان، والمخفوظ والمعروف راجحان.

3- المحدث محمد أكرم السندي:

هو العالم الكبير المحدث محمد أكرم بن القاضي عبد الرحمن الحنفي النصر بوري السندي، ولد في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، تلقى العلم عن والده ومشايخ السند، قال المؤرخ عبد الحي الحسيني عنه: "أحد العلماء المبرزين في الفقه والحديث والعربية، له إمعان النظر في توضيح نحية الفكر" هو شرح بسيط في مجلد ضخيم طالعت في مكتبة الشيخ عبد الحي بن عبد الحليم الأنصاري اللكنوي، وكان له ولد وُلد له ولد وب"طابة الطيبة"¹⁶.

وهو شرح لنخبة الفكر كما هو واضح من عنوان الكتاب. طبعه: نشر الكتاب من "قديمي كتب خانة" بكراتشي بتحقيق أبي سعيد غلام مصطفي القاسمي. وهو يقع في مائتين وواحدة وثمانين صفحة من القطع المتوسط.

التعريف به: قام المحدث السندي بشرح شرح نخبة بأسلوب يتميز بالإيجاز المفيد وسهولة العبارة وحسن الاختيار في النقل عن العلماء. واتبع منهجا قويا يتفرد بالدقة والاستيعاب. عني المشرح بتوضيح عبارات نخبة الفكر وشرحه حق العناية. وبين ما فيه عن عموض، وذكر السندي نفسه منهجه في هذا الكتاب بقوله: فشرحته شرحاً تصديت فيه لخل مغلقاته، وكشفت الأستار عن معضلاته. وأحطت بما فيه من المهمات مع الاهتمام بما تعلق به من الإشكالات والأجوبة والسياحة في بحار ما يرد عليه من الاعتراضات الصعبة. وأطلت في بعض المواضع في تحقيق القواعد؛ لكونه الباعث الأصلي على تعليق هذه القواعد¹⁷.

فراه يذكر عبارة من شرح النخبة ثم يقوم بشرحها. من ذلك قال ابن حجر: "وحكم من ثبت عنه التدليس إذا كان عدلاً أن لا يقبل منه إلا إذا صرح فيه بالتحديث على الأصح".

قال السندي: "واعلم أن التدليس على ثلاثة أقسام: أحدها: تدليس الإسناد. وهو الذي ذكره المصنف، الثاني: تدليس الشيوخ: وهو أن يسمي شيخاً سمع منه بغير اسمه المعروف أو ينسبه أو يصفه بما لا يشتهر كي لا يعرف. والثالث: تدليس التسوية: وصورته أن يروي المدلس حديثاً عن شيخ ثقة بسند فيه راو ضعيف. فيحذف المدلس من بين الثقتين الذين لقي أحدهما الآخر فيستوي الإسناد كله ثقات ويصرح المدلس بالاتصال عن شيخه لأنه قد سمعه منه فلا يظهر في الإسناد ما يقتضي رده إلا لأهل النقل والمعرفة بالعلل ويصر الإسناد عالياً¹⁸.

ثم ذكر السندي أحكام التدليس الثلاثة والأسباب الحاملة عليه.

ولكننا نراه يؤيد مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان كما في قبول رواية المستور¹⁹، وكذا في مسألة الإجازة بقوله: "عند الإمام أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله يشترط علم المخاز له بما يجاز²⁰". وكذا ردّ علي الملا علي القاري (ت 1014هـ) في بعض المسائل. من ذلك قال القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ) في شرح البخاري: "إن كون الحديث

عزيزاً شرط البخاري حيث قال: إنما بنى البخاري كتابه على حديث برويه أكثر من واحد²¹.

ردّ عليه العلماء بوجودها: أن حديث "إنما الأعمال بالنيات" المروي في "الصحاحين" حديث فرد. لم يروه عن عمر إلا علقمة. فبطل الشرط المذكور.

وقال علي القاري في "شرح شرح النخبة"²²: قلت: قد يروى بأن خطبة عمر ما كانت خالية عن حضور التابعين. فبالنسبة إلى التابعي بل إلى الصحابي الذي لم يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج علقمة عن الفرد، وبالنسبة إلى الصحابة الذين سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم - على تقدير سماعهم - يخرج عمر عن الفرد. ولعله خاطبهم بقوله: أما سمعتموه: فحينئذ عدم إنكارهم تصريح بالتعدد. هذا ما خطر بالبال.

رد عليه السندي بقوله²³: "أما أولاً: فيان رجاء خطاب عمر لهم لقوله: "أما سمعتموه" ونحوه بلا مستند لا ينفع. فإن المأخوذ في العزيز رواية الاثنين لا احتمال الاثنين". وقد استفاد من هذا الشرح من جاء بعده منهم الإمام أحمد بن عبد الحمي اللكنوي في كتابه "ظفر الأعمى في شرح مختصر الجرجاني" وأخذت ظفر أحمد الشيباني في "مقدمة علوم الحديث".

4- المحدث محمد مرتضى الحسيني الزبيدي:

هو المحدث الفقيه الأديب اللغوي محمد مرتضى بن محمد بن قادري الحسيني الزبيدي المصري. ولد ببلدة "بلكرام" شمال الهند سنة خمس وأربعين ومائة وألف من الهجرة. أخذ العلم عن علماء بلده. ثم سافر إلى دهلي وأخذ عن الإمام المحدث أبي الله بن عبد الرحيم الدهلوي.

ثم سافر سنة (1164هـ) إلى اليمن. وأقام بزيد وأخذ عن السيد أحمد بن محمد مقبول الأهدلي²⁴ والشيخ عبد الخالق بن أبي بكر الزجاجي الحنفي. حج وزار مراراً. واجتمع بمكة المكرمة بالشيخ عبد الرحمن العيدروس (ت 1192هـ)²⁵. ولازمه. ثم سافر إلى مصر وحضر دروس مشايخ الوقت. ثم درس وأفاد.

شهد العلماء بعلمه وفضله، وأخذوا عنه إجازة الحديث. بلغ المنزلة الرفيعة في العلم حتى كتبه الملوك والرؤساء من تركيا والحجاز والهند والشام والمغرب والسودان والجزائر والعراق. وكثرت عليه الوفود من كل مكان يستجيزونه فيجيزهم. ومن أخذ عنه

دولي الدين الندوي جهود علماء الصند في علوم الحديث الشريف 103
من ملوك الأرض خليفة الإسلام في وقته السلطان عبد الحميد الأول (1203هـ)
ووزير محمد باشا نائيكاتب.

وله مصنفات كثيرة من أشهرها: "ناج العروس شرح القاموس" و"آخاف السادة
المتقين شرح إحياء علوم الدين" و"عمود الجواهر المتينة في أدلة الإمام أبي حنيفة" يزيد عدد
مؤلفاته على مائة في الحديث واللغة والأدب. ومنها هذه الرسالة. توفي رحمه الله بمصر في
شعبان سنة 1205هـ شهيدا بالطاعون²⁶.

كتابه: سماه المؤلف "بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب"

وحاء في طبعة مطبعة السعادة "بلغة الأريب...". ولكن الصواب ما سماه به مؤلفه.
طبعته: طبع الكتاب أول مرة بمطبعة السعادة سنة 1326هـ. ثم طبع باعتناء
الشيخ عبد الفتاح أبو غدة من مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب سنة 1408هـ.
التعريف بالكتاب: يقع الكتاب في اثنين وعشرين صفحة مع تعليقات العلامة الشيخ
عبد الفتاح. ويبدو أن هذا الكتاب تلخيص "شرح نخبة الفكر" لأن الحافظ بدأ كتابه من
الحديث المتواتر. وختمه بـ(سن التحمل والأداء). وكذلك فعل الزبيدي أيضاً. لذا قال
الشيخ عبد الفتاح: "وهي في مجملها مستخلصة من كتاب "نخبة الفكر" للحافظ ابن حجر
وشرحه له - وإن لم يفصح المؤلف بذلك - وهي مؤسسة على غرارته وتقسيماته. وفيها
على وحازتها فوائد غالية وفرائد عالية"²⁷.

ترى الزبيدي قد اختار في كتابه أسلوب الاختصار. ولا غرابة في ذلك. لأن كتابه
هو تلخيص للكلام الحافظ ابن حجر. ومن أمثلة ذلك تعرضه للحديث المردود بقوله: "إما
أن يكون رده حذف بعض رجال الإسناد. فإن كان من مبادئ السند من تصريف المصنف.
سواء كان السابق واحداً أو أكثر. وكذا إذا سقط كل رجاله. فحكمه في "صحيح
البخاري" إن أتى يقال. أو روى. دل على أنه ثبت عنده. أو يذكر. ويقال. ففيه مقال.
وأما في غير صحيحه فمردود لا يقبل.

أو من آخر السند من بعد التابعي أو غير ذلك بلا شرط الأولوية والأخرية
فمرسل. لا يحتاج به.

ثم يقول: "أو من أثناء الأستاذ فوق اثنين فصاعداً متوالياً فمعطل. وإن لم يكن
ذلك على سبيل التوالي بل من موضعين أو أكثر فمقطع. وذلك السقط إن وضع فمدرك
بعدم التلافي. وإن حفي بحيث لا يدركه إلا الحدائق فمدلس. والفاعل مدلس. وحكمه إن

كان ثقة لم يقل إلا ما صرح فيه بالتحديث دون عن. وقال: والفرفق بينه وبين المسلم الخفي بالمعرفة وعدمها²⁸.

5- الشيخ عبد العلي السهالوي:

العالم الكبير الفقيه الأصوبي عبد العلي بن نظام الدين بن قطب الدين ابن عبد الخليم الأنصاري السهالوي اللكوي. المنقب ببحر العلوم²⁹.

ولد ونشأ بمدينة لكانا أخذ العلم عن والده ومن تلميذ والده الشيخ كمال الدين الفتح فوري (ت 1175هـ)³⁰، ثم تصدّر للدرس والإفادة بمدينة لكانا. ثم خرج من مدينة لكانا نتيجة للخلاف الذي نشأ بينه وبين نور الحسن الشعبي. وانتقل إلى مدينة شاه جهان فور. فاستقبله أمير تلك المنطقة وأكرمه. وقرر له ولأصحابه رواتب شهرية. فأقام بها عشرون عاماً، وانتفع به خلق كثير. في آخر أيام عمره انتقل إلى مدراس سنة خمس عشرة ومائتين وألف من الهجرة³¹.

ألف مؤلفات جليلة، منها: "الأركان الأربعة" في الفقه. و"فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" في أصول الفقه.

كتابه: رسالة في أصول الحديث

التعريف به: ألف الشيخ السهالوي رسالة في علوم الحديث. توجد له نسخة خطية بمكتبة "ندوة العلماء" قسم الحديث (26489/73). بعنوان "رسالة في أصول الحديث". لكن الشيخ السهالوي لم يذكر اسم رسالته، وهي تقع (8) أوراق بالقطع المتوسط كل ورقة فيه 18 سطراً.

قسم فيه المؤلف الحديث إلى خمسة تقسيمات، أما التقسيم الأول فذكر فيه الحديث المتواتر والمشهور والخير والواحد. والتقسيم الثاني: جعل في بيان الصحيح والحسن والضعيف والموضوع. والثالث: في اتصال السند وعدم اتصاله. والرابع: في بيان الحديث المشهور والغريب والعزيب. والخامس: جعله في بيان الشاذ والمنكر.

6- المحدث عبد العزيز الدهلوي:

هو الإمام المحدث عبد العزيز بن ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي. ولد في رمضان سنة تسع وخمسين ومائة وألف في دهلي؛ لقنه بعضهم بـ "سراج الهند" وبعضهم بـ "حجة الله". حفظ القرآن، وأخذ العلم عن والده وغيره من العلماء، فقرأ

د. ولي الدين الندوي جهود علماء الصند في علوم الحديث الشريف 105

على والده "الموطأ" مع شرحه "المسوّى" و"مشكاة المصابيح". ثم أخذ الحديث عن أصحاب أبيه منهم الشيخ نور الله الرهانوي (ت 1187هـ)³² والشيخ محمد أمين الكشميري (ت 1187هـ)³³. والشيخ محمد عاشق بن عبيد الله السهلي (ت 1187هـ)³⁴ وغيرهم.

وقرأ عليه الحديث الشريف إخوانه الشيخ عبد القادر (ت 1230هـ)، ورفع الدين (ت 1233هـ)، وعبد الغني (ت 1227هـ) وغيرهم، قصر همته على المدرس، والإفادة، والإفتاء، والوعظ والإرشاد وتولى مكان أبيه. تخرج عليه خلق، وانتفع به عدد لا يحصى منهم. قال الشيخ محسن ابن يحيى الترهتي (ت 1300هـ) في "الياتع الجني": إنه قد بلغ عن الكمال والشهرة بحيث ترى الناس في مدن أقطار الهند يفتخرون باعتنائهم إليه بل ياتسلاكتهم في سخط من ينتمي إلى أصحابه.

وضع مؤلفات كثيرة، من أهمها: "تفسير القرآن" المسمى "فتح العزيز" بالفارسية، و"تحفة الأئمة عشرية" بالفارسية، والكتاب جدير بأن يترجم باللغة العربية، و"ستان الحدّثين" ³⁵ المؤلف في توفّي بعد حلاوة الفجر يوم الأحد لسبع خلون من شوال سنة تسع وثلاثين ومائتين وألف، وله ثمانون سنة، ودفن بجزوار والده بدلهي³⁶

كتابه: "عجالة نافعة".

عنوانه: لم يقطع بعنوان هذه الرسالة، ولكن الذي أثبت عليها مأخوذ من مقدمة المصنف. عندما عرفها بقوله بالفارسية: "این رساله ایست رائعہ و عجالة ایست نافعة" أي هذه رسالة رائعة و عجالة نافعة". ومن هنا عرفت الرسالة بـ (عجالة نافعة) استساقاً لا تنصباً من قبل واضعه³⁷.

طباعته: طبعت هذه الرسالة مرات عدة بمطابع لكناؤ، ودلهي، ولاهور، لكننا أول مرة طبعت بمطبعة المصطفائي بلكناؤ سنة 1255هـ (مشمتملة على ست وثلاثين صفحة من القطع المتوسط). ثم طبعت هذه الرسالة في المشهور آفست بريس بکراتشي سنة 1383هـ مع شرحها "القوائد الجامعة على العجالة النافعة" للشيخ محمد عبد الحلیم الجسني، وبلغ الشرح أكثر من أصل الرسالة، وهو خمس مائة وأربع وأربعون صفحة.

التعريف بالكتاب: بين الدهلوي فيها أولاً عن فوائد علم الحديث، ثم ذكر طبقات كتب الحديث فجعل في الطبقة الأولى "موطأ الإمام مالك" و"صحيح البخاري" و"صحيح مسلم"، ثم ذكر الطبقة التي تلي الطبقة الأولى في الصحة والشهرة والقبول منها: "جامع

لترمذي"، و"السنن لأبي داود"، و"السنن للنسائي". والطبقة الثالثة تجمع الصحيح والحسن والضعيف. منها: "مسند الإمام الشافعي"، و"السنن لابن ماجه"، و"المسند للدارمي"، و"مصنف عبد الرزاق"، و"مصنف أبي بكر بن أبي شيبة" وغيرهم. ثم ذكر في الطبقة الرابعة الكتب التي تناولت الأحاديث الموضوعية والضعيفة³⁸. مثل "كتاب الضعفاء" لابن حبان، وتصانيف الحاكم، و"كتاب الضعفاء" للعقيلي ثم تحدث عن الأسماء المنقذة والمختلفة واحتم رسالته بذكر أمانيه.

7- المحدث عبد الحي اللكنوي:

هو أخذت الفقيه الإمام محمد عبد الحي بن عبد الحلیم الأنصاري اللكنوي كسبه أبو الحسبات، ولد في 26 من ذي القعدة سنة 1264هـ في بلدة "بالدا"، حفظ القرآن وهو ابن عشر سنين. أخذ العلوم الشرعية من والده وحاله المفتي نعمة الله الأنصاري (ت 1299هـ). قام بتدريس بعض الكتب وهو في مرحلة الدراسة. تشرف اللكنوي بزيارة الحرمين الشريفين مرتين، واستفاد من علمائهما وحصلت له الإجازة في الحديث الشريف والعلوم الأخرى. منهم أبو العباس أحمد بن زيني دحلان (ت 1304هـ). وأخذت عبد الغني العمري الدهلوي (ت 1296هـ). والشيخ محمد عبد الله النجدي الحنفي (ت 1295هـ).

ألف في مختلف العلوم والفنون. بلغت مؤلفاته أكثر من مائة وعشرين مؤلفاً استفاد منه خلق كثير. توفي في سن مبكرة سنة أربع وثلاثمائة ألف. وله من العمر نحو تسع وثلاثين سنة. ودفن مقبرة أسلافه الكرام بلكناؤ³⁹. له كتابان في علوم الحديث ومصطلحه.

1 - "الرفع والتكميل في الجرم والتعديل".

طبعته: طبع هذا الكتاب في مطبعة أنوار محمدي بلكناؤ باخذ سنة 1301هـ. ثم طبع في مطبعة العنوي بلكناؤ سنة 1309هـ. وتبلغ صفحات الكتاب في كلتا الطبعتين 30 صفحة من القطع الطويل. ثم طبع بتحقيق وتعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في حلب سنة 1383هـ. ثم أعيدت طبعته مع زيادة بسيرة من الخفق في بيروت سنة 1388هـ. ثم أعيدت طبعته مع زيادة على الريادات السابقة للمحقق في بيروت بدار المشائر الإسلامية سنة 1407هـ.

التعريف به: يعد هذا الكتاب من أهم المراجع الجامعة في مباحث الجرح والتعديل. وهو من دزر الإمام اللكنوي. جمع فيه ما تناثر من مباحث الجرح والتعديل في بطون كتب أصول الحديث وكتب الرجال وغيرها.

فقد قام اللكنوي بمراجعة كتاب "تمذيب التهذيب" و"تقريب التهذيب" للحفاظ ابن حجر، و"الكامل" لابن عدي وغيرها من كتب المحدثين في زمن لم تكن أكثر هذه الكتب مطبوعة. واستخرج منها مسائل الجرح والتعديل، وبين الفرق بين اصطلاح المتقدمين والمتأخرين. وبين الفرق بين الجرح المقبول وغير المقبول عند علماء هذا الشأن. فجماء كتابه مشتملاً على مقدمة وأربعة فصول. وختم كتابه بالدفاع عن الإمام أبي حنيفة وشيوخه وصاحبه. وذلك حينما ذكر مسألة الإرجاء. والرواة الذين طعنوا بالإرجاء.

2 - "ظفر الأمانى مختصر الجرائي".

طبعته: طبع الكتاب بعد وفاة المؤلف سنة 1304هـ في لكتناؤ. ثم طبع بتحقيق الوالد الدكتور تقي الدين الندوي بدار القلم بدي سنة 1414هـ، وطبع أخيراً سنة 1416هـ من مكتبة المطبوعات الإسلامية بملب بتحقيق وتعليق فضيلة الشيخ عبد الفتاح

ابن عده

التعريف به: هذا الكتاب شرح لمختصر السيد الشريف الجرجاني⁴⁰ في مصطلح الحديث. وشرح للكنوي شرحاً وافياً. أسهب وأوعب. قال اللكنوي: إن أجل ما صنف في علم أصول الحديث من المختصرات. المختصر المسوب⁴¹ إلى الفاضل النبيل. والعالم الجليل. الجامع بين المعقول والمنقول مولانا السيد علي الشريف الجرجاني. ورايت الناس في هذا الزمان قد اشتغلوا بدرسه وتدرسه. ولم أر له شرحاً يكفي لحل حليله وحقيقه. فالحمد لله تعالى أن أكتب له شرحاً حاولت لأصول المطالب. وافياً بتحقيق الآراء، وذلك حين قراءة بعض المترجمين إلى المختصر المذكور علي⁴².

8- الشيخ محمد حسين المراروي:

هو المحدث محمد حسين بن عبد الستار بن فاضل المراروي. توفي بعد سنة 1308

هـ⁴³. له كتابان في علوم الحديث:

1 - تحفة الباقي على ألفية العراقي (لم نعر عليه).

2 - تصحيح النظر في توضيح تحفة الفكر (باللغة الفارسية)

طبعه: طبع في مطبعة محمدي بلاهور سنة 1308هـ/1891م في قطع أقل من الوسط. طباعة حجرية، وهو يشتمل على 391 صفحة.

التعريف به: ذكر المصنف بعد الحمدلة والبسملة سبب تأليف هذا الكتاب، ثم ذكر ثبته عن الشيخ اخذت نذير حسين (ت 1320هـ)⁴⁴ بالعربية. ثم قام بذكر ترجمته موجزة للحافظ ابن حجر باللغة الفارسية، وينجلي للدارس - في أوله - أن كتابه ليس ترجمة إلى الفارسية فحسب بل يقوم الشيخ المزاروي بأخذ جملة أو كلمة فترجمها ثم يشرحها مستعيناً بالكتب المصنفة في مجال علوم الحديث، وعلم الرجال، فالكتاب شرح شرح نخبة الفكر.

9- المحدث شبيب أحمد العثماني:

هو العالم الكبير العلامة الجليل شبيب أحمد بن الشيخ فضل الرحمن العثماني، ولد في الحرم الحرام سنة 1305هـ في مدينة "بجنور" أخذ العلم عن مشايخ دار العلوم ديوبند. واستفاد كثيراً من شيخه المفتي محمود حسن الديوبندي (ت 1339هـ)⁴⁵. واخذت أنور شاه الكشميري (ت 1353هـ)⁴⁶، وتخرج في سنة 1325هـ. وعين مدرساً بالمدرسة العالية بدلهلي كان عمره حينئذ عشرين عاماً، ثم عين مدرساً في دار العلوم ديوبند. درس فيها كتب الحديث والفقه بخاصة "صحيح مسلم". ثم انتقل مع شيخه اخذت أنور شاه الكشميري في سنة 1346هـ إلى الجامعة الإسلامية بداهيل. ودرس "صحيح مسلم" وغيره من كتب الحديث بعد وفاة الكشميري. وعين شيخ الحديث لهذه الجامعة. ثم عاد إلى دار العلوم ديوبند. وعين مديراً لها⁴⁷.

كان رحمه الله من العلماء المبرزين الذين كانوا يؤيدون بإقامة باكستان. وبذل في سبيل ذلك جهوداً مضيئة من خلال محاضراته ولقاءاته وكتابات، هاجر إلى باكستان سنة 1947م. وشارك في وضع دستور باكستان الإسلامي. واستمر في التدريس بمدينة كراتشي.

له مؤلفات عديدة، من أهمها: "فتح الملتهم شرح صحيح مسلم" بلغ إلى كتاب النكاح، بالعربية لكنه لم يكتمل⁴⁸. طبع منه في حياته ثلاث مجلدات من القطع الكبير، وله باللغة الأردية شرح لـ "صحيح البخاري" سماه "فضل المازي شرح صحيح البخاري" وله شرح لـ "صحيح مسلم" سماه "فضل المازي شرح صحيح مسلم" طبع في شهر صفر سنة 1369هـ الموافق ديسمبر 1949م.

كتابه: "مقدمة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم".

طبعته: طبع في الجزء الأول من "فتح الملهم"، وكذا طبع في جزء مستقل في سنة

1393هـ من مكتبة الحجاز بباكستان.

التعريف به: ذكر المؤلف في هذه المقدمة علم الحديث وأصوله كما قال: فهذه فصول نافعة مهمة في بيان مبادئ علم الحديث وأصوله التي يعظم نفعها، ويكثر دورها، وانتقيتها من الكتب المعتمدة عند علماء هذا الشأن مع بعض زيادات مفيدة سنحت لي في أثناء التأليف أن أجعلها كالمقدمة للشرح، ليكون الناظر على بصيرة فيما يتضمن عليه الكتاب من مباحث الحديث، متونه وأسانيده. فنستطيع أن نقول: إنما مقدمة في علوم الحديث، لأنها تشتمل على كثير من أصول الحديث.

وطريقته فيه: نستطيع أن نبين طريقة الشيخ في مقدمته هذه من خلال النقاط

الآتية 1 - حاول المصنف جمع الأقوال المختلفة في مصطلح من المصطلحات التي يريد البحث فيها، من ذلك مبحث الحديث الحسن، فهو يذكر إطلاق الحديث الحسن عند علماء المتقدمين، وتقسيم الخطابي للحديث. ثم ذكر تعريفه عند الخطابي للحسن. وشرح هذا التعريف، ومراده بمعروفة المخرج، والاعتراض على تعريف الخطابي، واعتناء ابن الصلاح بمبحث الحسن حيث فسّر تعريف الحسن عند الترمذي والخطابي، والاعتراض على ابن الصلاح في تفسيره لتعريف الحسن عند الترمذي. ثم ذكر مصادر الحسن والمقارنة بين "سنن أبي داود" و"صحيح مسلم"، ففراه أنه حينما يتناول بذكر أي مصطلح أو أصل من أصول الحديث يذكر أقوال العلماء فيه.

2 - إذا كانت هذه المصطلحات لها علاقة بأحاديث مسلم حيث توجد في مسلم

أشار إليها، من ذلك مبحث المرسل. ذكر تعريفه وآراء العلماء في قبوله ودرجات المراسيل، ثم تحدث عن الأحاديث المرسلة في "صحيح مسلم"، والمنقطعات في صحيح مسلم، وأجابها كما أجاب عنها الخلدون فقال: إن هذا النوع فعنده فيه أنه بورده محتجاً بالمسد منه لا بالمرسل⁴⁹ وأما بالنسبة للمنقطعات فقال: ذكر المازري أن فيه أربعة عشر حديثاً مقطوعاً، وقال غيره: أخذ على مسلم في سبعين موضعاً رواد متصلاً وهو منقطع، أجيب عنها تبين اتصالها إما من وجه آخر عنه أو من ذلك الوجه عند غيره⁵⁰. وكذا تحدث المؤلف عن معلقات مسلم ومبهمات.

3 - وقد نرى أنه يورد المصطلحات ممزوجة مع المباحث الأصولية منها: أنه حينما عرف الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع ثم وضع عنواناً عن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم. وقال الإمام فخر الإسلام: هي أربعة أقسام: مباح ومستحب وواجب. وفرض. وفيها قسم آخر وهو الرتبة. لكن ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا يصلح للاقتداء. ثم تحدث عن زلة الأنبياء وغيرها من الأمور.

وكذا في باب الناسخ والمنسوخ، بعد ما تحدث عن هذا المبحث انتقل إلى بيان المفهوم الموافق والمخالف وتحقيق مناط الحكم وتخريجه وتنقيحه.

وخلاصة الأمر أن طريقة الشيخ في (مقدمته) تتسم بشيئين: الأول: التوسع في ذكر ما يتناوله، والثاني: ذكر بعض المباحث الأصولية. وهذا راجع إلى العرض الذي وضعت من أجله "المقدمة" فبني مدخل إلى كتابه "شرح صحيح مسلم".

10- الشيخ محمد البركتي:

هو المحدث الفقيه محمد عميم الإحسان بن عبد المنان بن نور الحافظ البركتي السعدي. كان مفتياً بجامع ناخدا، ومدرساً بالمدرسة العالية بالكلكتة. توفي بعد سنة 1369 هـ.⁵¹

كتابه: 1 - "حواشي السعدي"

طبعة: طبع على الحجر بمطبعة سنارة هند بكلكتة الهند سنة 1357 هـ من القطع الكبير. مشتملاً على ست عشرة صفحة.

التعريف به: ألف المحدث عبد الحق الدهلوي في أصول الحديث رسالة كما سبق أن ذكرت. فقام الشيخ محمد عميم الإحسان بشرح هذه الرسالة فقال في هامش كتابه: لما رأيت العلماء قد اشتغلوا في تعليمه وتعلمه، ولم أر له شرحاً يكفي حل حليه وخفيه، فكنت عليه شرحاً طويلاً محتوياً على أكثر مسائل علم الإسناد. وجمعت فيه فوائد جليلة لا توجد في غيره، وسميته "تعليقات البركتي"⁵². وذلك سنة 1352 هـ، ولكن لإطنايه وعلو مطالبه صرفت عنان القلم إلى تلخيصه. وسميته "حواشي السعدي"⁵³.

وقد جاء هذا الشرح على جوانب الصفحات الثلاث، وتوجد العبارات القصيرة المتداخلة بين السطور لضبط اسم أو كلمة أو بيان عطف على معطوف أو شرح كلمة.

وقد قام الشيخ بهذا العمل الجليل لإزالة الخلل الذي وقع في رسالة الدهلوي. فراد في مسألة الشاذ والنكر يذكر تعريفهما كما ذهب إليه علماء المتقدمين والمتأخرين. وعادكره المحدث الدهلوي قال: وإليه جرح ابن الحبلي في "فقه الأثر"⁵⁴. وهو كتاب جليل مفيد للغاية يستحق أن يطبع في ثوب قشيب مع التحقيق والتعليق.

2- "ميزان الأخيار".

طبعه: طبع هذه الرسالة بمطبعة "سناره هند" بكلكتة سنة 1945م طباعة حجرية بالخط الفارسي مشتملة على 11 صفحة بالقطع المتوسط. التعريف بها: ألف الشيخ عميم الإحسان كتاباً جمع فيه أحاديث الأحكام والتوعيب والترهيب والأخلاق وغيرها من الأحاديث، وتكلم على الروايات والرواقي، ووفق أو رجح الأحاديث المختلفة: فسماه "فقه السنن والآثار"⁵⁵. وجعل لهذا الكتاب مقدمة سماها "ميزان الأخيار" ذكر فيها عباحت في أصول الحديث بالإيجاز، وألحق في آخر هذه الرسالة أسانيد وإجازاته لـ "صحيح البخاري" وسماها "منة الباري بأسانيد صحيح البخاري". ثم قام بشرح هذه الرسالة سماها "تحفة الأخيار"، وهو مخطوط كما قال تلميذه⁵⁶.

11- المحدث ظفر أحمد التهانوي:

هو العلامة اشقق البجائة المحدث الفقيه ظفر أحمد بن لطيف أحمد العثماني التهانوي، ولد في 13 ربيع الأول سنة 1310هـ في "ديوبند"، وتوفيت أمه وهو ابن ثلاث سنين. فربته جدته أحسن تربية، لما تم له من العمر خمس سنوات شرع في قراءة القرآن الكريم عند كبار حفظته في "ديوبند"، ولما أم السابعة شرع في قراءة الكتب الأردية والفارسية وكتاب الحساب، ولما تم له من العمر اثنتا عشرة سنة، انتقل من ديوبند إلى "فغانه بون" مقرّ خاله حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي (ت 1362 هـ)⁵⁷، وشرع في قراءة الكتب العربية في الصرف والنحو والأدب عند العلامة محمد عبد الله الكنكوهي (ت 1339هـ)⁵⁸.

ثم ذهب به خاله حكيم الأمة إلى مدينة "كانفور" هنا درس الشيخ ظفر كتب الحديث: "صحيح البخاري" و"صحيح مسلم" و"سنن أبي داود" و"سنن النسائي" و"سنن الترمذي" و"سنن ابن ماجه" و"مشكاة المصابيح" ومصطلح الحديث على الشيخ محمد

إسحاق البردواني والشيخ رشيد الكانفوري، ثم انتقل من كانفور إلى مدينة سهارنפור وحضر هنا دروس الحديث الشريف عند احدث الفقيه خليل أحمد السهارنفوري (ت 1346هـ)⁵⁹، ولازمه وأخذ عنه إجازة الحديث الشريف.

نظراً لفضله وعلمه وتفوقه عين مدرساً في مدرسة مظاهر العلوم، ومكث فيها سبع سنوات بدرس ويفيد، ثم قام بالتدريس والإفتاء في مدارس ومعاهد عديدة في الهند وباكستان وبرما وبنغلاديش، وأخيراً استقر في باكستان.

ألف مؤلفات عديدة من أهمها: "إعلاء السنن" في عشرين مجلداً و"أحكام القرآن"، و"العطر الوردية في ذكر المسيح والمهدي" وغيرها.

كذا قام بترجمة بعض الكتب العربية إلى الأردية منها: "الترغيب والترهيب" للمسندي و"هجة النفوس" لابن أبي حمزة وغيرها. وألف كتباً عديدة بالأردية، منها: "القول المتين في الإخفاء بآمين"، و"شق العين عن حق رفع اليمين" وغيرها.

توفي رحمه الله 23 ذي القعدة سنة 1394هـ⁶⁰.

كتابه: "قواعد في علوم الحديث":

تسميته: ألف احدث النهاوي "إعلاء السنن" جمع فيه أدلة الخفية من الكتاب والسنة، ورد على المزاعم الزائفة التي كانت تثار في هذه الديار أن الخفية يقدمون القياس على الحديث، وأن مذهب الإمام أبي حنيفة لا دليل له من السنة الصحيحة والقرآن، وجعل لهذا الكتاب القيم مقدمتين إحداهما في علوم الحديث وهي هذه، والثانية في مباحث الاجتهاد والتقليد والتلفيق وإثبات العمل بالقياس، وسمى حال المؤلف المصلح الكبير العالم الجليل محمد أشرف علي النهاوي كلا المقدمتين "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن"⁶¹.

ولما قام الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بخدمة هذا الكتاب استأذن من المؤلف بتعديل اسمها إلى "قواعد في علوم الحديث" فأذن له⁶².

طبعته: طبع هذا الكتاب في الهند سنة 1348هـ، وفي باكستان سنة 1383هـ باسم "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن"، ثم طبع بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة سنة 1391هـ وعند وفاة الشيخ - رحمه الله - خرجت له ست طبعات، زين الشيخ عبد الفتاح هذا الكتاب بتعليقات نفيسة رائعة، وأتم بما بعض مباحث الكتاب.

التعريف به؛ يشمل هذا الكتاب على مقدمة وعشرة فصول: أما المقدمة فتبي
تحتوي على بيان تعريف علم الحديث رواية ودراية. وقائده وموضوعه.

وأما القصول فقد ذكر فيها قواعد الجرح والتعديل وآراء العلماء في حكم العمل
بالضعيف. وحكم الرفع والتوقف والوصل والتوقف وغيرها من المباحث المتعلقة بعلم
الحديث. وخصم هذه القصول بيان تراجم الأمام أبي حنيفة وصاحبه والدفاع عنهم.

تذكر هنا بعض الكتب التي لم تحصل عليها، إنما وردت أسماؤها في الكتب
والفتاوى:

1- استجلاء الضر في شرح نخبة الفكر (باللغة الأردنية) للمحدث
عبد العزيز بن عبد السلام الخزازوي⁶³

2 - أصول الحديث على مذهب الحنفية للمحدث محمد زكريا الكاندهلوي⁶⁴ ولم
يكنم. وتوجد لكتابه نسخة مخطوطة في مكتبة ابنه الشيخ محمد طلحة بسهارنפור.

3 - هجة النظر بشرح نخبة الفكر للمحدث أبي الحسن محمد صادق السندي المتوفى
سنة 1187هـ⁶⁵. توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة بشير آغا بالمدينة المنورة رقم (7)
أصول الحديث، والأزهري (208)⁶⁶.

4 - التحفة المدنية في حل مشكلات شرح النخبة الفكرية للشيخ غضنفر بن جعفر
النهرواني الكجراتي المتوفى بعد سنة 1003هـ⁶⁷. توجد له نسخة مخطوطة بجامعة دايل
بالهند. ودار الكتب المصرية (372)⁶⁸.

5 - زيد النظر على نزهة النظر للشيخ تقي الدين شاه محمد بن عبد الملك اللاهوري
المتوفى بعد سنة 1132هـ⁶⁹.

6 - شرح شرح النخبة للشيخ عبد الغني بن عبد الله الشطاري والكجراتي المتوفى
بعد سنة 1020هـ⁷⁰.

7 - شرح شرح النخبة للمفتي عبد الله بن صابر الطونكي المتوفى سنة 1309

8-⁷¹ شرح شرح النخبة للإمام أبي الحسن محمد بن عبد الهادي السندي التوي المتوفى
1141هـ⁷².

9 - رسالة مختصرة للشيخ سلام الله بن شيخ الإسلام الدهلوي المتوفى سنة 1229
⁷³.

10 - رسالة مختصرة للشيخ نور الإسلام بن سلام الله الدهلوي والرامفوري⁷⁴.

11 - عمدة الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم (باللغة العربية)

للشيخ محمد شاه الدهلوي⁷⁵.

12 - المنهج للشيخ نظام الدين بن سيف الدين العلوي الكاكوروي (6).

إشكال وجوابه

قد يتساءل قارئ هذا البحث أن الإسلام دخل الهند في عهد مبكر مع التجار المسلمين العرب وفي أوائل الفتح الإسلامي. وكان من جملة من وفد إليها من المجاهدين الربيع بن الصبيح السعدي، ومات في الهند سنة 160هـ⁷⁶. قال عنه حاجي خليفة: هو أول من صنف في الإسلام⁷⁷، ولا شك أنه من أوائل المؤلفين إن لم يكن أولهم بإطلاق. فلماذا ظهرت هذه الكتب بعد القرون التاسع من الهجرة؟! والجواب عنه أنه تغلب على أهل الهند في هذه الفترة الشعر والنجوم والقنون الرياضية وفي العلوم الدينية الفقه والأصول. وأما في الحديث الشريف فكان قسارى نظريهم "مشارك الأنوار" للضغاي أو "مصايح السنة" للبعوي أو "مشكاة المصابيح". لذلك لا نرى لهم جهوداً مشكورة في علم الحديث في هذه المدة.

واستمر الحال على ذلك حتى أتخف الله سبحانه وتعالى هذه البلاد بالمحدثين من الحجاز واليمن ومصر والعراق⁷⁸

وكذا وفق الله تعالى علماء الهند لزيارة الحرمين الشريفين والاستفادة من علماء الحجاز؛ فكان من أشهرهم: الشيخ حسام الدين علي المتقي افندي (ت 975هـ) والشيخ محمد بن طاهر الفتي (ت 986هـ) واتخذت عبد الحق الدهلوي (ت 1052هـ) وبخاصة مسند الهند وفي الله الدهلوي (ت 1176هـ) وغيرهم، وعادوا إلى الهند، ونشروا علم الحديث وخدموه تعليماً وتدریساً وشرحاً وتعليقاً، وانتشرت الكتب السنة وغيرها وتداولتها الأيدي. ونفقت سوق هذا العلم⁷⁹.

وقد كان خدمة كتاب "شرح نحة الفكر" نصيب كبير؛ لأنه كان المقرر الأول في المدارس الشرعية بالهند، ويحتاج الطالب في هذه المرحلة إلى شروح وحواشٍ وتعليقات، فقام هؤلاء العلماء الأجلاء بتسهيل هذا الكتاب على طلابهم بطرائق مختلفة على تباين اللغات.

خاتمة البحث

بعد هذه الدراسة نستطيع أن نلخص نتائج البحث في النقاط التالية:

- 1 - إن علماء الهند استخدموا ثلاث لغات بخدمة الحديث وعلومه وهي: العربية والأردية والفارسية.
 - 2 - قامت نخبة الحديث الشريف في الهند في القرن العاشر والحادي عشر من الهجرة.
 - 3 - إن مؤلفات علماء الهند في علوم الحديث نستطيع تقسمها إلى ثلاثة أنواع: منها: تأليف مستقل. ومنها: شرح لبعض المتن. ومنها مقدمات للشروح الحديث.
 - 4 - إن أكثر مؤلفاتهم تحتوي على أصول الحديث على مذهب الحنفية. فهم بذلك خدموا المذهب الحنفي الشائع في شبه القارة الهندية.
 - 5 - الناظر في كثير من هذه المؤلفات يراها سهلة التناول. لأن الغرض من وضعها تعليمي. فواضعوها - رحمهم الله - يأخذون بنظر الاعتبار قدرات طلبتهم وحاجاتهم.
 - 6 - المطالع للمقدمات الحديثية التي وضعت في أول الشروح يرى في - غالبها - النزعة الأصولية لقواعد هذا الفن. وهذه الطريقة تتفق مع محتوى الشروح التي من شأنها بيان المعاني والأحكام والتوفيق من الأدلة المختلفة والاعتناء بمذاهب التعارض والترجيح التي تحتاج إلى مسلك صحيح ونظر فصيح.
 - 7 - بعض المقدمات وضعت للدفاع عما شاع عن مذهب فقهي معين، كمذهب الحنفية الذي قال عنه مخالفوه: إنه لا دليل عليه من الحديث والأثر الصحيح؛ فرد هذه الشبهة التهاوتي عن مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان بالحجة والبرهان.
- والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الهوامش:

¹ انظر ترجمته في: الأعلام (4/280).

² انظر ترجمته في: الأعلام (4/279).

³ انظر ترجمته في: البدر الطالع (2/184). وشذرات الذهب (8/15).

⁴ انظر ترجمته في: شذرات الذهب (8/410). والأعلام للزركلي (7/42).

⁵ انظر ترجمته في: الأعلام لعبد الحى الحمصي ج 1 ص 443 والأعلام للزركلي ج 8 ص 110. وسحة المرجان للسكراي ج 1 ص 16-17. ومعجم المؤلفين ج 4 ص 71. وعلماء العرب في سنة القارة الهندية ص 395. وعلماء الحديث والتفسير في كتوبات ص 45.

⁶ توجد له عندي نسخة خطية مصورة.

⁷ انظر ترجمته في: شذرات الذهب (379/8). والأعلام للحسبي (4/209).

⁸ انظر معجم المؤلفين (6/231).

⁹ انظر ترجمته في: خلاصة لأثر (150/3). ومعجم المؤلفين (7/50).

¹⁰ انظر ترجمته في الأعلام لعبد الحى الحمصي (5/553). وسحة المرجان في تاريخ هندوستان للسكراي ص 139. والأعلام للزركلي (3/28). ومعجم المؤلفين (2/58). وفيرس القتياس للكتاني (ص 72).

وحيات الشيخ عبد الحق محدث الدهوي بالأردنية وأخبار الأحمير في أحوال الأبرار بالأردنية.

¹¹ المراد بالبين بين السند.

¹² قال الحافظ ابن حجر في تعريف المنقطع: قال كان المنقطع بائنين غير متوالين في موضعين متلا فهو المنقطع وكذا إن سقط واحد فقط، شرح النسخة (ص 69).

¹³ وهو ما سقط من آخره من بعد التابعي هو المرسل. وصورته أن يقول التابعي - سواء كان كبيراً أو صغيراً - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، أو فعل كذا، أو فعل بحضرة كذا. شرح النسخة ص 66.

¹⁴ أي بمعنى واحد. قلت: أكثر المحدثين يفرقون بين المرسل والمنقطع. وهذه التفرقة من حيث إطلاق اسم المرسل واسم المنقطع، وأما عند استعمال الفعل المشتق من الإرسال والانتطاع فإهم يستعملون = = الفعل المشتق من الإرسال في المرسل والمنقطع. فيقولون: أرسل الحديث فلان. سواء كان ذلك مرسلًا أو منقطعًا، ولا يقولون: قطعته فلان، لئلا يتوهم أنه حديث مقطوع مع كون المراد أنه منقطع. انظر شرح النسخة بحاشية لفظ الدرر (ص 38) وشرح البيهقي (ص 111).

¹⁵ مقدمة في أصول الحديث ص (54).

قلت: هذا تحريف لأن تعريف الشاذ عند العلماء كالآتي: قال الشافعي: ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة ما لا يرويه غيره، إنما أن يروي الثقة حديثاً بخلاف فيه الناس. انظر معرفة علوم الحديث ص (119). وقال الحافظ الخليلي: الشاذ عند حفاظ الحديث ما ليس له إلا إسناد واحد، يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أو غير ثقة. انظر الإرشاد (1/176). وقال الحاكم: أما الشاذ: فإنه حديث يفرده ثقة من الثقات وليس للحديث منابع لذلك الثقة. انظر معرفة علوم الحديث ص (119). وقال الحافظ: ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه، وهذا هو المعتمد في تعريف الشاذ بمسبب الاصطلاح، ثم قال الحافظ: إن بين الشاذ والمنكر عموماً وخصوصاً من وجه لأن بينهما اجتماعاً في اشتراط المخالفة وإفراضاً في أن الشاذ راويه ثقة أو صدوق أو منكر راويه ضعيف، وقد غفل من سوى بينهما، نجة الفكر ص (52 - 53).

- 16 انظر: الأعلام (2/ 806)، ومقدمة إمعان النظر (ص 11)، لم أعتبر على ترجمة حياته أكثر من هذا.
- 17 مقدمة إمعان النظر (ص 1).
- 18 إمعان النظر (ص 111).
- 19 (ص 176).
- 20 (ص 236).
- 21 انظر شرح النسخة (ص 16).
- 22 شرح شرح النسخة (ص 34).
- 23 إمعان النظر (ص 29، 30) وانظر انتقادات السدي على القاري في الصفحات التالية (ص 39، 41، 43، 44، 73، 142، 150، 213) وغيرها من الصفحات.
- 24 انظر ترجمته في: فيوس القياس (ص 589-696).
- 25 انظر ترجمته في: سلك الدرر (ص 328) وفيوس القياس (ص 236).
- 26 انظر ترجمته في الأعلام للحسني (7/ 111)، وتاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار للحجرتي (ص 03)، ورجال فن التاريخ لطنطاوي (ص 230)، وأخذ العلوم للفوجي (3/ 12)، وفيوس القياس للمكاني (1/ 526).
- 27 مقدمة بلغة الأريب (ص 144).
- 28 (ص 192 - 193).
- 29 لقبه أخذت عند العزيز بن أبي الله الدهلوي انظر "علم الحديث ياخذ" للسيد سليمان الندوي (ص 56).
- 30 انظر ترجمته في: الأعلام (6/ 249).
- 31 انظر ترجمته في: آثار الأول من علماء فرنكي محل (ص 25)، وأحوال علماء فرنكي محل (ص 65) والأعلام للحسني (7/ 1022) ومسحة المرجان (1/ 196).
- 32 انظر ترجمته في: الأعلام (6/ 406).
- 33 انظر ترجمته في: الأعلام (6/ 293).
- 34 انظر ترجمته في: الأعلام (6/ 338).
- 35 وترجمه إلى اللغة العربية الأخ الفاضل محمد أكرم الندوي، وطبع بنار الغرب الإسلامي سنة 2002م.
- 36 انظر ترجمته في: الأعلام (7/ 1014)، والعنايف العالية (ص 24) 0 ومعجم المؤلفين (2/ 158)، والأعلام للزركلي (4/ 14)، ووجود أهل الحديث العلمية في الهند (ص 11)، وتراجم علماء الحديث في الهند (ص 49)، وفيوس القياس للمكاني (2/ 244)، واليانع الخني (ص 73).
- 37 فوائد جامعة بـ عجالة نافعة (ص 63).
- 38 العجالة النافعة ص 37.

39 انظر ترجمته في كتاب الإمام عبد الحى اللكنوي للباحث.

40 هو محقق الخليل السيد الشريف علي بن محمد بن علي الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي. ولد

بجرجان سنة 740هـ. قال الشوكاني: طارصته وانتفع الناس بتصفاته في جمع البلاد. وهي مشهورة في

كل فن. يجمع بها أكابر العلماء وينقلون منها. مات الجرجاني سنة 816هـ في شيراز. انظر ترجمته في:

المدر الطالع (1/488). والضوء اللامع (3/329). والفوائد البهية (125-137).

41 كان اللكنوي كان مترددا في بداية الأمر في أن هذا المختصر من تأليف الجرجاني أم لا؟ ثم تحقق لديه

حيثما أن هذا من مؤلفاته كما ذكر في آخر "ظفر الأمانى" (ص 575).

42 "ظفر الأمانى" ص (29).

43 انظر ترجمته في: أهل حديث كمي علمي خدمات (ص 70) وجهود مخلصه (ص 117).

44 انظر ترجمته في: الأعلام (8/523).

45 انظر ترجمته في: الأعلام (8/491).

46 انظر ترجمته في: الأعلام (8/90). و "فحة العنبر في حيات الشيخ نور" للبيوري

47 انظر ترجمته في العاقبة الغالية من الأسانيد العالية (ص 56) العلامة شير أحمد عتدان لطالب الماشي

بالأردية. أكابر علماء ديوبند (ص 92) بالأردية. علماء العرب في شبه القارة الهندية (ص 762).

48 اكمله اتقي محمد تقي العنساوي. وطبع في ست مجلدات من مكتبة دار العلوم كراتشي.

49 ص (85).

50 ص (86).

51 انظر: إعطالة على ازدهار الحديث للمعصومي (ص 25).

52 انظر المصدر السابق.

53 حواشي السعدي (ص 1).

54 ص (63).

55 انظر ميزان الأخبار (ص 3).

56 انظر إعطالة على ازدهار الحديث واخذئين للمعصومي (ص 25).

57 انظر ترجمته في: الأعلام للمحسبي (8/65).

58 انظر ترجمته في: حياة الخليل للشيخ محمد الثاني (ص 586) بالأردية.

59 انظر ترجمته في: الأعلام (8/145).

60 انظر ترجمته في: "العاقبة الغالية في الأسانيد العالية" (ص 250) ومقدمة "قواعد في علوم الحديث"

للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص 7) وعلماء العرب في شبه القارة الهندية (ص 769).

61 مقدمة الشهانوي على "قواعد في علوم الحديث" (ص 21).

62 مقدمة الشيخ عبد الفتاح (ص 5).

- ⁶³ انظر الاعلام للحسي (3/ 128)، والثقافة الإسلامية (ص 159).
- ⁶⁴ انظر ترجمة الكالدهنوي في بحث الباحث الإمام محمد زكريا وآثاره في علم الحديث.
- ⁶⁵ الاعلام للحسي (6/ 824)، والاعلام للتركلي (6/ 160).
- ⁶⁶ القهوس الشامل (ص 307).
- ⁶⁷ الاعلام (5/ 599).
- ⁶⁸ القهوس الشامل (ص 345).
- ⁶⁹ بروكلمان (3/ 578)، والقهوس الشامل (ص 1026).
- ⁷⁰ الاعلام (5/ 269)، والثقافة الإسلامية (ص 159).
- ⁷¹ الاعلام (8/ 1291)، والثقافة الإسلامية (ص 159).
- ⁷² الفوائد الجامعة على العجالة النافعة (ص 220)، وانظر ترجمة السندي في سلك الدرر (4/ 66) و
قهوس القهار (1/ 103).
- ⁷³ الثقافة الإسلامية (ص 159) والاعلام (7/ 983).
- ⁷⁴ الثقافة الإسلامية (ص 159) والاعلام (7/ 1127).
- ⁷⁵ الثقافة الإسلامية (ص 159).
- ⁶ الثقافة الإسلامية (ص 159).
- ⁷⁶ انظر: العقد الثمين في فتوح الهند (ص 35).
- ⁷⁷ انظر: كشف الظنون حاجي خليفة (2/ 1750).
- ⁷⁸ انظر: الثقافة الإسلامية (ص 135).
- ⁷⁹ انظر: سبحة المرجان في آثار هندوستان (ص 106) والثقافة الإسلامية (ص 135).

الاستعماري الفرنسي في الجزائر

د. محمد خالد اسطنبولي

جامعة أدرار

أبدأ مقالتي هذا بسؤال جوهرى و مهم عليه يسنى كل هذا البحث : لماذا احتلت فرنسا الجزائر ؟

ولننظر إلى تصرفاتهم فقد جاء في المشور الفرنسي الموجه إلى سكان الجزائر الذي حملته جيش الاحتلال ما يأتى : "أما أنتم يا شعب المغاربة اعلموا و تأكدوا يقيناً أنى لست أنىما لأجل محاربتكم فان حضورنا عندكم ليس هو لأجل محاربتكم. وإنما قصد محاربة باشتكم الذي بدأ وأظهر علينا العداوة و البغضاء"

كما جاء في نص و وثيقة استسلام مدينة الجزائر 4 جويلية 1830م والذي تضمن بندها الخاص : "أبدأ العمل بالدين الخمدى سيكون حراً. وأن حرية السكان مهما كانت صفاتهم ودينهم وملكاتهم و تجارتهم وصناعاتهم لن تحرق وأن نساءهم ستحترم"¹ فقبل هذه هي استراتيجية فرنسا في الجزائر و هل وقت بما وعدت ؟

إن نظرة فاحصة إلى حاضرنا المعاصر من جميع النواحي تدرك أن مشكلة أية أمة تتبع من عدم قراءة أبنائها لتاريخ ووطنهم قراءة واعية مدروسة و عدم قدرتهم على الاستفادة من معاصيهم حتى يستقبلوا حاضرهم².

إن التاريخ ليس فقط حادثة تكسب وواقعة تروى. و رواية تسجل. وإنما هو قبل كل شيء عرض لأفكار و تحليل لنتائج عاشتها المجتمعات في الماضي. و انعكست على واقع الشعوب في الحاضر وقد يكون لها تأثير على الأجيال الناشئة مستقبلاً³.

إن احتلال فرنسا للجزائر في سنة 1830 كان في واقع الأمر نتيجة لتوسع الاستعمار الأوروبى الذي كان يهدف إلى السيطرة على الأسواق العالمية و تسهيل عملية الاستيراد و التصدير و في الوقت نفسه استغلال المستعمرات الجديدة و المهمة الأساسية لهذا التوسع كانت تحطيم البنى الثقافية و الاجتماعية للسكان الأصليين و تحويل اقتصادهم من اقتصاد استهلاكى إلى اقتصاد موجه إلى التصدير. و أثناء تلك العملية التدميرية كان الأهالي عرضة لأعمال و حشية .

وهذه شهادة المفكر الألماني أنغلز سنة 1857 م قال: "من الوهلة الأولى لاحتلال الجزائر من طرف الفرنسيين و حتى الوقت الحالي فإن هذا البلد الشقي كان مسرحاً لأحداث دموية و نهب و عنف ... إن ما يمكن قوله هو إنها مدرسة حربية للمجنرات والجنود الفرنسيين ..."⁴

القضية الثانية التي أدركها المستعمر هو أن الإسلام يشكل عائقاً كبيراً . على استمرار و جودهم في الجزائر لذا حاربوا بكل قسوة و شراسة فحولوا المساجد إلى كنائس و ثكنات ... بغية إضعاف الخانب الديني لدى الجزائريين و بالتالي تسهيل مهمة إدماجهم في المجتمع الفرنسي إذ يقول أحد المستعمرين : "إذا لم نتجح في خلق رجال فرنسيين من هذا الشعب فسيجبرونا على الخروج من الجزائر . إن الطريقة الوحيدة لجعلهم فرنسيين هي إدخالهم في المسيحية"⁵

الممارسة: إن الناظر في تاريخ الجزائر و إلى ممارسات المستعمر المدمر ليعلم يقينا أن الذي حصل في الجزائر و مترس من طرف المستعمر شمل جميع النواحي . السياسية والاقتصادية علما بأن هذه النواحي هي وحدة واحدة إذا تحرق عقدها ضاعت كلها . إن الخضع الجزائري قبل الاحتلال كان يتسم بالقبلية . العشائرية و يعتمد أساساً على الفلاحة رعياً و زراعة . فأقول ما بدأ به المستعمر هو اغتصاب الأراضي الفلاحية الخصبة لصالح المعمرين "الكولون" نتج عنها تدهور قطاع المواشي بعد استيلاء الأوروبيين على أغلب المراعي و تحويل قسم منها إلى أراضي زراعية .

وفي سنة 1865 عدد المواشي 08 ملايين رأس

ففي سنة 1900 عدد المواشي 3-6 ملايين رأس

وبالنسبة للبقر

1865 - عدد البقر مليون رأس

1900 - عدد البقر 84600 رأس

وباحتصار شديد تنفيذ خطة "الأرض المحروقة" و ترك الشعب يفر بجده من الموت بعد أن سلبت أرضه و توجه للعمل عند الكولون كخداس كما انتشرت الحجرة في البداية إلى الدول العربية وبعدها إلى فرنسا . أما وضع المرأة فأكثر من الشيء لا تعليم ولا ثقافة ...

- كما انتشرت الطريقة والصوفية المخربة انتشاراً كبيراً .

وباختصار شديد تنفيذ خطة " الأرض المحروقة " و ترك الشعب يفر بجلده من الموت بعد أن سلبت أرضه و توجه للعمل عند الكولون كخماس كما انتشرت المحورة في البداية إلى الدول العربية وبعدها إلى فرنسا. أما وضع المرأة فأكثر من الشيء لا تعليم ولا ثقافة ...

- كما انتشرت الطرقية والصوفية المحرقة انتشاراً كبيراً.
- كما أثار المستعمر الثغرات العنصرية من بينها التفريق بين العرب والبربر⁶.

تصفية الأوقاف: إذا كانت فرنسا بعد دخولها مباشرة انتهكت حرمة الأملاك منها أملاك اليايلك (الدولة) وهي حوالي 500 ملكية ما يعادل 40 ألف فرنك تحولت للدولة الفرنسية وكذا أملاك بيت المال الخاصة بالأموال المحتجزة وكذا أموال من لا وريثة له⁷ ... وكذا الأملاك الخاصة، فلقد عرفت فرنسا قيمة الأوقاف الخمسة على المؤسسات الخيرية وخاصة أماكن العبادة والتعليم وما توديه من خدمات اجتماعية وثقافية واقتصادية في المجتمع الجزائري وهذا أحد الكتاب الفرنسيين يقول " إن الأوقاف تتعارض والسياسة الاستعمارية وتناقض مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر.

فقد عمدت السلطات الفرنسية بمدينة الجزائر سنة 1835 إلى التصرف في ألقى وقف كان تابعاً لمكتي شخص ومؤسسة والاستيلاء على 27 مسجداً و 11 زاوية ومصلى⁸. وكانت أحاس الجزائر تقدر قبل الاحتلال بـ 40 مليون فرنك وكان للجزائر العاصمة نصيب يقدر بـ 07 ملايين فرنك ينفق ربعها على 150 مسجداً وهذه الموارد المالية الطائلة جعلت الجزائر تنعم بدرجة عالية من التعليم في مختلف مبادئه⁹.

توطين العنصر الأوربي: شجع الاستعمار الفرنسي سياسة استيطان الفرنسيين بالجزائر وحتى الأوربيين ومنحهم المساعدات والخدمات.

عدد الأوربيين	السنة
800	1831
45000	1841
225000	1871
576000	1901
¹⁰ 8333359	1931

خطة جهنمية: قام تنظيم الإدارة الفرنسية بالجزائر إلى خدمة المستوطنين الأوربيين بحيث يساعد القادمين منهم على الاستقرار واكتساب الثروة ويسهر على توفير الخدمات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لهم، وقد أحدث هذا نظاماً إدارياً محلياً يقوم على إعطاء صلاحيات كاملة للبلديات التي يوجد بها العنصر الأوربي خاصة ووضع لتسييرها قانوناً مدنياً صدر في 1884 يكفل حق الانتخاب لـ 180 ألف أوربي و 1500 من الجزائريين. أما عن التعليم :

إن التعليم بالنسبة للمشروع الثقافي الفرنسي هو العمود الفقري الذي لا بد من القضاء عليه حتى يسهل الباقي ، فالنعليم قبيل الاحتلال بشهادة المؤرخين العرب والغربيين بأنه كان منتشرأ في كل أنحاء البلاد قال " الجنرال فالري " سنة 1934 " إن كل العرب الجزائريين تقريباً يعرفون القراءة والكتابة حيث هناك مدرستان في كل قرية " ¹¹ وأحد الرحالين الألمان الذين أقاموا بالجزائر سنة 1830 يلاحظ قائلاً : " لقد بحثت قصداً عن عربي واحد في الجزائر يجهد القراءة والكتابة غير أنني لم أعتز عليه في حين أنني وجدت ذلك في بلدان جنوب أوروبا . ¹²

إن لعملية التعليم مؤسسات متنوعة منها المساجد والذي بلغ عددها بالجزائر العاصمة: مائة مسجد ¹³ وفي قسنطينة بلغت خمسة وثلاثين مسجداً تستخدم كمراكز للتعليم الإسلامي ¹⁴ كما انتشرت المكتاتب وبلغ عددها قبل الاحتلال ثلاثة آلاف كتاب ¹⁵ كما انتشرت الزوايا والمدارس بشكل كبير وواسع فإن سعد زغلول فراد يقول: " كان بالجزائر في يوليو 1830م ثلاث مائة مدرسة وأربع جامعات في كل من الجزائر وقسنطينة وتلمسان و مازونا... وكانت تضم 180 ألف طالب من مجموع الشعب البالغ وفتند 3.5 ملايين نسمة " ¹⁶، ولا يفوتنا بأن تمويل التعليم كان عن طريق الأحاس (الأوقاف)

أساليب فرنسا في القضاء على التعليم:

إن الاستعمار في الجزائر وبعد دخوله مباشرة اعتدى على المدارس وأغلق معظمها وحول البعض الآخر إلى ثكنات عسكرية ومستودعات وقد أحرق جل مكباتها واعتقل طلبة العلم وأعضاء التدريس كما لم تسلم المساجد من طغيانه فاستولى على أجملها وهدم بعضها، وحول البعض الآخر إلى كنائس .

أما الكتاب ففي المؤسسة الوحيدة التي تمكنت فعلا من النجاة من أيدي الاستعمار

نسيبا .¹⁷

التبشير في الجزائر .

لقد صدق التبشير الإبراهيمي عندما قال "السيف والصليب ذلك للتمكين وهذا للتمكين"¹⁸ وأنا لا أتصور أن فرنسا كان هدفها هو تنصير الجزائر وإنما هدفها هو تضييع الهوية الجزائرية واستبعاد شعبيها فهذا زومر سنة 1935م بين سياسة الاستعمار التنصيرية .
 "أيها الإخوان الأبطال والزعماء الذين كتب الله لهم الجهاد في سبيل المسيحية واستعمارها لبلاد الإسلام. ولكن مهمة التبشير التي نديتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المغتدبة ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية فإنه في هذا هداية لهم وتكراما وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصح مخلوقا لا صلة له بالله وبالتالي فلا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها. لقد قضا أيها الإخوان في هذه الحقبة من الزمن من ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية ونشرنا في تلك الربوع أماكن التبشير والكاتبات والجمعيات والمدارس المسيحية الكثيرة التي تقيمن عليها الدول الأوروبية والأمريكية والفضل إليكم وحدكم"¹⁹ لقد ذكرت بعض الممارسات كمنادج لسياسة المستعمر طيلة بقائه في الجزائر .

وشاء الله أن يخرج المستعمر العسكري بأسباب كثيرة وجهود متضافرة ولكن

السؤال الذي يطرح نفسه هل أثر مشروع المستعمر الثقافي علينا في الجزائر المعاصرة؟

انعكاسات المخطط الاستعماري في الواقع الجزائري .

حقيقة لا بد منها وهي : لولا أن الإسلام حق بذاته. مؤيد بتأييد الله، محفوظ بحفظه،

لم تبق منه بقية تصارع قوى الشر في الأرض.

وقيل الكلام على تأثيرات المشروع الفرنسي الثقافي أريد أن أنه وأعود بالذاكرة إلى

الحروب الصليبية وتواطؤ الدول النصرانية كلها على الإسلام والمسلمين وهذا لعدة عوامل

وأسباب منها .

- بعد المسلمين عن تطبيق الإسلام .

- بعد المسلمين عن فهم الإسلام الفهم الصحيح

- تنازع حكام المسلمين حول السلطة

- حب الدنيا والانتعاش في الشهوات
- ضعف اليقين بالله وفقد الثقة بالنفس
- الخجل بالأموال والأنفس

هذا وقد استمرت الحروب الصليبية قرابة قوينين (12م، 13م) ثم انتصر المسلمون.

إذن فقد كان اتجاه أعداء الإسلام منذ قرون أن يباشروا أولاً بالغزو المادي المسلح ليؤدي وظيفته المادية من جهة ويكون سبيلاً للغزو الفكري والنفسي والخلقي من جهة أخرى. حتى إذا تم للغازي الاحتلال الفكري والنفسي كان ضحيته مراكماً ذلولاً²⁰.

إن الغزو الفكري يطلق على المخططات والأعمال الفكرية، والتنقيح والتربوية التي تقوم بها المنظمات والمؤسسات من أعداء الإسلام بغية تحويل المسلمين عن دينهم، وتمزيق وحدتهم وتقطيع روابطهم الاجتماعية لاستعمارهم فكرياً و نفسياً ثم سياسياً وعسكرياً واقتصادياً ووسائلهم في ذلك :

1. تشويه عقائد المسلمين.
2. محاربة اللغة العربية الفصحى.
3. إحياء القوميات.
4. استخدام النفاق والمنافقين.²¹

وهذا كله تم تحت غطاء أجنحة مكر ثلاثة وهي :

- التبشير: تصير الشعوب غير النصرانية، ثم تحول هدف التبشير بالنسبة للشعوب الإسلامية فوصل إلى حد التكفير وإخراج المسلمين عن دينهم ولو إلى الإلحاد.
- الاستشراق: ووضع الدراسات المتعلقة بالشرقين وتعويض، تاريخهم وأديانهم، ولغاتهم وهدفهم خدمة التبشير، الاستعماري²².

ونلخص أبرز أعمال كيدهم في مستعمراتهم في الآتي :

- 1- تدليل مهمة المبشرين والمستشرقين.
- 2- فصل الدين عن الدولة وإلغاء الشريعة الإسلامية.
- 3- افتتاح المدارس العلمانية.

- 4- الضغط على التعليم الإسلامي التقليدي.
- 5- إخضاع البلاد للقوانين المدنية الوضعية.
- 6- إلغاء القضاء الإسلامي وكذا الأوقاف.
- 7- إفساد أخلاق الشعوب المسلمة.
- 8- نشر لغة المستعمر وإحلالها محل لغة الأمة.
- 9- استغلال عيرات البلاد.
- 10- محاولة الاستيطان.
- 11- إثارة الفتن والنعرات الطائفية.
- 12- تربية نخبة موالية للدول المستعمرة²³

تأثيرات المشروع الثقافي الفرنسي:

سبق الكلام أن أول ما بدأت به فرنسا سياسة الأرض المحروقة تم الاستيلاء على الأوقاف الذي كان يحول التعليم وغيره، كما حاولت القضاء على الإسلام والعربية مع سن قوانين خدمة هذه الأغراض دون أن ننسى صياغة جيل لها.

وأنا الآن أعاج هذه القضية أنه أننا لا نلقي باللوم على من تأثر ولا كيف تأثر لأن طول فترة المستعمر في الجزائر استطاعت أن تفعل الشيء الكثير وأهم قضية هي محاولة فرنسا لتغيير الإسلام من مضامينه وهذا ما تنبه له ابن باديس والجمعية بالتركيز على الزوايا والطريقة المنحرفة رغم صمود البعض منها.

وعملت فرنسا ونجحت إلى حد بعيد في القضاء على العربية وإخراج جيل لا يؤمن إلا بالفرنسية وهذا أهم مازال يلاحقنا حتى اللحظة.

أما بالنسبة للناحية الاجتماعية وأخص بالذكر الأسرة والمرأة فما لم تستطع فرنسا أن تصل إليه فإن أذناهما قد وصلوا إلى الكثير منه.

أما الناحية التعليمية فهي مازالت تراوح مكانها من التبعية لفرنسا وما إلغاء العلوم الإسلامية في الثانويات إلا جزء من هذا التأثير وإذا أردنا الكلام على هذه التأثيرات فنحن الآن في حالة خطرة ونحتاج إلى إسعاف عاجل.

- فدائي إلى أهل علم النفس والاجتماع والدعوة والعربية والمختصين في العلوم الإسلامية. فلقد خلف الاستعمار كوارث وأمة معتدة ومهزومة ومنبسطة ولقد تسيبت جمعية العلماء، وركزت على العلم والإصلاح ومن هنا أبن حقيقة لا بد من معرفتها وهي: نحن في الجزائر لا نخاف الغزو العسكري لأننا أمة عزيزة الكرامة ولكن الخوف والخرج عندما يتأثر إخواننا وبنو جلدتنا وهذا هو الخطر الكبير لأن المستعمر استطاع أن يجعل بيتنا شرخا واسعا وخطيرا وهذا البشر الإبراهيمي يخاطب الشعب الجزائري سنة 1950م قائلا " إن القوم الفرنسيين لا يدينون إلا بالقوة، فاطلبها بأسابها، وأتقها من أبوابها، وأفوق أسابها العلم، وأوسع أبوابها العمل، فخذنها بقوة تعيش حميدا وتمت شهيدا."

بيد أن الإمام الإبراهيمي كان مقتنعا أن الجهاد من غير إعداد للشعب هو إلقاء به إلى التهلكة وكان يؤمن أن أهم إعداد لهذا الجهاد هو تحرير عقول الجزائريين ونفسياتهم لأنه محال أن يتحرر بدن حمل عقلا عبدا، ولا شك أن تحرير العقول أصعب وأشق من تحرير الحقول.

ومن أجل ذلك قضى الإمام أزهى مراحل عمره في تحرير عقول الجزائريين وقد عمل في سبيل هذا الهدف في عدة جهات.

1. جبهة الطرقية المنحرفة وعلماء الدين الرسميين الذين ظل سعيهم واتخذوا الفرنسيين أولياء.
2. جبهة المسلوبين الذين نالوا نصيبا من الثقافة الفرنسية فانسلكوا عن دينهم واحضروا لغتهم وسخروا من تاريخهم.
3. الجبهة الفرنسية²⁴

ويمكن تخلص مبادئ وأهداف جمعية العلماء من رئيسها الثاني الشيخ البشير الإبراهيمي حيث قال: "يا حضرة الاستعمار إن جمعية العلماء تعمل للإسلام بإصلاح عقائده وتفهم حقائقه، وإحياء آدابه وتاريخه، وتطالبك بتسليم مساجده وأوقافه إلى أهلها. وتطالبك باستقلال قضائه. وتسمي عدوانك على الإسلام ولسانه ومعابده، وقضائه عدوانا بصريح العبارة وتطالبك بحرية التعليم العربي وتدافع عن الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والإسلام مجتمعين في وطن. وتعمل لتوحيد كلمة المسلمين في الدين والدنيا وتعمل لتمكين إخوة الإسلام العامة بين المسلمين كلهم."²⁵

وفي الختام أخص وصفة العلاج قائلا : لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أوطا في عهد محمد صلى الله عليه وسلم. وسلف هذه الأمة ونطلق عن أهداف الجمعية فالواقع مشابه تماما.

فمزيدا من الحرية حتى نصل كما وصل أسلافنا، كما أني أركز على العمل الخيري الجماعي فإن فيه من الخير ما لا يتصور أحد والله من وراء القصد.

المواشر:

¹ الجزائر منطلقات و آفاق د. ناصر الدين سعيدوني ص 19-20

² تصدير كتاب منطلقات و آفاق - بقلم أ. د. عمار بوحوش ص 7

³ نفس المرجع السابق ص 13

⁴ Karl Marx Friedrich Engels . ON CLONISATION MOCCOW -

1974. P 158-159.

نقل من : إيديولوجية الحركة الوطنية الجزائرية لصاح فيلاني ص 17-18 من كتاب الأرمية الجزائرية

الحلقات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية " مركز الدراسات العربية لبنان ط 1999

⁵ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، د. أحمد الخطيب، ط المؤسسة الوطنية

للكتاب الجزائر. سنة 1985 ص(80-89) بتصرف.

⁶ الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1

⁷ القيادة في العمل الإسلامي، مصطفى الطحباب، دار الوثائق، ط 1985 الكويت، ص 338

⁸ الجزائر منطلقات و آفاق، ص(21-23)

⁹ القيادة في العمل الإسلامي، مصطفى الطحباب، دار الوثائق، ط 1985 الكويت، ص 338

¹⁰ الجزائر منطلقات ص 32

¹¹ الحركة الوطنية الجزائرية أبو القاسم سعد الله (ج 2 ص 64 ط 2 - 1977)

¹² أبو العيد دودو الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان ط 1975 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر

ص 13

¹³ الجزائر عبر الأجيال مجاهد مسعود ص 57 .

¹⁴ كتاب الجزائر أحمد توفيق المدني ط 1963 م ص 284 .

¹⁵ هذه هي الجزائر أحمد توفيق المدني ص 139 مكتبة النهضة .

¹⁶ الجزائر في معركة التحرير سعد زغلول الجزائر 1956 م ص 28 .

- ¹⁷ التعليم الإسلامي جمع في الجزائر في ظل الاحتلال الفرنسي، د. شعيرة زهيرين رسالة ماجستير ص 101
- ¹⁸ عيون الصائر، الأبراهيمي ص 64 ط 2 سنة 1970 د.
- ¹⁹ أوجه المكر الثلاثة حكمة الهداي ط 1 1975 دار الفهم دمشق ص 59 .
- ²⁰ أوجه المكر الثلاثة ص 23
- ²¹ المرجع السابق ص 25 . 43 . 45
- ²² المرجع السابق ص 53 . 54
- ²³ نظر الأوجه ص 179 - 184
- ²⁴ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي أهد طالب دار العرب 1997 السياق التاريخي محمد اعفادي
أحسن (5 - 17 - 19)
- ²⁵ الشيخ البشير الإبراهيمي (جريدة الصائر) العدد الثالث سنة 1947قلا، عن كتاب الشيخ عبد
الحفيد بن ماديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ص 68 - 69 د. توكي رابع

اتباع الآخر وأثره على الأمة تجاه التحديات المعاصرة

د.حسن رمضان قملة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

عن أبي سعيد الخدري. عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَتَبِعَنَّ سِتًّا¹ مِنْ كَانَتْ قَبْلَكُمْ. سِتْرًا بَشِيرًا² وَدِرَاعًا بَذْرَاعًا. حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جَحْرَ صَبَّ³ تَعْتَمُوهُمْ» قلنا: يا رَسُولَ اللَّهِ. الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ»⁴.
وفي رواية: «حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جَحْرَ صَبَّ لَسَلَكْتُمُوهُ»⁵.
إشكالية البحث تتجلى بـ:

- ماذا أصاب الأمة بعد الريادة والقيادة؟

- فإين كنا. وأين أصبحنا. وكيف؟

- وماذا نجد. ونحن في حضم معترك الحياة؟

إن الناظر المتأمل في واقع الأمة تتبين له حالتها في اتناح الآخرين خطوة خطوة حتى في الأفكار والأقوال والأعمال التي لا خير فيها. ويتحقق هذا في العصر الذي نعيشه اليوم أكثر من أي وقت مضى.

فالعلم اليوم شعوب متقدمة في العلوم والتكنولوجيا والاتصالات: هي التي تسج القمم المعاصرة. ونظم تحقيقها. ومبادئ هذا الزمان. ووسائل تطبيقها. وبذلك تترك بصماتها على هذا العصر الذي نعيش فيه. وهو لا يخلو من هيمنة على الشعوب التي تتبعها: بحيث تقدر على تحريكها كما تشاء مستفيدة من حالتها الضعيفة في الإنتاج الحضاري.

وإن جانب هؤلاء. شعوب ضعيفة عسيلة متعبة مستوردة من تلك الشعوب التي تغزو المدينة ما يتفق وما يضر من غير أدنى تغيير بين الجيد والرديء. ومن غير مناقشة ولا تمحيص. ولا موازنة ومحكمة. ولا نقد ومراجعة. وفي الوقت نفسه تمنى أن تُصبح شعوبا عصرية. وإنما متحضرة.

فإذا قلبنا صفحات التاريخ لنقرأ الحالة التي كانت عليها أمتنا وحالة الشعوب الأخرى. وما الحالة التي نحن عليها اليوم والتي عليها الآخر. لرأينا أن «مسار المسلمين ومسار الغربيين يشكّلان خطين متداخلين على التبادل. فحين يكون المسلمون في القمة.

يكون الغربيون في القاع. وإذا كان الغربيون في القمة كان المسلمون في القاعدة. عندما يكون المسلمون في طور الاستاذية. يكون الغربيون في طور التلميذة. وعندما يكون الغربيون في طور الاستاذية. يكون المسلمون في طور التلميذة.....»⁶

ولبيان تستقري عما كان عليه المسلمون في القرن السابع الميلادي عندما برز فجر الإسلام وقدم رؤية شاملة للإنسان والكون والحياة والآخرة. مؤيدة بالعلم والعمل لبناء الحضارة الإنسانية التي ارتكزت على المقومات الدينية والقيم الإسلامية. التي كانت ومازالت وستبقى «قادرة على هداية الإنسان. وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان. وعلى محبة طاقات لا حدود لها. من أجل الخير والحق والخير»⁷. فامتد الفكر الإسلامي على رقعة كبيرة من المناطق الجغرافية في العالم.

وهذه المبادئ والقيم ذات صلة وثيقة بموضوعات اجتماعية وأخلاقية وسلوكية تحث الإنسان على العلم والعمل. والتقوى والعدل والجهاد والسلام. والعفة والنصر⁸. وهي في الوقت نفسه تتمتع بسلطة وقوة في المجتمع بناء على الخبرات الإنسانية. المؤيدة بأساليب التشويق والتعزيز. والوسائل والطرائق التي تحقق الغايات النبيلة. والأهداف المثلى. وإلى جانبها ما تتطلبه الحضارة من توفير القيم المادية التي تحتاج إليها كالمال والثروة في عالم الاقتصاد.

وتأتي قيمة العلم في المقدمة. العلم الذي به يستطيع العالم التعرف على أسرار الطبيعة. والوصول إلى الحقائق الثابتة. وتفسير الظواهر الكونية. والتعرف على ما كان غامضاً على الإنسان. فهو من القيم الإنسانية الأصيلة الهادفة إلى رقي الإنسان وسعادته في جميع مجالات الحياة من حيث الاحتصاص والإبداع والتخصص والتعمق فيه. ولذا حث عليه الإسلام بحذوية واهتمام. وبفضل ذلك برز الكثير من المسلمين فيه. وارتقوا إلى مرتبة الأستاذية كابن سينا وابن النديم والكندي وابن الهيثم وابن البيطار والفارابي وغيرهم.

وفي هذا القرن بالذات كانت المشاحنات والحلافات على أوجها فيما بين النصارى أنفسهم حول طبيعة السيد المسيح. وحول صلة اليهودية بالنصرانية. وعلاقة العقل بالإيمان. والفرد بالكيسة. «فعاشوا في عصر الظلمات والاختطاط. وكبكت حرية الفكر وأوصدت أبواب الاجتهاد العلني في طريق من يخالف تعاليم الكنيسة الرومية إلى تحقيق مصالح الطليقة الدينية ومن والاها. بل أصبحت رهانية تعزل عن الحياة. وتفقر

النوازع الفردية»⁹ قال تعالى : ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها﴾ «الحديد: 26»

وعلى الرغم من الحروب الصليبية التي اندحر فيها النفوذ الصليبي من بلاد الشام، فإن الغربيين انبهروا بالحضارة الإسلامية وتفوقها في المجالات التنظيمية والمدنية والصناعية. فما الذي حدث بعد ذلك ؟

أما المسلمون فأصابهم الوهن والضعف، والابتعاد عن الالتزام بالمنهج الرباني، وهجران سبل التقدم والتحصن، وعدم الاكتراث بأسباب الرقي والنجاح، شيعاً وأحراباً، وطوائف وفرقا متعددة، فأصيبوا بالجهل والفقر والحرمات، قال الله تعالى : ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ولمسكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ «النور: 55».

وقال تعالى : ﴿وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ «محمد: 38».

ولكن الغربيين استفادوا مما أخذوه عن المسلمين، فأضافوا عليه الكثير من الإبداع والاختراع والاكتشاف.

فلما جاء القرن التاسع عشر، حيث قدّم الغرب للعالم المزيد من التقدم العلمي والتكنولوجي، ومنعه فرض الهيمنة والنفوذ، والحركات الاستعمارية العديدة التي توجهت نحو العالم العربي والإسلامي، وما زال يهيمن بسلطانه على أممنا، ويمد نفوذه علينا في أبعاد جديدة إلى يومنا هذا، تأخذ شكل التحديات والضغوط ما بين النظرية والتطبيق، والأسس والأهداف.

ولذلك: فمن أجل الوصول إلى السيطرة والاستغلال استخدموا الوسائل المدنية المضللة، والحرية المدفّرة، وبرز مع كل ذلك الاستشراق والتشهير ووسائل الإعلام والاتصالات الحديثة فقد واجه المسلمون هجمات مسعورة على العرب والمسلمين، ترعمتها الصليبية الحاقدة، بتخطيط منظم، وتنسيق مسبق، وتعاون مع الصهيونية العالمية التي كانت ومازالت تنفث بسمومها القاتلة، وأسلحتها الفتاكة، وأفكارها الهدامة ودسائسها المكيدة، ومكروا مكراً خبيثاً للقضاء على الأمة المسلمة.

كما جندت عصابات التشهير طاقاتها لتخريب الضمان والعقائد، ولصرف المسلمين عن عبادة الله الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، إلى عبادة

آفة (ثلاثة-لا-بل أربعة) خاصتهم الصليب. إلى دين سدها الوثنية وحمته الشرك. يسمونه الدين المسيحي زورا وبهتانا. والسبح عليه الصلاة والسلام بريء من كل ذلك فيهدف المبشرين تعليم الدين المسيحي، ونشره، وبالتالي تنصير المسلمين.

كما استخدموا الخداع العلمي الذي كان متكافئاً لكل حركة استعمارية، وكان مما ساعدتهم على تنفيذ خططهم ما توصلوا إليه من نظريات علمية. وانفتاح على التطور الهائل لوسائل الاتصال، لتصبح متبعين مقلدين، فيصدقون عقناً مقولة ابن خلدون. فاستمعنا لأحاديثهم، وتبعنا أخبارهم، والتزمنا بأفكارهم، ولججنا سيولهم، وعملنا بالتواقة وتسويق الفن الخابط.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استفحل الخطر، ودق ناقوس الشر، باتخاذ التحديات أشكالاً متعددة متوعدة تذكر منها:

- التكتلات الضخمة، لتهيمن على مقدرات الشعوب وثرواتها.
- المشاريع الكبرى، للقضاء على المشاريع الصغرى الوطنية.
- الحضارات الكونية، لتلغي الحضارة الإنسانية للأمم الأخرى.
- المنظمات العالمية، لتنتزع الاقتصاد والأموال من قبل المنظمات البنكية، ولتخدع العالم الآخر بمتظمة الأمم وهيبة الأمم.

- العولمة وفخاخيها، وتحدياتها وضغوطاتها واجتياحاتها لغيرهم، حتى ينساقوا متطعين بطابعها، ملتفتين بتقافتها، كي يصلوا بموجب مؤتمراتهم إلى إخضاع الإنسان في الأرض ممن ليس منهم إلى التبعية لهم أو لشعب الله المختار كما يزعم الصهيونية الذين يدبّرون ويخططون لكل ذلك بموجب ما جاء في كتابهم: "بروتوكولات حكماء صهيون" نذكر من هذه البروتوكولات ما يلي:

- إن العنف الخفود هو العامل الرئيسي في قوة دولتنا، ومنه إثارة الحروب وأحكام الإعدام! وإنما لضرورة لتعزيز الفرع لدى الجمهور والدول، ليولد الطاعة العمياء «بروتوكول:1»

- سنحكم العالم بالأسلوب ذاته الذي نحكم به الحكومات الفردية الدكتاتورية وعاياها «برو:2»

- لذا يتحتم علينا أن ننتزع فكرة الله من عقول الأميين «برو:4»

- لا بد من تجريد الشعوب من السلاح - «برو: 5».

- اننا نسحط حكومة العالمية السرية بحس كامل من الاقتصاديين. ونركز على الاقتصاد وسحيط أنفسنا بألوف من رجال البنوك وأصحاب الصناعات وأصحاب الملايين لأن المال سبيبه لنا كل شيء. «بر: 8».

والمستخلص من مروتوكولاتهم أن اليهود ذئاب. وعموم الناس عمه تفرسهم الذئاب اليهودية. من حيث إفساد أخلاقهم. وإفقارهم وتجريدهم من أديانهم ودينهم العليا. وظلمتهم وإفساد ضمائرهم وصحتهم النفسية والجسمية. وحقن حرياتهم وهدم اقتصادهم. وإشاعة اللغو والهوى من حمر ونساء ورقص وغناء وغيث ولعب وحس محسوح وتعر. وإثارة الخلافات المذهبية والحزبية والقومية والكراهية لضعافتهم. ولاشعاعهم عن اليهود. وإبادتهم «انصروا حقتهم. أو رفضوا الخضوع لهم...»¹⁰.

حتى أن العولمة في حد ذاتها تبدو كشخص اعتباري صهيوني مُرعب برندي ثوباً أمريكياً. وأن بصمات العولمة الصهيونية شديدة التخريب. عميقة الإفساد في معظم الجسعات البشرية. فهي من وراء الترويج للأفكار والفلسفات الإلحادية والعلمانية. وهي من وراء تأسيس ورعاية نوادي عبادة الشيطان في العالم. وهي من وراء مافيا الجنس والرقيق الأبيض وتجارة الأطفال والمخدرات. وهي المصنعة الأولى لأفلام الدعارة ومحلاتها وأدائها ومراكزها. وهي المحركة الأساسية للفتن الداخلية والحروب الأهلية والصراعات الطائفية والمذهبية والعرقية. وهي المالكة أو المساهمة بقوة في شركات النقل والتأمين العالمية¹¹.

وما ذلك إلا لتنطبع العالم بأفكارهم ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً¹². وتهدف العولمة بتدعيمها إلى تدمير العقائد والأفكار. وتخريب الضمائر والوجدانات. وشل العقول. وتخريف السلوك لخدم الكيان الاجتماعي.

ومن التحديات التي تواجه أمننا خاصة في هذا القرن بسط نفوذ الثقافة الغربية التي تستمد معاييرها النفاضية وتطلعاتها المعرضة من المادية التي تعاطمت في هذا العصر حتى أصبح الإنسان أسيراً للكثير من مظاهر الاستهلاك وحالات الترف والذخ التي غدت معيار التقدم ومقياس السعادة. حتى أصبح الآخر ناجحاً في تحقيق ما يريد عن طريق اغترابنا بالسيارات الفاخرة. العمارات الشاهقة. القصور العاتمة في الخلدجان الدافئة. واليخوت البراسية في مرافئ عواصم الجنس والفجور. والحسابات البنكية التي لا تفضل عدداً ولا

إحصاء، وموائد القمار العائرة بالآثم والموبقات¹³ وإلى جانب ذلك: الدغوة الساقطة إلى الإباحية والتخون المدعومة كهم حائل من المعارف والعلوم الثغنية المتطورة ونشر النظريات القاسدة للدين والخلق والاقتصاد. وإساع القدسية عليها وسخرت كل الوسائل والمواقع من أجل احتراق ونطع اختنعات الشربة. وعن أجل الاحكام والسيطرة على شعوب العالم وانظمتها. ليصبح الفرد في الخضع الذي تقوده أباطرة العالم الخيمول. أشبه ما يكون بالرجل الآتي المسير وفق ما يريدون. وهذا من الفوازات الصهيونية العالمية الناشئة للعوالم.

وتحخص عن هذا الوضع اختلاف الصورة التي انطبعت في ذهن الغربيين عن المسلمين. والصور المنقطعة في ذهن المسلمين عن الغربيين. لأن معرفة هذه الصور تحدد المواقف وتغذي التوجهات الفكرية والتحديدات السلوكية لدى الطرفين عامة، والطرف المسلم خاصة.

أما صورة الإسلام في ذهن الغربيين فهي صورة غامضة. يكتنفها الكثير من الجهل والنشويش... حتى أنهم لم يخفلوا بمعرفة كنه الإسلام وجوهره. وما قدمه لهم المستشرقون من معلومات عن الإسلام. وما قام به البعض من ترجمات القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية المختلفة... فتجاهلوا جغرافية العالم الإسلامي وتاريخه ودينه ومجمل شؤونته: إلا أن ساستهم اقنعتهم بأن العالم الإسلامي عالم دموي منظرط إرهابي أصوي، فهو العدو الذي ينبغي أن ترصد له التحركات المادية والعسكرية بموافقة الكنيسة ورجال الدين عندهم¹⁴

وأما صورة العرب في أذهان المسلمين، فهي ليست صورة واحدة، بل أكثر من صورة. فالبعض يغلب على حسنه. احتقار كل ما ينتمي إلى العرب. وأن العالم العربي يتأمر على المسلمين، فهو أكبر مصدر لشقائهم وتخلفهم سواء كان ذلك في التقدم يوم الغزو الصليبي على بلاد المسلمين، ثم ما نجم عن تحالف الاستعمار مع الصهيونية والتشير والاستشراق ومع كل جهاز ومؤسسة من أجل الاستيلاء على العالم الإسلامي استيلاءً سياسياً حصارياً إن لم يتيسر الاستيلاء العسكري.

وفي القرن الماضي تكاثفت قواهم وتكاملت مطامعهم التي ظهرت على أثر مؤتمرهم وندواتهم وأجهزتهم ورجالهم وأعوالمهم. كما حدث في المؤتمر الاستعماري في برلين حيث ظهر صوت المبشرين فيه عندما بحث في الفرع الرابع الخاص بالمسألة الإسلامية¹⁵

ولكن الشريعة العظيمة من المسلمين ترى في العرب نموذج التقدم والنهضة والحداثة والتغير

الاجتماعي. كما أنه مهد العلم والاكتشاف والتطوير الصناعي والتقني. إلى جانب أنه يقدم نموذجاً فذاً على الصعيد الإنساني والقانوني.

وهذه الشريحة لا تتأقلم مع الإباحية والزعة المادية وتفككت الأسرة فإلها موضوع نقد بالغ مع غض الطرف عنها أحياناً¹⁶.

وقد آتت هذه الصور تأثيراً سلبياً على الأمة في مختلف المستويات الفكرية والمعرفية بحيث أصبحت الأمة في حالة نازم في الفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والسياسة. فهل نقف مكتوفي الأيدي نصرخ بالشكوى والاحتجاج من لدهور الأوضاع والأحوال أم نسحت عن المخرج الحقيقي هذه الأزمة؟

نقول: تعالي أمتنا آلام محاض عمير من أجل تجاوز أعباء وتحديات هذا القرن التي أفرزت التخلف والاختطاط والتراجع. فوجه على الأمة العلم والعمل واستنهاض الهمم من أجل السمو والتقدم والنهضة الحضارية.

وتملك أمتنا من الوسائل والقوة ما يعيننا على المواجبة لا الهروب إلى الخلف أو إلى الأمام، وعندئذ يترب علينا أن نعرف أنفسنا، وواقعنا، ومحاطة بعضنا قبل محاطة الآخر الذي همم ويهيم علينا. لنصبح قادرين على معرفة الآخر. ويتوقف ذلك على الالتزام بالمنهج الرباني في جميع مجالات الحياة وربطها بالشرعية الإسلامية مع التمسك بتوايت الأمة حتى لا تُخدع برؤية السراب فظن أننا ملكنا مفتاح الحضارة الذي تتطلب ملكيته تنفيذ جميع عناصر ومكونات الخريطة المنهجية التي تستمد أسسها ومبادئها من الإسلام. ونذكر من بين ذلك الأسس الآتية:

1- مواكبة الحضارة. والسير في ركب التقدم العلمي. والتحضّر الإنساني. والإسهام في استخدام مقومات الحضارة وأسسها في شتى مجالات الحياة. «وأن نفرّق بين الحضارة الفكرية والتقدم العلمي الذي تمكك منه فلكتاً استقلالياً يحررنا من عبودية التقليد. ولمّ القنات المبتغي تحت مؤائد أولئك المتحضرين، وبين التقدم العلمي الذي يستأثر به أولئك الديمقراطيون المتحضرون ليسيّطوا بسلطانهم أيديهم على شعوب العالم استعداداً لها ليستغلوا خيراتها وخيرات أوطانها»¹⁷.

وهذا يتطلب منا أن نكون عناصر الإبداع والاختراع في أبداننا للقيام بإنتاج فكري ومادي معاً لتفعل الروح، وتظهر الرؤى. وتحسين الإنتاجية.

2- العيش داخل معظيات وعموم العصر المؤيدة بالأحكام الشرعية، لأن العلم حقٌ مشاع لجميع أهم العلم وشعوبه. يأخذ من يقدر على فهمه وتطويعه للتجارب العلمية التي تتمحض عن مخبرعات مفيدة للناس استناداً للمقاصد الشرعية للإسلام. ولقد عرف المسلمون العلم فأخذوا منه وأعطوا، فلم يقصروا ولم يثثوا، ولم يكتفوا بالفتنات المادي للمصلحة، وإنما ساهموا مساهمة فعالة في البحث العلمي التجريبي. وكان لهم قدم سني على غيرهم. وكانوا أصحاب القرار والتعل على ضوء المعظيات العلمية لخير الإنسان من خلال الحضارة الإنسانية.

3- التأكيد على الثوابت الحضارية للأمة. ودراستها واستيعاب الأجيال لها حتى يعرفوا موقف الإسلام من أمور الحياة عامة والعلم والتحصن خاصة. فإن أي تقدم لا يكون إنسانياً إلا إذا ارتبط بالعتيدة ومنطق الشريعة ومبادئ الإسلام. لأنه جاء لمصالح البشرية جميعاً. قال تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (الأنبياء: 107).

فيوقف الإسلام صريح وجريء من العلم والبحث التجريبي بدليل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحض على طلب العلم. والبحث في الكون والكائنات الحية وفي مقدمتها الإنسان. معرفة السنن الكونية ومحرمات الأحداث والوقائع فيها. قال الله تعالى: «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق» (العنكبوت: 20) وقوله سبحانه: «سنبينهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت: 53). وكفولته حل وعلا: «وفي الأرض آيات للموقنين». وفي أنفسهم أفلا تبصرون» (المداريات: 31) ففي هذا دعوة الإنسان إلى استخدام الحواس والعقل في عملية التفكير تجاه الوقائع والأحداث على ضوء الهدى والنور من الإسلام.

4- الأخذ بناصية العلم الذي يشهد النهوض والتقدم والطموح لتحقيق ما تحتاج إليه الأمة في الحاضر والمستقبل. لأن البحث العلمي في أمتنا يشكو من محاض عسر حيث أننا «لم نتكبر منهجنا الحاض المستمد من ظروف واقعا المعاش، كما أننا لم نزل ندقق في ما توصلوا إليه من أبحاث. فبدأنا من حيث بدأوا لا من حيث انتهى أمر البحث عندهم. وبالتالي نظل في حالة افتناء لأتارهم، بينما هم سائرون بسرعة الضوء إلى حيث يريدون... وكاننا هنا نخصد المراسم بعد فوات الأوان»¹⁸.

العدد العاشر

5- توفير مرافق الحياة عامة، وأسس العلم والتحضر خاصة للإسهام في الحضارة الحديثة بغزارة وكفاءة من خلال العطاء الثقافي والمادي. ومن خلال التفوق العلمي والتقني فهناك فجوة كبيرة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي على مستوى الدخل والنية الأساسية والعلم والتغنية وأمور أخرى كثيرة.

ولكي نتجاوز هذه الفجوة لا بد من أن ينهياً لأمة الإسلام ما يمكنها من توفير الحاجات الأساسية لأنانيتها، وإحفاظة على استقلالها وكرامتها، كي تتمكن من التقدم بتمسولية الاستخلاف في الأرض.

6- القدرة على تحمل المسؤولية في الأقوال والأعمال والتصرفات والسلوكيات.

فيهم المسؤول بتطبيق أمور ذات أهمية في الإبداع والابتقان. نذكر منها ما يلي:

أ- التفوق على الذات: وهذا يعني محاربة الأنانية وحب النفس والإعجاب بها والتواضع. ففي المجتمع من هم بحاجة إلى التعاون معهم لعجزهم أو ضعفهم. فإن لم يجدوا من يمدوا إليهم يد العون والمساعدة أصبحوا بالنشل الفكري والضمور الجسدي.

ب- تحديد الغاية النهائية لكل نشاط مطلوب ضمن حدود المصلحة العامة. في راحة المشاغل اليومية الكثيرة. حتى لا تختلط المسؤوليات مع التواضع والابتدال. وليكن راند المسؤول أعمال فكره وجهده واهتمام وقته في الأعمال الضرورية والإضافية.

ج- استغلال الوقت والاستفادة منه بما يعود بالفائدة على الفرد والمجتمع. فيما تقدمت الأمم إلا عندما اهتمت بأوقاتها وأحسنت اغتنامها فقطمتها بدقة ومنهجية وبيت وقت العمل ووقت الفراغ. وقت العمل لا يجاز الأعراس المحطط لها في المنهاج العام ولأداء الأعمال المطلوبة. وتحسين مردود الانتاج والإنتاجية.

ووقت الفراغ هو الوقت الشخصي الذي يحتاجه الإنسان للقيام بمتطلبات الفناء على قيد الحياة للعناية بالجسم والصحة. ولإشباع الملل والخوابات والرغبات الشخصية، ولا ريب فإن برمجة الوقت وتنظيمه تضمن للإنسان استغلال أوقاته بحكمة ونجاح فلا كسل ولا إهمال، ولا تبديد للوقت ولا تسويف. ولا تملص من الواجبات لإلقائها على الغير.

د- معالجة المشكلات بشجاعة حيث لا يخلو مجتمع في الأرض من مشكلات. إلا أن مشكلاتنا تتطلب عنا استنهاض الخضم. واستخدام الطاقات الفكرية والمادية، والخبرات الكامنة لمواجهةها وإيجاد الحلول العقلية والمنطقية لها كي تغلب عليها ونجاوزها، ولا حرج

إن استفدنا من خبرات وتجارب الآخر عندما كان في مثل هذه الحالة من المشكلات. حتى نتبحر في الخطة التي اتبناها بها.

7- النقد الذاتي السعث من أعماق الوجدان من أجل التقييم والتقويم كي نتصك من التعير عن ذاتنا أولاً. ومواجهة هذه التحديات تأتيًا. وذلك بعد دراسة الآخر وعلافتنا معه. حتى لا تقع بين يديه من حيث لا ندري. وعندئذ تواجهنا حالة ما إذا انطلقنا من منطق الواقع والأشياء أم لا؟

وعندما نعرف العسنا. ونعمل على الانطلاق من منطق الواقع لا بد من تأسيس الشروط اللازمة للانطلاق في رحاب الوعي وآفاقه بعيداً عن أطر التقليد الضيقة أو خيارات السعة المدلّة¹⁹

8- تأسيس حياة الأمة على أسس ثابتة ودعائم قوية من أجل الحاضر والمستقبل ومنها:

أ - إقامة البناء الاجتماعي على الاعتزاز والالتزام بالذات العفاندية والتفافية واخصارية. لأن الشريعة قدمت للناس جميعاً نظاماً إنسانياً يحميهم من المؤثرات الخارجية. ويعيشهم على مواجهة التحدي الرابض في أرضنا. اجاثم على مقرراتنا.

ب - تأسيس وحدة ثقافية. فكرية اجتماعية، اقتصادية عسكرية. فقد كانت الأمة المسلمة هي الرائدة ذات المكانة العالية حيث حققت إنسانية الإنسان ودعت إلى الخير والوسطية والعدل والمساواة. والمبادئ الإنسانية التي نادى بها الإسلام. ولا يخفى على أي عاقل ما لوحدة الأمة من فضائل تسترجع بها عزها وكرامتها وريادتها.

ج - نقيه المجتمع من الفساد الإداري. والرشوة. واستغلال النفوذ. والنسب. بالإضافة إلى التحرر من قيود التقليد وأغلال السعة للأجنبي. والتخلص من الولاء لغير المؤمنين. للانطلاق نحو آفاق الإبداع والاستقلال ومواجهة التحديات المعاصرة.

د- فسح المجال أمام الأجيال بحرية. وتدعيمهم واكتشاف مواهبهم. وتسميتها لرسم معاد طريق المستقبل الذي يتطلب تحقيق الأمن الثقافي. وتوفير الثقافة الصالحة للناس جميعاً على أساس المساواة وتكافؤ الفرص.

هـ - إعطاء الأولوية للأمور والخطط والبرامج ذات الأهمية والفاعلية. وتنفيذها في حينها على ضوء الجدول الزمني المعد لها. وتقديم كل ما تحتاج إليه من فكر وجهد ووقت ومال. حتى لا تكون شعارات مجردة سطوت في الصحف وأعلنت في وسائل الإعلام فقط.

و- الإنفاق المالي، والبذل والسخاء على المشاريع التنموية. والتقدم العلمي. والبحث التجريبي بالتعاون فيما بين الأثرياء والمؤسسات العامة والخاصة في كل قطر من أقطار أمتنا لتطوير إمكاناتها العلمية والتقنية والاقتصادية. لتصبح قادرة على تشكيل حاضرها الإبداعي. وبناء مخزونها الفكري والثقافي من أجل المستقبل .
وختاماً أقول :

إن مواجهة التحديات في هذا القرن لا تعني أن تكون مرآة تعكس هبوم الأنظمة فجعنا فلقين خانقين جزعين . تدفعنا لقبول الآخر وجوداً وفكراً، بل تبعث فينا روح العمل والنشاط، وتستنهض ما بداخلنا من قوى قادرة على توظيف ظاهرة التحديات لكل ما هو مفيد. بعد إطلاق حرية العمل والإبداع ورسم معالم الطريق نحو القضايا الاستراتيجية بناء على ما جاء في الذكر الحكيم فيما يتعلق بالتقليد والاتباع. قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِنْهُمْ﴾ « البقرة: 120 » .

الهوامش:

¹ - سنن : سبل ومناهج وعادات .

² - شبرا بشير : كناية عن شدة الموافقة لهم في عاداتهم رغم ما فيها من سوء وشر ومعصية .

³ - جحر ضب : تقيه وحفرته التي يعيش فيها . والضب : دويبة تشبه الحردون تأكله العرب . والتشبيه بجحر الضب لشدة ضيقه وردائه وتتن ريحه وخبثه .

⁴ - فمن : أي يكون غيرهم إذا لم يكونوا هم . وهذا واضح أيضا . فإنهم المخططون لكل شر . والغدوة في كل رذيلة .

⁵ - البخاري .

⁶ - بكار (عبد الكريم) : عصرنا والعيش في زمانه الصعب . دمشق . دار القلم . ط: 1 عام 1421هـ - 2000م ص: 14 .

⁷ - عقيقي : في أصول التربية . ص : 416 .

⁸ - دياب (فوزية) : القيم والعادات الاجتماعية . ص: 94 .

⁹ - ابن الشيخ الحسين (سفيان) : ماذا قدمت أمريكا والغرب . أين الطريق ؟ ص: 32 .

¹⁰ - الهاشمي (عابد) : فضيحة بروتوكولات حكماء صهيون ص: 67 وما بعدها

¹¹ - يكن (فتحي) و ظمبور (رامز) العولمة ومستقبل العالم الإسلامي . ص: 18

¹² - وما هذه الأفكار والسناس والمكائد إلا نتاج عملية للبروتوكولات الصهيونية . بداية من الماسونية وأفعالها والتي جاتها الصهيونية الغائبة في العالم ومعهم الكثير من النصاري في العالم الذي ينفذون لهم ما يريدون .

¹³ - مقدادي (محمد) : العولمة رقاب كثيرة وسيف واحد . بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ط: 2 عام 2002 ص: 208 .

- 14- بكار : المرجع السابق ص: 16-17
- 15- أ.ل شاتيه : الغارة على العالم الإسلامي . ص: 136 تعريب محمد الخطيب ومساعد الباقى .
- 16- بكار : المرجع نفسه .
- 17- يريغش (محمد حسن) : التربية ومستقبل الأمة . ص: 20
- 18- مقدادي المرجع السابق . ص: 265 .
- 19- محمود (محفوظ) الحضور والمثاقفة . بيروت ، دار النهضة العربية . ص: 115)

عند النورسي

إحسان قاسم الصالح

مركز رسائل النور - استانبول

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله
وصحبه أجمعين

حضرات الأساتذة الكرام والأخوة الأعزاء والأخوات الفاضلات

تحية من أعماق قلوبنا ومن صميم أقدتنا فنقول :

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد

نظرة إلى التاريخ القريب:

لقد تعرضت روح إعلاء كلمة الله في أواخر الدولة العثمانية إلى الضعف ، وبدأ النظام
القانوني بالتفكك رويداً رويداً. وتختلف أهل العلم عن ركب العلم. فضلاً عن أن البعض
توهموا أن جوانب من العلم تناقض بعض نصوص من الإسلام. علاوة على أن الدولة قد
عرفت في الديون حتى وصلت حد الإفلاس. وتسرب الإسراف والبدخ من القصور إلى
الطبقة الحاكمة. وانتشرت الرشوة والتزلف والتشفع في دوائر الدولة، وتدخل نساء
السلطنة في شؤون الدولة.

حاول السلطان عبد الحميد (1842-1918م) الذي دام حكمه ثلاثاً وثلاثين سنة ،
1876-1909م) إرجاع الدولة إلى سابق عهدها الخيد. فقام بإصلاحات في السلك
التعليمي والعسكري وفي مرافق الدولة كلها وفي الصعيد الخارجي. ولكن ذلك كله جاء
بعد فترات الأوان. لأن الدوائر الأحبية كانت قد استطاعت أن توجد في قلب الدولة
نفسها ركائز استخدمتهم في اللحظة المناسبة هز شجرة الدولة من الجذور، والإجهاد
ذلك على جذعها وأغصانها .. وقد ساهم في مشاريع الإجهاد على الدولة نخبة المجتمع
الأوربي بكفاءات علمية وسياسية وعسكرية عالية المستوى.

هذا فضلاً عن المؤسسات والإرساليات التبشيرية بمختلف المذاهب التي عملت داخل
تركيا وخارجها على بث الأفكار المشاهدة للإسلام منذ سنة 1842م.

وتشكلت هذا الغرض "دار الحكمة الإسلامية" في 1918/8/25 وهي أعلى مؤسسة علمية أكاديمية تسعى لإيجاد الحلول المسححة مع روح الإسلام للمشاكل التي ظهرت في العالم الإسلامي بصورة عامة وردّ الشبهات التي تثيرها أوساط أجنبية مختلفة. وانتخب لها أفضل العلماء في تلك الفترة. منهم: مصطفى صبري شيخ الإسلام، زاهد الكوثري، بدیع الزمان سعيد النورسي، محمد عاكف، أحمد نعيم بابان، محمد حمدي يازير، إسماعيل حقي الزميري وغيرهم. ولكن اتسع الحرق على الرائق¹

وبعد سقوط الدولة العثمانية. وفي الفترة التاريخية الخاصة (أي منذ سنة 1922م) سنت قوانين وقرارات لقطع الإسلام من جذوره وإخماد جذوة الإيمان في قلب الأمة. فألغيت السلطنة العثمانية في (1 11 1922)، وأتتبعها إلغاء الخلافة في (3 3 1924) فمُنع تدريس الدين في المدارس كافة، وبُذلت الأرقام والحروف العربية في الكتابة إلى الحروف اللاتينية. وحُرم الأذان الشرعي وإقامة الصلاة باللغة العربية. ومنع القيام بأي نشاط أو فعالية في صالح الإسلام. إذ حُظر طبع الكتب الإسلامية. وأرغم الناس على تغيير زيهم إلى الزي الأوروبي. فالرجال أرغموا على لبس القبعة والنساء على السقور والتكشفت..

وشكلت محاكم زرعت خوف والرعب في طول البلاد وعرضها، ونصبت المشائخ لعلماء أجلاء. ولكل من تحدّته نفسه بالاعتراض على السلطة الحاكمة. فساد جو من الذعر والخلع في أرجاء البلاد، حتى أصبح الناس يخفون القرآن الكريم عن أنظار موظفي الدولة. ونشطت الصحافة في نشر الابتذال في الأخلاق والاستهزاء بالدين. فانتشرت كتب الإلحاد.

وفي هذا المتعطف التاريخي الخطير قيص الله سبحانه وتعالى بفضله وكرمه بدیع الزمان سعيد النورسي المولود في مطلع القرن الهجري الماضي 1293هـ (1876 م) وألقى على كاهله مسؤولية النهوض بتجديد حياة الإيمان الراكدة في القلوب وبعث التصدي للتيار الحارث المكتسح الذي كاد يسلخ الأمة عن تاريخها ودينها. فأخذ يؤلف رسائل إيمانية سماها "رسائل النور". وبدأ ينشرها بين من يثق فيهم حتى غزت العقول والقلوب والأرواح بجهاد معنوي كبير وشامل. فكيف غرزت هذه الرسائل هذا الفهم السليم في قلوب هذا الجيل؟ هذا ما سستأوله في بحثنا.

الصلة بين الدين والعلم مما لا يختلف فيه الثاب أن القرآن الكريم والسنة الشريفة قد حثا على طلب العلم وأشادا بالعلماء. فأوائل أكثر الآيات القرآنية وحوادثها. تحيل الإنسان إلى العقل فمثلاً: فاعلموا.. فاعلم.. أفلا يعقلون.. أفلا ينظرون.. أفلا ينظرون.. فانتظروا.. أفلا يتدبرون.. أفلا تتذكرون.. يعقلون.. لا يعقلون.. يعلمون.. فاعتبروا يا أولي الأبصار.. وأمثالها من الآيات التي تخاطب العقل المشري. وكذا نجد أحاديث شريفة كثيرة في هذا المجال.

"ولكن البلاء النازل في عصرنا هذا هو توهمنا - نحن والأجانب - بتخيل باطل، وحوادث تناقض وتصادم بين بعض ظواهر الإسلام وبعض مسائل العلوم. كما يقول النورسي ويعقب: "إن أعظم سبب سلب منا الراحة في الدنيا. وحرمان الأحياء من سعادة الآخرة. وحبس شمس الإسلام وكسفتها هو: سوء الفهم وتوهم مناقضة الإسلام ومخالفته لخفايق العلوم.

فيما للعجب! كيف يكون العبد عدو سيده. والخدام خصم رئيسه. وكيف يعارض الابن والده! فالإسلام سيد العلوم ومرشدها ورئيس العلوم الخفة ووالدها".²

وحيث إن الدين بالفهم القرآني في رسائل النور يشمل الحياة كلها ويستوعب المكونات جميعها، ولا يقتصر على جزئية منها فحسب. بل لا شيء خارجه. ذلك لأن الموجودات كلها والحوادث جميعها تتجلى عليها أنوار الأسماء الإلهية الحسنى لمن يريد أن يبصر. فلا شيء خارج أوامر وعلمه جل وعلا. ولا شيء يفلت من قدرته سبحانه. لذا فليس هناك ما يسمى علم ودين كأن يكون أحدهما يقابل الآخر أو يقارنه أو يتميز عنه أو يناقضه. يسطر النورسي الموضوع بقوله:

الشريعة اثنتان

إحداهما: هي الشريعة المعروفة لنا. التي تنظم أفعال الإنسان وأحواله. ذلك العالم الأصغر. والتي تأتي من صفة الكلام (الوحي الإلهي).

الثانية: هي الشريعة الكبرى الفطرية. التي تنظم حركات العالم وسكانه. ذلك الإنسان الأكبر. والتي تأتي من صفة الإرادة الإلهية. وقد يطلق عليها خطأ اسم الطبيعة".³

فإنه سبحانه وتعالى قد عين بإرادته طبيعة الأشياء، وجعلها مرآة عاكسة لتجليات

الشريعة الفطرية الكبرى التي فطر عليها الكون. والتي هي قوانين الله وسنة الخاريجة التي تخص نظم شؤون الكون. وقد أوجد بقدرة وجه "الطبيعة" التي يقوم عليها عالم الشهادة الخارجي الوجود. ثم خلق الأشياء وأنشأها على تلك الطبيعة وعازج بينهما بنام الحكمة¹.

ومن هنا نرى أن أوامر الله سبحانه وتعالى قد أحاطت بكل شيء.. فالعلوم الحاضرة إذن بكافة أصنافها وأنواعها إنما هي جزء من شمولية الدين. سواء ما اختص باسم "علوم الدين" من تفسير وفقه وما شابه. أو ما يسمى بـ "علوم الدنيا" من علوم فيزياء أو كيمياء أو علوم حياة أو غيرها. هذه العلوم كلها هي في حقيقتها آفاق لتحليلات الأسماء الحسنى. أي جزء من بنية الدين الشامل للوجود أجمع. يقول النورسي "حقيقة العلوم تستند إلى الأسماء الحسنى

إن كل ما ناله الإنسان - من حيث جامعة ما أودع الله فيه من استعدادات - من الكمال العنسي والتقدم المعني. ووصوله إلى حورق الصناعات والاكتشافات. تعبر عنه الآية الكريمة بتعليم الأسماء: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. وهذا التعبير بنطوي على رمز رفيع ودقيق. وهو

أن لكل كمال. ولكل علم. ولكل تقدم. ولكل فن - أي كان - حقيقة سامية عالية. وتلك الحقيقة تستند إلى اسم من الأسماء الحسنى. وباستنادها إلى ذلك الاسم - الذي له حجب مختلفة. وتحليلات متنوعة. ودوائر ظهور متباينة - يجد ذلك العلم وذلك الكمال وتلك الصعقة. كل منها كماله. ويصبح حقيقة فعلاً. وألاً فهو ظل ناقص مبتور باهت مشوش.

فأهندسة - مثلاً - علم من العلوم. وحقيقتها وغاية منبتها هي الوصول إلى اسم (العدل والمقدر) من الأسماء الحسنى. وبلوغ مشاهدة التحليلات الحكيمة لذلك الاسم بكل عظمتها وهبتها في مرآة علم (الهندسة).

والطب - مثلاً - علم ومهارة ومهنة في الوقت نفسه. فمنبتها وحقيقته يستند أيضاً إلى اسم من الأسماء الحسنى وهو (الشافى). فيصل الطب إلى كماله ويصبح حقيقة فعلاً بمشاهدة التحليلات الرحيمة لاسم (الشافى) في الأدوية المثروثة على سطح الأرض الذي يمثل صيدلية عظمى. والعلوم التي تبحث في حقيقة الموجودات - كالفيزياء والكيمياء والنبات والحيوان

— هذه العلوم التي هي (حكمة الأشاء) تمكن ان تكون حكمة حقيقية مشاهدة للحيات الكبرى لاسم الله (حكمهم) حل حلالة في الأشاء. وهي تخليات تدبير. وتربية. ورعاية. وبرؤية هذه الحيات في منافع الأشاء ومصاخيها تصح عند الحكمة حكمة حقا. أي باسنادها إلى ذلك الاسم (حكمهم) وفي ذلك الظهير تصح حكمة فعلا. وإلا فاما لما نقلت إلى حركات وتصح عما لا يحل من ورائه أو تفتح سبيلا إلى الضلالة. كما هو الحال في الفلسفة الطبيعية المادية¹ وتبوع رؤية تلك التخليات بقول النورسي: "توعد النظر كالتبصير العادات التي عادات كما تصح العادات المباحة بالنسبة عادات كذلك تكون العلوم الكونية نوع النظر معارف إلهية

فإذا ما نظرت إلى هذه العلوم نظرا حرفيا أي مستقرا إلى معنى في غيره. مع دقة الملاحظة. والتفكير العميق. من حيث التصنع والانتقان. أي أن تقول: "ما أبدع خلق هذا! ما أحسن صنع الصانع جميل" بدلا من قولك: "ما أحسن"

نعم. إذ ما نظرت إلى الكون من هذه الرؤية تجد أن نقوش المصور الجليل ولعبة المقصد والانتقان في نظامه وحكمته تنور السجيات وتددها. وعندها تتدل العلوم الكونية معارف إلهية

ولكن لو نظرت إلى الكائنات بالمعنى الالهي. ومن حيث الطبيعة أي لما تولدت بذاتها. فعندها تتحول دائرة العلوم إلى ميدان جهل². ومن هنا ترى أن تطور العلوم يريد رفعة الدين توسعا

نعم. إن في رسائل النور كثيرا من الامثلة العلمية المادية من الواقع المنموس كدليل على المسائل الإلهامية. إذ كلما أتى العلم - أي كان ذلك العلم - ماخذا فبح آفاقا جديدة لإدراكه تخليات من أنوار اسم من الأسماء الحسنى فكما تقدم العلم وأعدل للأوساط حكما جديدة بكشفه عن كيفية نشوء الحوادث أصبح وسيلة لفهم أوضح للمسائل الإلهامية وهذا يشهد النورسي بالتقدم العلمي والكشوفات الحديثة بقوله: "فبحرني جهود المعرفة الفياضة وانتشارها. وبحر يخ لعناء العلوم العيورة. اللذين أمدا نخري احقاق وشجنا الإنسانية. وغرسا ميل الانصاف في البشرية"

ولامتداد هذا الأسلوب حتى نكسر عن أسلوب سوف المسائل التي اعصت على
 العلم حدثت - وهي لم تسكن من كشف ساحبها وتوضيحها بعد - كما جهد لآليات
 غطتها حائل ودلائل قدرته سبحانه. وما عجز عنه من أنه سبحانه إذ حسب توضيح المسألة
 - بعد الكشف العملي - ونصح عن لأبواب السببية. فإن كنت لادلة الاعتدالية التي
 سبقت سوف تضعف. ويدورها تضعف الآليات

وهذا قد ان تطور العلوم. على خلاف ما نرى عندنا لا يتصل من رفعة الدين. بل
 يرتدها توسعا. ولا يتصل من تآزره. بل يرتده قدرة. ذلك أن العلوم. ما كانت حرة. داخلية
 في سعة الدين نفسها. كانت الأهلوار التي تنفس فيها والتي بفضل لاحقها سابقها. تفتح في
 الدين آفاقا معرفية غير مسبوقة وترقى بقبولها لدرجة علمي قدر هذه الأهلوار. بل إنها
 تتعدى ذلك إلى كونها تحدد قدرات علمي الدين وتبوع سبل تحققة لدينا

بل يذهب الأساد المورسي إلى أبعد من هذا فيستبين من ذكر القرآن الكريم
 معجزات الآساء. عليهم السلام. أنهم حظوا بها قسمة العلوم ولهاية حدودها.

الأنبياء عليهم السلام بمعجزاتهم رواد العلوم:

تس القرآن الكريم أن الأنبياء عليهم السلام قد بعوا إلى مجتمعات إنسانية لتكوين
 لهم أمة الهدى بقديهم. في رقيهم المعنوي. ومن في الوقت نفسه أن الله قد وضع بيد
 كل منهم معجزة مادية. ونصبيهم روادا لسببية وأسائدها في تقديمها لمادي أيضا. أي أنه
 يأمر بالاعتناء بهم واتباعهم اتباعا كاملا في الأمور المادية والمعنوية. إذ كما يخص القرآن
 الكريم الإنسان علمي الاستزادة من نور الحصول الجملة التي يتحلل بها الأنبياء عليهم
 السلام. وذلك عند نحه عن كمالهم المعنوية. فإنه عند نحه عن معجزاتهم المادية أيضا
 يوصي إلى إثارة شوق الإنسان ليقوم بتقليد تلك المعجزات التي في أيديهم. ويشير إلى حصته
 على بلوغ نظائرها...

نعم. إن القرآن الكريم بإيراده معجزات الأنبياء إنما يخط الحدود النهائية لأقصى ما
 يمكن أن يصل إليه الإنسان في مجال العلوم والصناعات. ويشير بما إلى أبعد نماياتها. وغاية ما
 يمكن أن تحققة السببية من أهداف. فهو بهذا يعين أبعد الأهداف النهائية لها ويحددها. ومن
 بعد ذلك تحت السببية وبخسبها علمي بلوغ تلك العاية. وسوقها إليها. إذ كما أن الماصي
 مستودع بدور المسقبل ومرآة تعكس شؤونه. فالمستقبل أيضا حصيلة بدور الماصي ومرآة

آملته⁹ ويخص النورسي إلى القول:

" أن الشريعة في أواخر أيامها على الأرض ستساق إلى العلوه. وتنصب إلى الفنون. وستستمد كل قواها من العلوه والفنون فيسلم العلم زمام الحكم والقوة"¹⁰.

نعم. لم راجعنا القرآن الكريم المعجزة الخالدة التي لا تتأثر بصروف الزمان ولا تنقضي عجايبه. نرى أن "بابه مفتوح لكل عصر ولكل طرفة من طفائه. حتى كان ذلك الكلام الرحمان يسرل في كل مكان في كل حين. فكلمنا شاب الزمان شب القرآن وتوضحت رموزة"¹¹.

من النظير إلى التطبيق. لقد انتهت "رسائل النور" في الوقت الحاضر بفضل الله وكرمه إلى تكوين جيل مؤمن يحمل اليقين في قلبه والإقدام في روحه والعلم في عقله. فانطلق في الآفاق نموذجاً إيمانياً فريداً في هذا العصر العصيب. فأسس المدارس بمستويات مختلفة وأنشأ مؤسسات ثقافية ومراكز علمية. وإذاعات مرئية ومسموعة وتولى نشر الصحف اليومية والجلات العلمية والمتخصصة في شؤون الحياة المختلفة. وأمتاها من الثمار البانعة الكثرية. التي تجاوزت ربوع البلاد وبلغت أقاصي البلدان في أرجاء العالم. حيث عدا ساعياً إلى نبيل رضى الله سبحانه في المحتر والمعمل كما يناله في المسجد. وأن يتعبد لله بتداسة العلوم الحديثة والغوص فيها مثلما يتعبد بكتب الفقه والشريعة. كل ذلك بإسراشاده بحقائق القرآن التي ينهلها من رسائل النور.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الهوامش:

1 انظر السلطان عبد الحميد الثاني. حياته وأحداث عهده. أورخان محمد علي ط3 دار الأنبار، بغداد

1986

2 صيفل الإسلام بمحاكمات - ص: 23

3 المكتوبات - ص: 613

4 اللغات - ص: 286

5 الكلمات - ص: 291

6 الكلمات - ص: 868

- 7 صفحان الإسلام - محاضرات - ص 23
 8 د. طه عبد الرحمن، العرجى ندى كفا في عتدى الحكمة في الرباط في 26 10 2002.
 9 الكلمات - ص 279
 10 الكلمات - ص 292
 11 الكلمات - ص 882

أفاق مستقبل العلم والدين ومشروع مدرسة الزهراء للنورسي

أ. كنعان دمير طاش

مركز بحوث العمية، سبل - إسطنبول

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله
وصحبه أجمعين

حضرنا لاستضافة لكم في لائحة الأعراف والأحوال لمعاملات
حكمكم بحسب الإسلام. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد

إن الإنسان لا يملك نفسه عن الحرية. إن يرى دنيا يسيرة رب العالمين ونجت أهله
عنى طلب العلم لسد كان وفي كان ونجت رسوله الحبيب صلى الله عليه وسلم على العلم
بالفعله وفعله، ثم يقول أمر هذا الدرس إلى جهالة جهلاء في تصور مسألة

فإنما بما ألفنا نظرة إلى أواخر الدولة العثمانية يرى الأمر بوضوح أن العلم قد قصر
عنى دراسة العلم وصرف حتى كان الطالب بصرف حل عبود. أكثر من خمس عبود
سنة في "نصر بنصر نصر انصروا". وقت معانيق الألفاظ العربية. حتى عدنا ذلك عندهم
من المقارن. إننا نقاط نستعصي على التيقن

فبعد هذه السن التي قضوها في تلقي العبود الآتية يلبثون بالعبود العالية التي هي
التفسير والتفه وأصوله وما شانه. ناهيت عن العبود الحديثة

أما العبود الكونية التي هي من قوانين القطرة الإلهية، أو الشريعة القطرية. فقد
هملت كثيرا مع الاستغناء بل عندها البعض كذاها من العبود غير الإسلامية. علما أنهم كانوا
يخفطون عن طهر قلب آيات حيلة تدعو إلى التفكير في السماوات والأرض وإلى التدبير
والنصر... ولكن الواقع الأليم كان هذا

وهذا فأصحاب الاستعدادات الجيدة والقابليات الراقية والموهوبون لا يعترف العلم
أصبحوا أسراء في هذا الخو الخائق. يخصص العلم في زاوية معينة وحيث إن كل علم أو
صناعة يتطلب من أهله أن يتفقدوا إلى الخوارق. أي يوجهوا كل طاقتهم وقابلياتهم نحوه. إلا أن
الخو المخالف للشريعة الإلهية القطرية حوّل تلك القابليات إلى غير وجهتها. فأخلف الخابل

بالتأجيل

ومن هذا ظهر حب السادة والتوقى على الآخرين والآخرة عليهم. وجعل العلم سببا للوصول إلى عمارت شخصية ومطالب نفسية. ووسيلة فسر وأكثره.

فمؤسسات هذا صاعدا لا تنزلت ان امرها سيؤول إلى خراب وانهدام. وحاء القدر الإلهي فإملى هذه السادة التي تفجع القلوب. وفتبعت تلك المدارس من جذورها هذا الوضع المتردي في المدارس التي كانت تسمى بالمدارس القديمة. نسبة لغاراتي من نعماء. وحتى السلطان عبد الحميد نفسه كان يشعر بهذا النقص المريع فأرسل طلابا يلمحون إلى العيوب لندراسة وتلقي العلوم الأهم عاينوا وهم يعادونه أكثر من غيرهم.

ومن بين هؤلاء الذين أفض متصحفهم هذا الوضع. بديع الزمان سعيد النورسي الذي نس إليه هذا الوضع. بل كان هو أيضا واحدا منهم حتى إنه عندما حضر مجلس أساتذة العلوم الحديثة من جعفرية وكيساء وغيرها شعر بقصوره في هذه العلوم لما جمعه نقل على تعسفا بدعت عظم حتى انقيا وأصبح مسكنا لدرجة أنه كان قادرا على التأليف ومناقشة المختصين فيها. وفي مدة قصيرة جدا استطاع أن ينقل الرياضيات والفلك والكيمياء والفيزياء والجيولوجيا والفلسفة والتاريخ والجغرافيا وغيرها.

ومن هنا أدرك أنه لا بد من تلقي العلوم الحديثة في المدارس الدينية ومن تدريس العلوم الدينية في المدارس الحديثة. كي يانس كل إلى الآخر. ولا يكون ذلك بدراسة متفرقة أو منفصلة. بل مندوحة مترجة حيث إن:

أصياء القلب هو العلوم الدينية. ونور العقل هو العلوم الحديثة. فامتزجتهما لتجلى الحقيقة. فترتبي همة الطالب وتعلو بكلا الجاحين. وياقترافهما بتولد التعصب في الأولى والحيل والتسيئات في الثانية.

وفي ضوء هذه الفكرة توجه إلى السلطان عبد الحميد سنة 1907 بطلب تأسيس جامعة في شرقي الأناضول حيث لها توسط آسيا وأفريقيا والسلاذ العربية والمحد وإيران والثقفاً وأكثر من أمالكت العثمانية. وأن تلقى العلوم الكونية مترجة بالعلوم الدينية لجعل الطالب ينمو روحيا وعقليا على الإسلام والامان ويكون بعدا عن مفاسد العنصرية التي بدأت تدب إلى الأوساط الإسلامية بمختلف الوسائل الأجنبية.

فضلا عن ذلك فإن وجود طلاب من هذه المناطق المختلفة وتألقهم وتأخيهم في حيز علمي زوحي سمي روح الأخوة الإسلامية فيما بينهم فكانون حيز مثل لآية الكرعة :
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

وكان يأمل أن تكون هذه الجامعة حجر الأساس لإحلال السلام في الشرق الأوسط وقلعته الحصينة. وأما سوف نسر فإندجه لصاح هذه البلاد والعباد. بإذن الله.
وسماها مدرسة الزهراء. علي غرار الجامع الأزهر. فكان يقول:

"إن مدرسة الزهراء - لرسائل النور - بحاجة ماسة إلى الجامع الأزهر. كحاجة الطفل الصغير إلى أمه الرزوق. فهي تطلب دواما أن يسع استغناء عنها. إذ هي إحدى طالباته. تتلقى الدرس منه. وهي التي استهدفت من قبل أعداء شرسين كثيرين.
فهذه المدرسة الزهراء شعبة مصغرة من شعب ذلك الجامع العظيم الذي يرأسه المدرس الدلسة جمعيا ويتوزعها العلماء الإسلامي.

ولاحل هذا تنظر هذه الطالبة الصغيرة نحو ذلك الاستاذ الموقر. وذلك الأب
الرحيم والمرشد الكبير. وترجو أن تمد يده إليها".

ولا شك أن هذا التفكير بالإصلاح لا يخص سعيد النورسي وحده. بل كثيرون كانوا قد طرحوا مشاريع مختلفة إنقادا للموقف. ولكن الذي يتميز به مشروع النورسي أنه كان وراء مشروع طويل حياته. ووضع له أسسا وشروطا وأهدافا ووضع موقعه وسرد فوائده وثمراته وكيفية إدارته ووزارته وصرفياته... الخ. فأورد كل ذلك في تباين رسائل النور التي عدها منهجها دراسيا لطلاب هذه المدرسة.

ذلك لأنه كان يعتقد: "أن الإسلام لو نجس لمكان قصيرا مثلنا نورانيا يتوزع الأرض وينحيا فأحد منازلها مدرسة حديثة". وإحدى حجراته "مدرسة دينية". وإحدى رواياه "تكية". وروافقه مجمع الكل. ومجلس الشورى. يكمل البعض نقص الآخر... وكما أن المرأة تمثل صورة الشمس وتعكسها فهذه المدرسة الزهراء ستعكس وتمثل أيضا صورة ذلك القصر الإلهي الفخم".⁴

ولكن هل تحقق ما كان يصبو إليه ؟

الجواب: نعم. وذلك أن:

تحققها كان برسائل النور منهجيا وطلابيا:

يقول الأستاذ النورسي: إن المؤي القدير أسس برحمة الواسعة اختصاص المعونة لتلك المدرسة وهويتها... فإظهير "رسائل النور" لتوجد. وسوفي - إن شاء الله - طلاب النور إلى تأسيس الجهة مادية لتلك الحقيقة أيضاً.

ولكن لما كان هناك موانع كثيرة جداً تحول دون إنشاء مدرسة الزهراء بصورة مادية. ففي الآن الدائرة الشاملة لطلاب النور^١ بمعنى أن كل من يقرأ رسائل النور ويستفيد منها فينبو حصص مدرسة الزهراء، ويؤدي وظيفتها حتى الأداء. وهذا شأن مدرسة الزهراء توسع وتزود الأذهان والقلوب بسر الإحلاص الحقيقي والنضحية الحادة وترك الأنايا والتواضع أثناء ذلك حصص دائرة النور. وتقوم سائر هذه الأمور في الأوساط.

أستاذية القرآن ما كان القرآن الكريم مصدر هام رسائل النور - كما عمه الأستاذ النورسي مراراً - فمرها توجه لانظار إلى (أستاذية القرآن) للإساسة قاطبة تحت المسر عمي السعي الدائب والعمل الموصل لموصول إلى ما ذكره من معجزات الأنايا عبيهم السلام وكانه بدلتهم لها.

نعم لفهم من أستاذية القرآن وإشارات درسه أن القرآن يذكره معجزات الأنايا، إنما يدل البشرية على أن نظائر تلك المعجزات سوف تتحقق في المستقبل بالتوفيق. وبحسب الإنسان على ذلك وكأنه يقول أنه مما عمل واسع ليجر أمثال هذه المعجزات، فإقطع مثلاً مسافة شتيرين في يوم واحد كما قطعها سيدنا عبد السلام، وعمل على مداوة أشد الأمراض المستعصية كما داوها عيسى عليه السلام، واستخرج ماء الشاغت عمي الحماة من الصخر وبقا لسيرة من لعرض كيد لعنه موسى عبد السلام بعصاه.

وبحكمه قدما عمي هذا نجد أن القرآن الكريم يسوق السيرة إلى الرقي المادي والمعنوي. ونسفي عمداً الدروس ونسبت أنه أستاذ حوسع.

لما نرى أن الرسائل تذكر الأئمة العسمة وتخص في عتب العبود المعروفة، مستنقطة عينا أعتبه واقعة يفهمها القاري ويستسعيها. حيث لما نقرأ بالحقائق التي أتت بها العبود الحاصرة إلا أنها تعرف سب اتصاله بالناس في العبود الحاصرة إلى حصر النظر في الأساب الظاهرة دون رؤية يد القدرة الحكمة التي هي ونسب لتت الأساب وفق نظام دقيق.

كف تدفع العبود الحديثة بالعبود الأتالية^٢

يورد مثالا واحدا فقط لبيان كيف يدمج العلم وأسماء الله الحسنى في رسائل السور
 "إن الصانع القدير باسمه -الحكمه والخبيره- قد أدرج في هذا العلم ألوف العوالم المنتظمة
 البديعة. وبوأ الانسان - الذي هو أكثر من يمثل الحكمه المتصودة في الكون وأفضل من
 يظهرها - مرفق الصدارة. وجمعه بمثابة مركز ثقل العوالم ومحورها. إذ ينطع ما فيها من
 حكمه ومصالح إلى الانسان وجعل الرزق بمثابة المركز في دائرة حياة الانسان، فحدد أن
 معظم الحكمه والعيان والغلب الصالح والتوازن - ضمن علم الانسان - يتوجه إلى ذلك
 الرزق ويتضح به. لذا فإن تحليات اسم "الحكمه" تبدو واضحة بأمر صورها وأساليبها من
 خلال مشاعر الانسان. ومن تصاعف مذقات الرزق. حتى غذا كل علمه - من صلب
 العوالم التي توصل الانسان إلى اكتشافها بما يملك من شعور - يعرف تحلها واحدا من تحليات
 اسم "الحكمه" في نوع من الأنواع

فمثلا لو سأل علم الطب عما هذه الكائنات؟ لأجاب: لها صيدية كبرى
 أحصرت فيها باثقان جميع الادوية والأخوت.
 وإذا ما سأل علم الكيمياء: ما هذه الكرة الارضية؟ لأجاب: إنما مختبر كيمياء
 منظم يدع كامل

على حين يحب علم المكان: إنما معمل منسق كامل لا يرى فيه نقصا.
 كما يحب علم الزراعة: إنما حديقة غناء ومزرعة معطاء. تسبست فيها أنواع
 الحاصل. كل في اوانه.

ولأجاب علم التجارة: إنما معرض تجاري فخم. وسوق في غاية الروعة والنظرة.
 ومحل تجاري يحوي أنفس الصناعات المتسوعة وأحودها.

ولأجاب علم الاعانة: إنما مستودع صرح يضم الأرزاق كلها بأنواعها وأصنافها
 ولأجاب علم التغذية: إنما مطبخ رمانى يطبخ فيه عبات ألوف من الاطعمة
 الشهية اللذيذة حنا إلى حسب بنظام في غاية الإنفاق والكمال.

ولو سأل علم العسكرية عن الارض! لأجاب: إنما معسكر مهيب يساق إليه في
 كل ربع جنود مسلحون جدد يؤثفون أما مختلفة من الساعات والحيوانات يسع تعدادها
 أكثر من أربعمائة ألف أمة. فنصب حشمهم في أرجاء سطح الارض. وعلى الرغم من أن
 أرزاق كل أمة تختلف عن الاخرى. وعلاسيها متعابرة وأسحبها متباينة. وبعضها مختلفة.

وإحتياج متفاوت. لأن أمور أجمع بسر نظام أربع. ولتوزع جميع أبعاد دون تسان ولا التسان. وذلك أمر من الله تعالى وعقل رحمة الساعة صناديق من حرمته الواسعة
 وقد ما من علم كثير، لا حرم إلا سلف قصر أكون أبداع هذا قد زين
 بتصالح مبالغة لا حد تكبره ولا ميسر لروعيه واستفها. حتى أن نظام أبداع
 والتناسق الأربع الذي فيه تحولات دون تفجر تحت التصالح المدوية الموجهة دوما -
 وهي تكبر لأرض لف عمود وفي عقدهم السمس - ودون التسان يوزعها ويسبب حريق
 فسادها

وهكذا فسادا على هذه الأمتد. فإن كل علم من مرات أبعاد يستند قطعاً أن
 هذا يكون قدر من تحكم وتصالح على جميع نظام كمال لا نقص فيه. وإن تحت الأنظمة
 البدعية وإحكام الساعة من تحت حكمه المعجزة تحفظه بالكون قد تدرجت تتناسق
 صغر. حتى في صغر كائن حتى وفي صغر بذرة.

ومن أبعاد بداهة أن تتبع العرب وارتد إحكم والتو بد نظام لا تحصل إلا
 بالارادة والاحساس والتفكير والتسليم. ولا فلا فكيف أن هذا العمل أبداع ليس هو من
 شأن الأسباب والطبيعة - فمن لا تمكن إزده ولا حصر ولا قصد ولا شعور - فمن
 يكون لهذا تدخل فيه كدلت. لذا فما أجهل من لا يعرف إلا يؤمن بالتدخل الحجاب
 وبالتصالح إحكم الذي يدل عليه هذه الأنظمة البدعية وإحكام الوضعية التي لا حدها وهي
 مبنية في موجودات الكون فاعلمه

نخلص مما سبق:

أن الرسائل فتبج مع أبعاد الكونية الأسباب التي

- 1- أن قبل أبعاد وهذه حدودها قد حفظها الأبيد، عبيتهم أسلاف تعجزهم. وإن
 جمعها تستند إلى الأسماء الحسي وسببي أليها
- 2- أن ما يستعظمه الإنسان - من اكتشافات الحديثة - سوف يكون من الأمور
 البسيطة في المستقبل. لذا لا يستحق ذلك الاهتمام إلا بقدر ما يذكر بعظمة الله سبحانه
- 3- أن جميع ما اكتشفه العلم ليس إلا أثر من آثار الله سبحانه في الوجود وهو أخص
 وسيلة لتربية حكمته سبحانه وقدرته وعظمته.

4- لذا لا بد من إثارة عنصر التفكير عند الإنسان عند النظر في مكونات السماوات والأرض، أي تعويده على العبادة الفكرية.

5- ولا بد من سرد الأمثلة لتمهيد العقل وتحيئة النفس وتحضيرها لقبول الآيات والأحاديث بإذعان كامل حيث ضاقت عقول سقت بغير ماء الإسلام أمام كثير من الآيات والأحاديث الشريفة.

ولما كانت الرسائل تجعل القارئ ينظر إلى الكون وكأنه كتاب رباني مفتوح وقد نقشت فيه أسماءه الحسنى جل جلاله. لذا فإنه يفهم بكل سهولة حكمة المخلوقات أو الحوادث أو الأمور المختلفة تحت أنوار تجليات تلك الأسماء الحسنى. حيث قد شرحنا مفصلاً في الرسائل المختلفة حتى عدت العلوم الحاضرة في حقيقتها آفاقاً لتجليات تلك الأسماء.

ومن هنا يمكننا أن نفهم سبب النجاح الذي أحرزه (مركز البحوث العلمية) الذي شكله طلاب النور في الآونة الأخيرة والذي أصدر كتيبات علمية إيمانية على مستوى راق. ¹¹ حتى طبع منها في السنة الواحدة، عشر طبعات. إذ قام بإصدارها أساتذة أكفاء تشربوا بمفاهيم رسائل النور ووعوها وعبأ كاملاً. فتمكنوا من صياغة العلم الحديث بأسلوب إيماني بدع مراعين فيها إثارة التأمل والتفكير عند القارئ مع عرض لأحدث المكتشفات العلمية ونظرياتها ومن ثم الوصول إلى الحكيم المدير في جميع هذه الآثار المبتونة أمام عين الإنسان. هذا فضلاً عن عدد هائل من دور النشر والعديد من مراكز البحوث والدراسات.

وهكذا نرى كيف وفق الله تعالى سعيد النورسي في مشروعه بصورة شاملة أكثر مما كان قد صممه في جامعة معينة في بقعة معينة وذلك بمدارس رسائل النور في أنحاء البلاد وخارجه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

- 1 حيقل الإسلام. المناظرات 428
 - 2 سيرة ذاتية ص 500
 - 3 يراجع تفصيلاته في سيرة ذاتية ص 497-511
 - 4 حيقل الإسلام- المناظرات 430
 - 5 الملاحق- قسطنطين / 126
 - 6 الملاحق - امير داغ (بالتركية) 1783/1
 - 7 الشعاعات / 560
 - 8 حيقل الإسلام - اخطبة الشامية 499
 - 9 الشعاعات ص 532-533
 - 10 مستنها: أسرار النجوم، الذرة، الملح وكيف يعمل، جسم الإنسان، من الذرة إلى الخلية، الطاقة والحياة، الكوكب الحسي، دارون ونظرية التطور، من الخلية إلى الإنسان، مولد الكون، علم البيئة، المنظومة الشمسية، الإنسان ومعجزة الحياة، أسرار النباتات، الدم وجهاز الدوران، مذكرات تحلة، وأسرار الذرة.... الخ
- وقد قام السيد أورخان محمد علي بترجمة باقة من هذه الرسائل العلمية المتكررة إلى اللغة العربية، نشرت في العراق ومصر والكويت والسعودية والمغرب. منها: دارون ونظرية التطور، الإنسان ومعجزة الحياة، مولد الكون، أسرار الذرة، ومذكرات تحلة.

نحو توجيه البحث العلمي بالنظر المقاصدي التلقيح الاصطناعي نموذجا .

د/فريدة زوزو

مقدمة:

تكمن أهمية النظر المقاصدي والبحث في الاهداف العامة للشريعة في تنمية وتطوير
الثقافة الفقهية لتتواءم مع عرض التوصل إلى الاحكام الشرعية الصحيحة للمستجدات
والشوازل في واقعا معاصرا. فقد ظهرت في الحجاب العلمية كثير من الاكتشافات
والإختراعات التي تهم الإنسان . فمثلا ما يخص اجانب الطي ابداع الباحثون في الجراحة
التحصيلية. وزرع الأعضاء. والاستشارة الوراثية. كما اهتم تفوقوا في قضايا التلقيح
الاصطناعي والاستساح. والتحكم في الحيات وغيرها من المسائل.

ويافس هذا البحث اهم المسائل المتعلقة بوسائل الإنجاب الاصطناعية. هذه القضايا
التي ظهرت حديثا بموجب الحجاب العلمية التي يقوم بها أطباء متخصصون بغية الوصول
إلى إيجاد حلول لمشكلة العقم عند الإنسان. حيث ابتكر العلماء طريقة الإنجاب غير الطبيعي
خارج نطاق الاتصال الجنسي المعروف والذي ينتج النسل عادة. فالتلقيح الاصطناعي مثلا
أصبح إحدى الوسائل التي يمكن من خلالها استيلاد أطفال. سواء في رحم الأم نفسها أو
خارجها. وان الحقيقة التي لا يجب أن نغيب عن الأذهان أن الباحثين في هذا المجال كان
مقصدهم من ذلك البحث العلمي ذاته. مساعدة غير القادرين على الإنجاب. ومثلهم من
الباحثين في المقابل. توسعوا في مجال وسائل مع الحمل. وفي نطاق استعمال التعقيم الجراحي.
والاجهاض. وبين أولئك وهؤلاء، تنافس كثير. ومن المجال الطبي أخذت البحوث معطفا آخر
بمساعدة علماء الاجتماع والنفس الذين يروجون لها. باستحسانها ومباركتها. فهي لا تخالف
المدائى والقيم التي يقوم عليها المجتمع العربي. حيث لا يولون أهمية كبرى للزواج
الشرعي". كما أن مفاهيم "الأسرة". و"العائلة" قد فقدت معانيها الحقيقية. فكل اتصال
جسدي خارج إطار الزواج مشروع عندهم. حتى مع الثليلين. فلا مشكلة في الزواج المثلي ما
دام التلقيح الصناعي يمد بالأطفال. وفي المقابل فإن حدث حمل من الاتصالات الجنسية فلا
مشكلة أيضا. حيث إن الاجهاض مباح عندهم. فلا زواج معتبر. ولا أسرة. مادام المجال

مقنوحا للأبوة الوائفة. من مثل أبوة التلقيح الصناعي في صورة الحرمة. أو أبوة النبي. أو السفاح

ولا يمكنها مجال دراسة هذه القضايا تعزل عن الظروف التي تحيط بها. فالأحكام جزء من فهم الواقعة. وكما يقول علماء المنطق فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. ومن ثم إضفاء الشرعية عليها أو إبطالها. فالذي يهمنا في البحث هو الانطلاق من التصور الإسلامي بمبادئه وقسمه. فمست القضية مجرد إنجازات علمية. وإيجاد حلول لحالات عقم محدودة. ولكنها في الإسلام قضية إيجاد الانسجام والتناسق بين متطلبات البحث العلمي. وبين المبادئ والقيم الثابتة التي تقوم عليها التشريع الإسلامي.

فمن مقاصد الشريعة مقصد "حفظ النسل". الذي لأجله شرع الله النكاح. وحرّم السفاح. وأقر الولد ثمرة الزواج الصحيح. فالنكاح هو الوسيلة التي توجد النسل. والأسرة هي التي تحفظ النسل وتعيدده بالتربية.

ومن مقاصد الشارع كذلك قوله تعالى: ﴿يَهَبُ مَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ مَنْ يَشَاءُ الذَّكَوْرَ. أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذَكَرًا وَإِنَاثًا. وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: 50). فقد شاءت إرادة العلي القدير أن يكون البعض عقيما. فهل محاولة علاج العقم مخالفة لإرادة الشارع ومقاصده؟

هذا السؤال وغيره من الأسئلة سيتم معالجتها في هذه الدراسة بإذن الله تعالى.

المطلب الأول: التلقيح الاصطناعي: ماهيته وطرقه.

أولاً: ماهية التلقيح الاصطناعي.

التلقيح الاصطناعي هو التلقيح داخل وخارج الرحم. بغير الطريق الطبيعي: حيث أريد بغير التلقيح الاصطناعي "كل طريقة أو صورة يتم فيها التلقيح والإحتجاب بغير الاتصال الجنسي الطبيعي بين الرجل والمرأة. أي بغير عملية الجماع".

والإحتجاب قد يقع داخله أو خارجه حسب أنواع التلقيح فمنه الداخلي. ومنه الخارجي. وتُجمل النوعين سبع صور بحثها الفقهاء في أجماع الفقهية. وفي الأبحاث الفردية. بعد أن ثبت صلاحيتها لإحتجاب نسل منها: حيث ينووا الصور الجائزة منها. والصورة المحرمة تحريمًا أبدياً. والصورة المختلف فيها. وهي ما سيتم تفصيلها.

ثانياً: طرق التلقيح الاصطناعي الداخلي.

- **الأسلوب الأول:** ويسهل في حقن النطفة الذكورية من رجل متزوج في مهبل أو رحم زوجته، لتلقح بالبويضة. فتستحق. ويلجأ هذه الطريقة عندما يعجز الزوج عن إيصال مائه للزوجة.

- **الأسلوب الثاني:** أما الأسلوب الثاني فهو أن تؤخذ النطفة من رجل غريب وتُحقن في الموضع المناسب للزوجة رجل آخر. لتلقح البويضة. ويلجأ هذه الطريقة عندما يكون الزوج عقمًا لا ماء له.

ثالثاً: طرق التلقيح الاصطناعي الخارجي.

- **الأسلوب الثالث:** تؤخذ فيه نطفة من زوج وبويضة من مبيض الزوجة. وتلقحها في وعاء الاختبار. وبعد أن تأخذ اللقحة بالانقسام والتكاثر. تنقل في الوقت المناسب إلى رحم الزوجة. لتستمر طبعاً مدة الحمل. وهذا هو "طفل الأنبوب"، حيث يلجأ إلى هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة عقيمة بسبب انسداد قناة فالوب التي تصل بين المبيض والرحم.

- **الأسلوب الرابع:** وفيه يتم تلقيح بويضة امرأة غير متزوجة بنطفة رجل أجنبي عنها في وعاء اختبار. لتزرع في رحم زوجة الرجل. حيث يلجأ هذه الطريقة عندما يكون مبيض الزوجة معطلاً غير قادر على إنتاج البويضات.

- **الأسلوب الخامس:** يتم فيه تلقيح نطفة رجل. وبويضة امرأة أجنبيان عن بعضهما.. لا تربطهما صلة زواج. ثم تزرع اللقحة في رحم امرأة متزوجة. بغية حصولها على ولد. ويتم اللجوء إلى هذه الطريقة لأن المرأة وزوجها عقيمان.

- **الأسلوب السادس:** يتم فيه إجراء تلقيح خارجي بين بذرني زوجين. ثم تزرع اللقحة في رحم امرأة تنطوع بحملها. ويلجأ هذه الطريقة عندما يكون رحم المرأة مريضاً. لكن مبيضها سليم.

- **الأسلوب السابع:** وهو الأسلوب السادس نفسه. غير أن المنطوعة بالحمل تكون زوجة ثانية للزوج. وهذا الأسلوب من اقتراح الدكتور مصطفى الزرقا³ عليه رحمة الله.

وهذه الأساليب هي آخر ما توصل إليه البحث العلمي في معالجة العقم. حيث كافح الأطباء العقم الذي سببه انسداد قناة "الووب" باللجوء إلى طريقة "طفل الأنبوب". ثم جاءت فكرة أخرى نتيجة للأولى. وهي وضع البويضة الملقحة في رحم امرأة متبرعة بدل الأنبوب. حيث المناخ أفضل. والشروط متوفرة. والولادة تكون أسير.

ملاحظات وتعقيب:

لما جاء في قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة (23 - 30 ربيع الآخر - 1400هـ) الدورة الثالثة. القرار الخامس "حول التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب".

- إن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضاً مشروعاً يباح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الصناعي.

- إن الأسلوب الأول هو أسلوب جائز شرعاً بالشروط العامة. وذلك بعد أن تمت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

- إن الأسلوب الثالث هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي لكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملازمات. فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى...⁴، وكذا الأمر بالنسبة للأسلوب السابع.

- وأما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الصناعي في الطريقتين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي؛ فإن منها ما يدخل في معنى نكاح الاستبضاع. كما في الأسلوبين الرابع والسادس. ومنها ما هو شبيه بالنسب. كما في الأسلوبين الثاني والخامس؛ لأن البذرتين الذكورية والأنثوية فيها ليستا من زوجين. أو لأن المتطوعة بالحمل أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين. وهكذا أقر مجمع الفقه الإسلامي إباحة ثلاثة أساليب من الناحية العملية؛ مع تأكيده على الاحتياط لنلا تختلط الأنساب.

ولقد تعددت مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي لمناقشة مسائل التلقيح الاصطناعي، (بين 1400هـ / 1407هـ). غير أنه في كل مرة لا توضح ماهية (الضرورة القصوى) فالضرورة تقدر بقدرها!

وهل تعتبر الضرورة القصوى في مقابل التكاليف الباهظة لإنجاب طفل واحد بهذه الطرق؟ فكما تبنت أبحاث الأطباء في هذا الشأن، فإن تكاليف استيلاء طفل واحد بطرق

التلقيح الاصطناعي، رغم بساطتها، تصل إلى آلاف الدولارات. ونسب النجاح مترددة بين 10% إلى 15% 7. صعوبات تساير التجربة. ناهيك عما يمر به الزوجان خلال فترة التجارب من حالة نفسية صعبة تصل في النهاية إلى توقيف هذه التجربة. والرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى ﴿وَجَعَلْ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ عِظَامَةً﴾. فهذا الدكتور (Di Gregorio) - مدير المركز الجراحي المخصص بطريقة (IC SI) لمساعدة الزوجين اللذين عجزا عن الإنجاب بسبب ضعف المكونات المنوية للرجل. في مدينة Torino بإيطاليا- يقول واصفا ما يصاحب هذه العملية: "من الناحية الطبية لا تنتج عنها أدنى مشكلة... لكن الأكثر تعقيدا هو الحالة النفسية التي تواجه المرأة طيلة فترة الإعداد والتي تدوم أسبوعين تراقب خلالها يوما دم المرأة وتفحصه... وتزداد هذه الحالة تعقدا لأننا نحس أنفسنا في حفايا المياه السرية للأشخاص..."¹⁰

المطلب الثاني: نتائج التلقيح الاصطناعي.

يصاحب الإجراء العملي لتجارب التلقيح الاصطناعي مجموعة من التبعات الغامضة حيناً، والسينة حيناً آخر. حيث ينتج عن كل تجربة ما يأتي:

أولاً: غموض في مصر البويضات الملقحة الغائصة (الأجنة).

في حال إجراء تجارب أطفال الأنابيب (الأسلوب الثالث)، فإن الطبيب يلجأ إلى إعطاء المرأة أدوية وعقارات مثل "Clomide". لتزيد من إفراز البويضات فيأخذ الطبيب عدة بويضات ويلفحها، ويزرع عددا منها في اليوم الثالث إلى الخامس في رحم المرأة. ولذا كثرت ولادة التوائم في أطفال الأنابيب. وتحسب للفشل فإن الطبيب يحفظ بمجموعة من البويضات الملقحة مثلجة ومجمدة فإذا فشلت المحاولة الأولى أعاد الكرة. وإذا نجحت المحاولة فما مصر الأجنة المجمدة؟¹¹

هل يتبرع بها للعلميين؟ أم يجب التأكد من إتلافها إثر كل تجربة حال نجاح الحمل، أمام ناظري الزوجين: لئلا تعطى لآخرين، أو تكون حقلًا للتجارب في حال رفض الزوجين لذلك؟

1- التبرع بها:

وهو الذي يحدث في الواقع الآن؛ حيث أكد أطباء مسلمون ممن اشتغلوا في مراكز غربية أن الاستفادة منها تكون لأزواج آخرين. فهذا الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد

يؤكد ذلك بقوله: "بدأت بعض الفرق العلمية الطبية وخاصة الفريق الذي كنت أعمل فيه في لندن إلى نقل البويضات الزائدة إلى نساء أخريات هن طبيعتن عقيمات ولا يمكن من الإنجاب بسبب عجز المبايض عندهن"¹². وحتى بداية سنة 1985م كان ما لا يقل عن ربع مليون طفل ولدوا نتيجة التلقيح الصناعي بغير ماء آباتهم¹³. وهذا مما لا يختلف عن نكاح الاستبضاع الحرام في الإسلام.

2- إجراء التجارب عليها:

حيث يستعملها الأطباء في إجراء التجارب عليها. لأغراض علمية من مثل معرفة التكوينات المبكرة في النطفة الأمشاج وما بعدها من مراحل جنينية أوى. وفي بحثهم حول الإمكانيات المستقبلية المتوقعة لثمرات هذا الإنجاز العلمي وفوائده لتحسين النسل في الأسر ليكون النسل أصح وأقوى بنية وصفات وميوزات¹⁴. كما يستفاد بها للعلاج في نقل الأعضاء منها. فإن استخدام هذه الأجنة في زراعة الأعضاء يشكل فتحاً جديداً في عالم الطب¹⁵. فقد يستفاد بها مثلاً في حالة المواليد الذين يعانون نقصاً شديداً في المناعة. فإذا زرعت في أجسامهم الأنسجة المأخوذة من أجنة عمرها شهران أو ثلاثة أشهر (من حالات الإجهاض التلقائي). فإن هذا العمل يمدهم بفرصة للشفاء¹⁶.

وفي حال السماح بذلك، سي طرح السؤال: إلى أي وقت يسمح بهذه التجارب؟ هل إلى اليوم الرابع عشر أين تكون البداية الأولى لتكون الجهاز العصبي. بظهور الميوان العصبي Neural Groove؟ أم نرجعه إلى حدود الأربعين حيث تكون النطفة الأمشاج قد تخلقت كانتا حياً؟ حيث يؤكد أحد الأطباء أن بالإمكان رؤية قلب الجنين يخفق على جهاز السونار وهو ينبض وفيه حياة بين 40-42 يوماً عن الحمل¹⁷. أم يسمح بإجراء هذه التجارب لمدة أطول تنتهي ببداية نفخ الروح؟

ثانياً: بنوك الحيوانات المنوية.

انتشرت هذه البنوك بصورة واسعة في المجتمعات الغربية. بغرض مساعدة النساء اللواتي يعانين أزواجهن من فقر في الحيوانات المنوية، حيث يتبرع بعض الرجال بحيواناتهم المنوية مقابل مبالغ مالية معينة، رجاء حصول بعض السيدات على نسل منهم؛ ولأن المسألة فيها دخول طرف ثالث في عمليات التلقيح الاصطناعي فهي محرمة في الشريعة الإسلامية؛ ولذلك فإن فكرة وجود مثل هذه البنوك لا أساس لها في المجتمعات الإسلامية.

ثالثاً: استئجار الأرحام.

هذه المسألة مثل سابقتها (بنوك المني) لا مكان لها في اجتمع المسلم. كما سترى لاحقاً. والغرب ناقش فكرة استئجار الأرحام وبدا لهم أنها وسيلة لإيجاد أطفال "من نوع جديد لا هم يتامى ولا هم لقطاء. وقد يعترف بهم الوالد ولا تعترف بهم الأم"¹⁹. فهذا الغرب نفسه يعترف أن النسل الذي وجد بهذه الطريقة مجهول الهوية.

رابعاً: إجهاض الأجنة الأنثوية.

بعد أن أمكن تلقيح البويضات خارج الرحم بماء الرجل. استطاع العلماء إلى حد ما فصل الحيوانات المنوية الذكرية عن الأنثوية في ماء الرجل. ليتسع المجال للتحكم في جنس الجنين. للذين يرغبون في ذلك. ومن نتائج هذه العملية بدأت تعود ظاهرة "الوآد الخفي" المشتملة في قتل الأجنة الأنثوية. الأمر الذي حظي بتأييد بعض الحكومات الغربية؛ حيث صرحت وزيرة الصحة الهولندية "ألن بورست" بتأييدها رغبة الوالدين في إنجاب الأولاد واحتفاظهم على هذا الأساس بحق إسقاط الأجنة الأنثوية²⁰.

المطلب الثالث: التوجيه المقاصدي لعمليات التلقيح الاصطناعي

لما كان التلقيح الاصطناعي من الأمور المستجدة في واقعنا؛ فإننا سنحتم إلى القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية. في غياب نص صريح في المسألة. وهذا حال النوازل والحوادث. فإن تأصيلها التشريعي يرجع في المقام الأول لمقاصد الشارع²¹. على اعتبار أن التلقيح الاصطناعي وسيلة مستحدثة لإيجاد النسل. فإن الأساليب الثلاثة من التلقيح الاصطناعي التي أباحها الفقهاء تعد وسائل مرسله لم يأت فيها نص. وتأتي بإباحتها استنباطاً من النصوص التي تميز التداوي والمعالجة عموماً، بشرط عدم مناقضتها لأي مقصد من مقاصد الشارع الحكيم.

أولاً: القواعد الضابطة لإجراء عمليات التلقيح الاصطناعي:**القاعدة الأولى: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة²¹:**

الزواج واجب في حق العامة، مندوب في حق الفرد الواحد على الأرجح، والنسل يأتي تبعاً بعد الزواج. فمن حصل عنده نسل فهو المبتغى. ومن انعدم عنده فهذه إرادة الله تبارك وتعالى.

فالتداوي ومعالجة مشكلة العقم عند النساء أو الرجال "تستدعي تسعيراً أو تسبيلاً لأجل الحصول على المقصود"²³ وهو الإنجاب، وهو وإن كان لا يرتفع إلى مرتبة الضروري في حق كافة الخلق، بأن لا تجبر كل النساء وكل الرجال على علاج العقم، إلا أنه في حق المرأة الواحدة أو الرجل الواحد ضرورة، فهذا نبي الله زكريا يدعو ربه أن يهبه ولداً في قوله تعالى: ﴿زُكْرِيَا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَحِماً فَاسْتَجَبْنَا لَهُ إِذْ دَعَا رَبَّهُ أَنِ مَتَّعِنَا بِوَلَدٍ صَابِغاً قَبْلَ ذَلِكَ وَلَمْ يَكُن لِرَبِّكَ إِذْ دَعَا رَبَّهُ عِزّاً﴾ (الأنبياء: 89).

فالحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر²⁴.

القاعدة الثانية: من الوسائل ما تكون الحاجة إليه حاسة ضرورية، ومنها ما تكون الحاجة إليه حاسة نافعة²⁵.

يعد التلقيح الاصطناعي في صورة الجائزة من الحاجات النافعة، لا الضرورية. خلافاً للزواج فهو في حق العامة ضرورة، وأصل لإيجاد النسل، أما التلقيح الاصطناعي فامر تعي حال العقم لا أصلي.

كما أن النسل لا يتقطع بعقم بضعة نسوة، بل يتوقف أكثر بالعموسة المنقشة في المجتمع، ويتوقف باتساع نطاق استعمال الإحياض، "حينما تعلم أن الإحصاءات تشير إلى أنه يقتل يومياً في بريطانيا (500) طفل من كامل الأعضاء، بسبب الإحياض بالمستشفيات أو العيادات الخاصة"²⁶. ويتوقف بالتعقيم الدائم الجبري الذي تقوم به حكومات بعض الدول مثل (الهند، ومصر)²⁷، كذا الأمر في الصين²⁸.

فالتلقيح الاصطناعي تبعاً لهذه القاعدة لا يصل إلى مرتبة الوسيلة الضرورية، بل هو وسيلة حاجية، فالعلاج في حق العقمين حاجي نافع في تكثير سواد المسلمين، لتتحقق مباحة الرسول صلى الله عليه وسلم بهم الأمم، كما جاء في حديثه ﷺ: "تناكحوا تناسلوا فإني مباح بكم الأمم يوم القيامة"²⁹.

القاعدة الثالثة: حديث المصطفى ﷺ "الولد للفراش"³⁰:

والحديث يرجع معناه إلى اعتبار كل ولادة تحصل في ظل عقد الزواج بين امرأة ورجل يلحق نسب المولود بالزوج، إلا إذا لاعن فلا انتساب حينئذ، وفي حال وفاة الزوج فإن الولد ينسب للزوج المتوفى إذا ولد لأقصى مدة الحمل.

وظاهر الاستدلال على تجويز بعض صور التلقيح الاصطناعي راجع إلى هذا المعنى. كما في الأسلوبين الأول والثالث. أين يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء الزوج. فالتلقيح وإن تم خارج الجسم، وبغير الطريق الطبيعي المعروف عادة، فإنه تم في ظل عقد الزوجية.

ثانياً: القواعد الضابطة لمخادير التلقيح الاصطناعي:

في الوقت الذي توصل للتلقيح الاصطناعي بالقواعد الثلاث الأولى. بعده وسيلة مرسلة مشروعة في إيجاد النسل، إلى جنب الوسيلة المباشرة والمنعينة نصاً والمنشئة في الزواج. فإن دراسة هذه الوسيلة في ضوء الخصائص والضوابط العامة للوسائل يكون فهماً في السانحيل التشريعي "للتلقيح الاصطناعي". وفي الاحتكام إليها، خوفاً من تغلب مخاديرها على إيجابياتها المرجوة، ومن هذه القواعد:

القاعدة الأولى: كل ما كان مكملًا ومقوياً لمقصود شرعي فهو مقصود تبعاً:

مقصود الشارع من حفظ النسل إيجاد نسل لا شك في نسيه. كما تؤكد القاعدة الثالثة في قوله عليه السلام: "الولد للفراش". حيث أن الإنجاب من الوفاق الطبيعي بين الزوجين أمر مضمون العاقبة وسليم النتيجة لصحة النسب. بخلاف التلقيح الاصطناعي، فمهما عمل له من الاحتياطات فإن الشكوك تكثفه وتحوم حوله³³، فأحقيقة: أن العلماء والأطباء أنفسهم يشككون في مسألة اليقين من عدم اختلاط البويضات والطف، ومن ثم اختلاط الأنساب. "فكلنا يعلم ما يجري في معامل التحليل (دم ويول إلى آخره) من أخطاء شبيعة مهما بلغت شناعتها فإنها لا تبلغ شناعة اختلاط البويضات الملقحة"³⁴.

فهل مجرد الاحتمال يدعو لأخذ الحيطة والحذر في سلوك طريق التلقيح الاصطناعي؟ لأن حفظ النسب مقصد تعي إلى حب المقصد الأصلي: "فحفظ النسل معرض للخطر إذا ضيع حفظ النسب"³⁵. والقاعدة المقاصدية تقول "إنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري"³⁶. حتى لا يضيع الولد، ويستفط حقه في الحصانة، ولا يتعهد به على أحسن وجه، فإن "الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه"³⁷.

القاعدة الثانية: النظر في مآلات الأفعال معتبراً مقصوداً شرعاً³⁶:

تكثر محاذير التلقيح الاصطناعي في الغرب بخاصة، حيث تنتشر بنوك الحيوانات المنوية، ووكالات استنجاز الأرحام. ناهيك عن المصير الغامض والجهول للبيضات الملقحة والقائضة. وكذلك اتجاه بعض الأزواج لترجي الأطباء أن يخصبوا لهم جينا معين الجنس. حسب رغبتهما في الولد أو البنت: هذه المحاذير التي يمكن تجاوزها في مراكز التلقيح الإسلامية في وجود الوازع الديني عند العاملين، وفهم للمقاصد العامة للشرعة التي تحكم عمليات الإخصاب الخارجي كحفظ النسل بحفظ نسه. وحفظ عرض الزوجين.

ففي وجود هذه الأخلاقيات إلى جنب الآداب العامة التي يلتزم بها كل طبيب يمكن تجاوز هذه المحاذير: حيث لا وجود لبنوك حيوانات منوية في إطار تجريم دخول طرف ثالث بين الزوجين، ولا وجود لوكالات استنجاز الأرحام، ولا لإجهاض الأجنة غير المرغوب فيها.

غير أنه يبقى محذور واحد، هو مصير البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، فعند التأكد من حمل المرأة يجب التأكد من إتلاف هذه البيضات الزائدة كما ينصح بذلك الأطباء المسلمون الذين عملوا في مراكز غربية ورأوا ما يُعمل بها. وألا يسمح للأطباء بإجراء التجارب الطيبة عليها، في حال جواز إجراء التجارب على الأجنة: فمن باب أولى أن تجرى التجارب على بويضات مخصصة بدلا عن إجرائها على أجنة أجهضت تلقائيا وتعدت مرحلة نفخ الروح، أو أجهضت عمدا لأجل إجراء التجارب عليها والاستفادة منها.

وفي حال استنجاز رحم الضرة أو تبرعها بالحمل بدلا عن الضرة العقيم. كما يحلو للبعض تسميتها من باب الملاحظة، في هذه المسألة رغم أنه لا تثار قضية نسب الولد، فهو منسوب للأب، لكن المشكلة في من التي تعد أمًا حقيقية، والتي تعد أمًا رضاعية. وما مآل هذه القضية في حال جوازها؟ لأن من الفقهاء من معناها وذهب للقول بحرماتها. ومن هؤلاء الدكتور هاشم جميل عبد الله³⁷، والشيخ علي الطنطاوي³⁸ عليه رحمة الله، والشيخ عبد العزيز ابن باز³⁹ رحمه الله، والشيخ رجب التميمي⁴⁰، والدكتور يوسف القرضاوي⁴¹ على الأرجح، والأستاذ محمد عطا السيد⁴²، والشيخ الصديق الضرب⁴³.

في حين يتجه علماء آخرون⁴⁴ لإباحتها هذه الصورة إلا أنهم وفي الوقت نفسه انقسموا إلى فريقين بسبب خلافهم في أي المراتين تكون أما حقيقية لتوليد. فبتحقيق فريق إلى القول بأن الأم الحقيقية هي التي حملت استناداً للآيات العديدة في هذا المجال من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ (المجادلة: 2)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَصَارُ وَالِدَةٌ يَوْلَدُهَا﴾ (النقرة: 233)، وقوله تعالى: ﴿أَحْمَلْتَهُ أُمُّهُ كَرِهًا وَإِسْعَتْهُ كَرِهًا﴾ (الأحزاب: 15)، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَذَا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ (لقمان: 14)، وغيرها. أخذنا بظاهر النص. وعليه فالولد ابن التي حملته وولدته. ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة لأمه. والأم بالنسبة لتولدها من حيث المرات وأحكام المصاهرة.

وفي المقابل فإن الفريق الثاني يروجح كفة الأم صاحبة البويضة. حيث يثبت الطب أن المورثات تحتويها البويضة لا الرحم. والرحم ما هو إلا كالقندي. فحكم المرأة التي حملت كحكم الأم من الرضاع. والاتجاه إلى الأخذ بأحد هذين القولين يؤول إلى إثارة جدل دائم بين الروحيتين (صاحبة البويضة. والمتبرعة بالحمل). هذا الجدل الذي لن ينتهي بفتوى العلماء⁴⁵. فالمسألة نفسها تتم كثيراً عن المضاعف عند محاولة تطبيقها واقعا. فقد تشعبت كثيراً في حياة المولود قبل أن تُثار مسألة المرات وغيرها من المسائل المتفرقة. والقاعدة الأصولية تقول (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)⁴⁶.

ليس من باب أولى أن الزوجة العقيم ترضى بقضاء الله وقدره؛ وتتجه واقعا لرعاية أولاد زوجها من صرحتها بدل أن تطلب منها أن تحمل بدلا عنها. وفي النهاية لا تعتبر أمًا حقيقية على رأي غالبية الفقهاء، رغم أن واقع الحال يناهض ذلك. في كون المورثات توجد في البويضة. إضافة إلى أن هذه الفتوى تناقض أصل المسألة في رغبة صاحبة البويضة أن يكون لها ابن. أما إذا أفتى غالبية الفقهاء بعدها أما رضاعية. فسيعتبر عملها كله من البداية إلى النهاية هدر لا فائدة من وراثته سوى عدتها من المحرمات من الرضاع. وهو ما لم تطالبه بل طلقت ولدا!

فظاهر المسألة في الختام أنها لا توصل إلى نتيجة: فهي بالرغم من الإمكان العلمي وتجوز الفقهاء لها، فإنها تعارض مقدماتها الأولى (رغبة صاحبة البويضة في إنجاب ولد ينسب إليها)؛ فاللذي الذي تنتهي إليه مسألة استنحار الضرة لتكون ظنرا ينقض أصل المسألة. وإذا

كان الحال كذلك فإن الوسيلة (استنحار رحم الضرة) تنقض مقصد (صاحبة البويضة) فإن الوسيلة تسقط ولا تعتر.

هذه المسألة (استنحار الأرحام) من مستجدات التلقيح الصناعي في الغرب. أسلمنا فقهاؤنا بإباحتها افتراضاً أن المبرعة بالرحم هي صرة الراغبة في الولد، احتياطاً لعدم اختلاط الأنساب⁴⁷. وحقيقة هذه المسألة أنه بعد إباحة الشذوذ الجنسي. في المجتمعات الغربية والتمثل في قبولهم لزواج المثليين. وقبول المجتمع للعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الذي أصبح تقليداً قديماً. لا يناسب العصر الحالي بزعمهم. فإن غياب مفهوم الزواج والأسرة أمر غير طارئ على المجتمع الغربي. ومن ثم فإن قبول فكرة استنحار أرحام لا تترأدق حرج إذا سقته اتفاق بين الأطراف المشتركة في العملية. مقابل مبلغ مالي محدد. وهو ما يتناقض ومفهومه "الأمومة". والمقاييس التي يحكمك إليها. حيث أريد بمفهوم "الأمومة" هنا. أي في الغرب. إحدى الوظائف والمهن التي تتقنها المرأة. فوظيفة "الأم" مثلها مثل وظيفة الإدارية. والمصيفة. والنادل في المطاعم. والمدرسة وغيرها.

المطلب الرابع: موازنة بين القواعد.

بين القواعد التي نصح عمليات التلقيح الاصطناعي في صور معينة. وبين القواعد التي يرجع أصلها لتضييق وخصائص الوسائل. والتي تتوقف عن إبداء الرأي. بين هذا وذاك تدافع بين الإباحة والتوقف. فإن أيهما المصير: التوقف أم الإباحة العامة؟ وأيها يحقق مقاصد أكثر؟ أم نذهب إلى القول ختاماً كما حتم مجلس الفقه الإسلامي كل قراراته في هذه المسألة بقوله: "هذا. ونظراً لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملامسات حتى في الصور الآتية شرعاً. ومن احتمال اختلاط النطف والتفاح في أوعية الاحتبار... فإن مجلس التجمع الفقهي ينصح الخريصين على دينهم أن لا يلجئوا إلى ممارسته إلا في الحالة القصوى. وتنتهي الاحتياط وأخذ من اختلاط النطف أو التفاح"⁴⁸. استناداً للقاعدة المقاصدية (الاحتياط في جلب المصالح ودرء المفاسد)⁴⁹. وكما يذكر الدكتور أحمد شوقي الفنجري فإن "الفقوى بالتجريم والإباحة أمر خطير جداً"⁵⁰.

كما تحكمتنا في الموضوع القاعدة الفقهيّة (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)⁵¹. حيث إن المعالجة والتداوي لغرض الإنجاب في حال عقم أحد الزوجين أو كلاهما من الأمور المشروعة. وهو وسيلة أريد بها إيجاد النسل. لكن إذا كان مآل هذا العلاج إيجاد

نسل مشكوك في نسبه لأبويه (في الصور الجائزة للتلقیح الاصطناعي)، وعموم من يحوم حول مصر الأجنة المخذلة. وهو مما لا يمكن دفعه لغياب الالتزام الأدبي والأخلاقي في الأطباء أو مساعديهم بوجه عام. وفي هذا يكمن الضرر العام فالأمر سيتعدى الزوجين ومشككتيهما الممتثلة في العقم. سيتعدى إلى مصر الذرية بعدها. والقول بالإباحة العامة قول يكتنفه كثير من الشبهات والشكوك. أليس من الأولى أن نتحمل ضرراً قليلاً نعقم مجموعة من النسوة أو الرجال مقابل عدم إحاق الضرر المادي والمعوي بالنسل في صيانتها من دخول الريبة في نسبه. وجهل مصر الأجنة الفائضة. إلى الرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ (التورى: 50).

ولله الحمد من قبل ومن بعد وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

الهوامش:

- 1- جاد الحق، جاد الحق عني: بحوث وفناوى إسلامية في قضايا معاصرة. الطبعة الأولى، (الأزهر الشريف: الأمانة العامة للمحة العليا للدعوة الإسلامية. 1994م). ج 2، علمة 24، ص 369.
- 2- أورد هذا التعريف الدكتور عبد الرحمن السامح في بحثه المقدم للدورة الثانية لجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المتقد عام 1407هـ / 1986م. أنظر: السامح، عبد الرحمن: أخطال الأنايب، مجلة مجمع الفقهي الإسلامي، عدد 2، ج 1، ص 235-268.
- 3- أنظر: القرار الخاص مجلس مجمع الفقهي الإسلامي، 23-30 ربيع الآخر - 1400هـ، ص 138 - البار، التلقیح الصناعي وأطفال الأنايب، ص 269-307، بحث مقدم مؤتمر المجمع الفقهي الإسلامي، 28 ربيع الآخر 1405 / 1985، وغيرها من قرارات تابعة للقرار الخامس السابق. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، عدد 2، ج 1، 1986.
- 4- من أجل تفاصيل أكثر في طرق معاملة العقم أنظر: زايد، فقيم استشاري الأمراض النسائية والتوليد: "التلقیح الصناعي والخيري كيف نفرق بينهما؟"، العلم الإسلامي، العدد 1651، 22-28 مايو 2000، ص 9.
- 5- تمثل الشروط العامة في: "1) أن الكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجسمي لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مباحاً لهذا الانكشاف، (2) أن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها، أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبب لها إزعاجاً، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يسمح لها الانكشاف على غير زوجها هذا العلاج، وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة،

- 3- كلما كان الكشاف المرأة على غير من محل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحاً لغير مشروع. يجب أن يكون العلاج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب. ولا يجوز اختلاط بين العلاج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى. أنظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد2، ج1، 1407هـ- 1986، ص335.
- 6- رابطة العالم الإسلامي، قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى لعام 1398هـ، ومن دورته الدورة الثامنة 1405هـ، ط4، (مكة المكرمة) رابطة العالم الإسلامي، 1411هـ، ص141.
- 7- ويرى الطبيب، فيم زيد: أن نسبة النجاح في المرة الواحدة قد تصل إلى 15-20% وإذا تكررت هذه المحاولات تكون نسبة النجاح بمجمعة 50-60% حسب الحالة. أنظر: زيد، "التلقيح الصناعي والختري كيف نفرق بينهما"، ص9.
- 8- ما نطق به لسان حال سيدات عايشن فشل التجربة معهن، واتفقن في النهاية على عدم معايشة التجربة ثانية. حصة تلفزيونية من حلقين أذعتها قناة MBC في شهر 10/ 1997.
- 9- والمقصود هنا طريقة "التلقيح الختري" أين يتم الإخصاب خارج الجسم مع تلقيح مجتري للبيضة، وهي عملية إدخال حيوان صوي واحد مباشر داخل سيتوبلازم البيضة، بخلاف الطريقة الاعتيادية آلاف الحيوانات المنوية حول البيضة. أنظر: زيد، "التلقيح الصناعي والختري كيف نفرق بينهما"، ص9.
- 10- في حوار مع جريدة "المسلمون"، أنظر: الصواحي، عمر: "وكالات لتأجير الأرحام وشغل الأجنة"، المسلمون، السنة 13، عدد 634، الجمعة 19 ذو القعدة 1417هـ- 28 مارس 1997م، ص7.
- 11- البار، "التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2، ج1، ص269- أبو زيد، بكر بن عبد الله: "طرق الإجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي"، بحث مقدم للدورة الثالثة لجمع الفقه الإسلامي، المعقد بالأردن، 2، 8 1407هـ- المجمع، عدد3، ج1/ 1408هـ- 1987م، ص429-458، العريان، عصام: "صوابط التلقيح خارج الرحم"، المجمع، العدد 1142، 21-3- 1995، ص59، البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي نظرة إلى الجذور، الطبعة الأولى، جدة: البار السعودية للنشر، 1987م، ص97، عبد الله، هاشم جميل: "زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية"، الرسالة الإسلامية، (العراق): وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 232، السنة 22، ربيع الأول 1410هـ/ تشرين الأول 1989، ص91-112.
- 12- عبد الواحد، نعم عبد الله: نظرة الإسلام حول طبيعة الجنس والناسل، (الكويت: مطابع المنار)، ص84.
- 13- أورد هذا الدكتور علي البار منسوبا إلى مجلة (News Week) بتاريخ 17 2، 1985م، أنظر: البار، أطفال الأنابيب، ص271.
- 14- نقل هذا القول عن الشيخ الزرقا، أنظر: السام، "أطفال الأنابيب"، ص249.

- 15 - البار، محمد علي: "القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقيتات الإنجاب"، تحت مقدم لمدورة الثالثة مجمع الفقه الإسلامي، المتخذ بالأردن، 1407/2، 8 هـ، مجلة المجمع، عدد3/ ج1، 1408 هـ - 1987 م، ص 461-468.
- 16 - السقا، السيد سلامة: "زرع الأجنة إلى أين؟"، منار الإسلام، العدد 10/ السنة 9، يوليو 1984، ص 34-43.
- 17 - الطيب: عبد الملك أمين، أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ط1، (عمان: دار البشير، 1415 هـ - 1995 م)، مج1/ ص 246.
- 18 - نقل هذا الدكتور عبد الرحمن البسام عن تقرير اللجنة الفرنسية حول موضوع أطفال الأنابيب، أنظر: البسام، "أطفال الأنابيب"، ص 247.
- 19 - إسماعيل، فراج: "عودة وآد البنات"، المسلمون، العدد 629، السنة 13، الجمعة 14 شوال 1417 هـ / 21 فبراير 1997 م، ص 11.
- 20 - يقول ابن عاشور في هذا المقام "غرضنا من علم مقاصد الشريعة أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروفة قصد الشريعة إياها، حتى نحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمضى حملت الحوادث التي لم يسبق حلها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متفردة منه عرفنا كيف تدخلها تحت تلك الصور الكلية، فثبت لنا من الأحكام أمثال ما ثبت لكلها، ونطس بأننا في ذلك مشبون أحكاماً شرعية إسلامية" هـ، أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، (تونس: المدار التونسية للتوزيع والنشر، 1988 م)، ص 83.
- 21 - القاعدة 31 من القواعد الفقهية، أنظر: الورقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، ط4، دمشق: دار القلم، 1996، ص 209.
- 22 - الورقا، شرح القواعد الفقهية، ص 209.
- 23 - الجويني، أبو المعالي، الغيالي، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر: وزارة الشؤون الدينية، ص 478؛ عيدو، محمد: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، 1995 م)، القاعدة رقم 22، ص 207.
- 24 - عيدو، الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، القاعدة رقم 51، ص 209.
- 25 - الجمل، هاني: "الجمعية الطبية الإسلامية في بريطانيا"، منار الإسلام، السنة 21، العدد 9، 21-1-1996، ص 87-92.
- 26 - القول بالتعقيم في هذه الدول للطبيب: محمد علي البار، أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج1/ ص 31.

- 27 - آر كين، توخر آخون: "الصين.. سياسة تحديد النسل هدفها الحد من تعداد المسلمين"، المستقبل الإسلامي، العدد 77، رمضان 1418هـ / 1998م، ص 18-19.
- 28 - ابن العربي، أبو بكر: القس في شرح موطن مالك، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989م)، ج 2/ ص 678.
- 29 - أخرج البخاري، كتاب الفرائض، باب: المولد للفراش حرة كانت أو أمة، رقم: 6749، انظر: ابن حجر، فتح الباري، تصحيح: محب الدين الخطيب، (الاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، 1981م)، ج 12/ ص 32.
- 30 - الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، (بيروت: دار المعرفة، ج 2/ ص 397، الريسوي، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الثانية، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ / 1992م)، القاعدة رقم 52، ص 323. وقد ذكرها الريسوي منسوبة إلى الإمام الشاطبي عندما استخرج قواعد المقاصد التي ذكرها الإمام الشاطبي.
- 31 - السام، "أطفال الأنابيب"، ص 241.
- 32 - عبد الباسط، بدر المتولي: "أطفال الأنابيب"، الوعي الإسلامي، عدد 238، شوال 1404هـ / 1984، ص 62-65.
- 33 - قادري، عبد الله أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، الطبعة الثانية، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 1990م)، ص 90.
- 34 - الشاطبي، الموافقات، ج 2/ ص 16.
- 35 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 81.
- 36 - الشاطبي، الموافقات، ج 4/ ص 194.
- 37 - هاشم جميل عبد الله، "زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية"، ص 81.
- 38 - الطنطاوي، علي: فتاوى علي الطنطاوي، جمع: مجاهد ديوانية، الطبعة الأولى، (جدة: دار المنارة للنشر، 1991م)، ص 102.
- 39 - مع ملاحظة أن الشيخ ابن باز -رحمه الله- كان رئيس مجلس الجمع الفقهي، وكان متوقفا في جمع الأحوال الثلاث (أنواع التلقيح الصناعي التي أباحها الجمع الفقهي)، أما الأحوال الأربع الأخرى التي حرمها الجمع الفقهي فلا شك عنده في تحريمها. وقد ورد هذا في القرار الخامس حول التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، من قرارات الجمع الفقهي. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 337.
- 40 - النميمي، رجب: "أطفال الأنابيب"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 309-

- 41 - الفرضاوي، يوسف: "قضايا علمية تنظر أحكامها الشرعية"، العربي، العدد 262، مارس 1978.
- ص 44-49، أنظر أيضاً: البار، أحاديث التلقيح الاصطناعي، ص 148.
- 42 - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 3 / 1987م، ج 1 ص 490.
- 43 - المصدر نفسه، ج 1، ص 499.
- 44 - وهو غالبية أعضاء مجمع الفقه الإسلامي، ومنهم الأستاذ الزرقا -رحمه الله- والأستاذ أحمد محمد جمال، والشيخ محمد علي تسجرتي، وغيرهم من أعضاء مجلس التجمع عدا الشيخ ابن باز -رحمه الله-.
- أنظر: مجلة التجمع، عدد 2/ج 1 / 1986، ص 361-378، أيضاً العدد 3/ ج 1 / 1987، ص 482-497.
- يضاف لهم الدكتور زكريا التري، والشيخ محمود المكادي، والشيخ بدر المتوي عبد الباسط. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا علمية معاصرة، مج 1 ص 17-24.
- 45 - أنظر مناقشة الموضوع عند: الخطيب، يحيى عبد الرحمن: أحكام المرأة الحامل، ط 1، (الأردن: دار الفتاوى، 1997م)، ص 144 وما بعدها، عارف، عارف عني: "الأم المدينة أو الرحم المستأجر، رؤية إسلامية"، إسلامية المعرفة، السنة 5، العدد 19، شتاء 1999، ص 85-118.
- 46 - القاعدة رقم 29، أنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 205.
- 47 - مع ملاحظة أن مجلس التجمع الفقهي قرر في إحدى دوراته سحب حالة الجواز في هذه الحالة. لاحتمال حدوث حمل لأن للمتبرعة بالحمل، أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2 / ج 1 / 1986، مرجع سابق، ص 324.
- 48 - القرار الخامس للمجلس، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2 / ج 1 / 1986، ص 337.
- 49 - ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام، ومؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 1990م، ج 2 ص 199.
- 50 - الفجرتي، أحمد شوقي: الطب الوقائي في الإسلام، ط 3، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991م)، ص 231.
- 51 - القاعدة رقم 25، الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 197.

من أسباب الإمالة في اللهجات العربية مقاربة صوتية

د. بلقاسم ساعي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة بساتنة

تعَدَّ الإمالة ظاهرة من الظواهر الصوتية، وضرباً من ضروب التأثر الذي تتعرض له الألف عندما يُجسَّحُ بها نحو الياء، أو الفتحة حين يُمال بها نحو الكسرة. ويقابل مصطلح الإمالة الفتح، ولا يقتصر وجودها على قبيلة معينة. ولكنها نسيبت في الغالب إلى قبيلة تميم كما نُسب الفتح إلى الحجازيين.

الإمالة لغة تعني الانحناء أو الميل. جاء في لسان العرب أنها «العدول إلى الشيء والإقبال عليه وكذلك الميلان... وألف الإمالة هي التي تجدها بين الألف والياء»¹. وجاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم «مال عن الطريق بميل مثلاً: انحرف عنه يمينا أو شمالاً ويقال: مال عن الحق عدل عنه واتبع الباطل، وضلَّ سواء السبيل».

وليس يخاف ما يقيد هذا التعريف اللغوي في تشكيل المعنى الاصطلاحي لدى النحويين وعلماء القراءات. من ذلك إشارة سيويه إلى ميل الألف نحو الكسرة بقوله «وإنما أمالوها، يعني الألف في عايد وعالم للكسرة التي بعدها، أرادوا أن يُقربوها منها... فالألف قد تشبه الياء فأرادوا أن يقربوها منها»³.

وتبعه الميرد بقوله: «الإمالة أن تنحو بالألف نحو الياء، ولا يكون ذلك إلا لعلَّة تدعو إليه»⁴.

كما عرفها الزجاجي بأنها إمالة «الألف نحو الياء، والفتحة نحو الكسرة، نحو قولك: عالمٌ وعايدٌ ومساجدٌ ومقاتيحٌ وما أشبه ذلك»⁵. وجمع ابن يعيش بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي في نص واحد مشيراً إلى مُخرج الألف حين العدول بها نحو الياء فقال: «اعلم أن الإمالة مصدر أمالته أميلة إمالة، والميل: الانحراف عن القصد، يقال: مال الشيء، ومنه مال الحناكم إذا عدل عن الاستواء، وكذلك الإمالة في العربية عدول بالألف عن استوائه. وجنوح به إلى الياء، فيصير مُخرجه بين مخرج الألف المضممة وبين مخرج الياء»⁶.

وتحدث عنها من أهل الأداء ابن الجوري. فقال: «الإمالة أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء (كثيراً) وهو اغض. ويقال له الإضجاع. ويقال له الطح وربما قيل له الكسر أيضاً (و قليلاً) وهو ما بين اللفظين ويقال له التقليل والتلطيف وبينين»⁷. وعليه يكون من معاني الإمالة التقليل. والتلطيف. وبينين. وهي المصطلحات المتداولة بين القراء.

وذكر السيوطي أن ميل الألف نحو الياء يكون أكثر من انتحاء الفتحة نحو الكسرة⁸. وليس هناك تفاوت كبير بين التعريفات السابقة إلا ما كان من اقتصار بعضهم على ذكر انتحاء الألف نحو الياء. وجمع بعضهم بين انتحاء الألف نحو الياء. والفتحة نحو الكسرة.

ثم إن القول بأن الإمالة مصطلح يقابله الفتح قول تعوزه الدقة. لأن التعبير الأوفق هو أن الفتح تقابله الإمالة. وعلى كل حال فالمسألة خلافية قد تدعو إلى التساؤل التالي: أيهما الأصل أو الفرع. هل الإمالة هي الأصل والفتح فرع عنها أو العكس؟

لقد شغل القدماء بموضوع الأصلية و الفرعية في باب الإمالة، فهذا ابن خالويه عند بيان الحجة في قوله تعالى «وعلى أئصارهم»⁹. جعل «الحجة لمن فتح أنه أتى بالكلام على أصله. ووجهه الذي كان له لأن الأصل التفتحيم. والإمالة فرع عليه»¹⁰. والترجيح نفسه ذهب إليه ابن يعيش عندما قال: «والتفتحيم هو الأصل. والإمالة طارئة؛ والذي يدل على أن التفتحيم هو الأصل أنه يجوز تفتحيم كل مُمال. ولا يجوز إمالة كل مفخم. وأيضاً فإن التفتحيم لا يحتاج إلى سبب والإمالة تحتاج إلى سبب»¹¹. وأثار هذه المسألة ابن الجوري مشيراً إلى اختلاف الأئمة في كون الإمالة فرعاً عن الفتح أو أن كلا منهما أصلاً برأسه. فذهب قوم إلى أصلتهما. ورجح آخرون الفتح. والإمالة فرع عليه بدليل أن هذه الأخيرة لا تكون إلا عند وجود سبب¹².

وقد عالج هذا الموضوع إبراهيم أنيس بطريقة علمية حديثة وبرأيه أن الإمالة أقدم في حالات والفتح أقدم في حالات أخرى¹³.

وهناك تفاوت بين النحويين وأهل الأداء في التعبير عن العنوان. فالنحويون لا يذكرون إلا الإمالة في الباب الذي يعالجونها فيه. في حين يطلق القراء أسماء مختلفة للباب منها: الفتح والإمالة. أو الإمالة والتفتحيم. أو الفتح والإمالة وبين اللفظين¹⁴.

والحديث عنها هو في الأساس من وضع القرّاء. أما التحوّيون فلا يتعمّسون لذلك إلا ما كان من ابن يعرب الذي نقل عن القرّاء. واحتدى حدوهم¹⁵. وفي هذا السياق لاحظ برجشتو امر أن المقرّنين وفُروا الإمالة حقّاً. لكن التحوّيين لم يوفّقوا إلى صسط حالتهما. وتقييد قواعدهما¹⁶.

وما الإمالة والفتح عند المعاصرين من علماء اللغة إلا صوتان من أصوات اللّين سواء أكانا قصيرين أم طويلين¹⁷. وبعض النّظر عن مصطلح اللّين عند القدماء واخذن فإنه لا فرق بين إمالة الفتحة أو ألف المذوّب لأن العملية العضوية في الحالين واحدة¹⁸. وليس الفرق بينهما في الحقيقة إلا في المذوّب الصوتي. ذلك أنّ الفتحة الطويلة هي عبارة عن امتداد للفتحة القصيرة. ولعل الأمر الذي يبعث على الاهتمام عند المعاصرين من اللّغويين هو تلك المقاييس التي وضعوها للإمالة أو الفتح من خلال حركات بعض أعضاء النطق لأنّ اللّسان مع الفتح يكاد يكون مستويًا في قاع الفم، فإن أخذ في الصعود نحو الحثك الأعلى بدأ حينئذ ذلك الوضع يسمى بالإمالة¹⁹.

لقد قسم القدماء الإمالة إلى نوعين بارزين هما: الإمالة الشديدة والإمالة الخفيفة. وأشار سيويه إلى النوع الأول في ثنايا حديثه عن الحروف المستحسنة في قراءة القرآن والأشعار²⁰. أما النوع الثاني فيتعلق بالوقف على هاء التانيث وهو ما استنتجه ابن الجوزي من وقوف الكسائي على هاء التانيث وما ضارعتها في اللفظ بالإمالة نحو قوله تعالى: ربّوة²¹.

وقد اهتم المعاصرون بهذا التقسيم وعللوه صوتياً، ولاحظوا أنه كما يُمال الفتح إلى الكسر في مثل: بيع، يُمال كذلك الفتح إلى الضم. كما هو الشأن في ألفاظ الصلاة: الرّكاة، قول، لكن الإمالة الشائعة هي الفتح إلى الكسر، والتي نالت اهتماماً واسعاً من القرّاء.

كما تجدر الإشارة إلى فرق واضح «بين وصف القرّاء للإمالة، ووصف المحدثين هاء فالقرّاء يتّهون على المعيب وعلى غير المعيب، في حين أنّ المحدثين يصفون هذه الظواهر ويسجلونها معترفين بما جمعاً من غير تفریق»²².

والظاهر أنّ هذا الاعتراف الذي يقرّ به المحدثون هو من نتائج وفضل تطبيقات المنهج الوصفي الذي يسجل الواقع اللّغوي كما هو.

ويمكن التساؤل عن القبائل المميلة. أهي قبائل بعينها أم أنها تشمل كل القبائل ولكن بدرجات متفاوتة.

من الصعوبة بمكان حصر القبائل التي كانت تؤثر الإمالة. ذلك أن هذه الظاهرة الصوتية وصلت منطوقة. وذلك « بسبب انقفاء علامة حطية إملالية تدلّ عليها. ويدعو إليها تقريب الصوت من الصوت²³. وعدم وجود إشارة حطية أو إملالية تدلّ عليها وتسهل اكتشافها بعزوه بعضهم - إلى أن الإمالة لم تكن لغة أكثر العرب بل كانت في أقلهم لهذا لم يهتم بها العلماء المقعدون²⁴.

ومن جهة أخرى فإن القانمين على جمع وتدوين اللّغة لم يعيروا هذا الجانب اهتماما كبيرا. وكان همّ الواحد منهم التّقل إلى البادية وجمع اللّغة كيفما اتفق من دون عزو إلى قبائل بعينها. ومع ذلك هناك روايات موصّقة تنسب الإمالة إلى أهل الحجاز مع أنهم عرفوا بالفتح والتفخيم. فقد ذكر سيويه «أن الحجازيين يميلون في مواضع قليلة²⁵. والشائع أن « الإمالة لغة بني تميم. والفتح لغة أهل الحجاز²⁶. ولأنه لا تكاد تذكر الإمالة إلا مقرونة بقبيلة تميم. ذلك أن « تميما كانت تنطق بعض الفتحاح في لسان قريش ممالة إلى المكسرة. وهو ما عُرِف في الدّراسات اللّغوية قديما وحديثا باسم ظاهرة الإمالة²⁷.

والمعروف أن تميما قبيلة بادية. ونسبة الإمالة إليهم يرجع « إلى أن أهل البادية يميلون في كلامهم إلى الاقتصاد في الخيود العظلي. والإمالة تحقق لهم ذلك بما فيها من أسجاس في الأصوات²⁸.

وللمصمّلين أسباب تدعوهم إليها منها ما يتعلق بتحقيق الانسجام الصوتي. ومنها ما يتصل بنشيدان الحفّة ودفع الاستسقال تيسرا على المتعلمين. ومنها ما أملاه التعصب الأعمى. ومنها ما أحدثه الصراع العلمي. ومنها ما كان من المرواح وتأثير البيئة. ومنها ما يرتبط بالأغاط معينة، وعادات لغوية.

ولعلّ أهم سبب مرجعه إلى النظام الصوتي في اللّغة كإمالة الألف لألف ممالة قبلها فقالوا: « كتبت كتابا، أجروا الألف الممالة محمى الباء لقرئها منها. فأجرحوا الألف الأخيرة نحو الباء. والفتحة قبلها نحو المكسرة. كما فعلوا ذلك فيما قبلها من الألف والفتحة. والغرض من ذلك تناسب الأصوات وتقارب أجراسها²⁹.

والإمالة ظاهرة صوتية يدعو إليها تقريب الصوت من الصوت مثلها مثل ظاهرة الإدغام. ولعل الباعث على هذا التقريب هو الوصول إلى ما يسمى بالانسجام الصوتي الذي من دواعيه الاقتصاد في الجهد العضلي. وهذا الاقتصاد يميل إليه الإنسان من غير عمد.³¹

تحدث سيويه عن هذه الظاهرة وعلمها بالخفة. ليكون عمل اللسان من وجه واحد³¹. وتلاه ابن حني متحدثاً عنها في باب الإدغام الأصغر وقال بأنه كثيراً ما يكون على حساب الإعراب وعبارة « قال بعضهم: وقال أصرب الساقين إمتك هابل³² » والشاهد فيه كسر الميم اتباعاً للهمزة. وهذا النوع من التناسب دعاه ابن يعيش بالمشاكله بين الألفاظ. ولذلك فقد أمالوا الضحى في قوله تعالى « والشمس وضحاها » مع أن القياس بآي الإمالة في كلمة الضحى؛ لأنه من الواو. وليس فيه كسرة. وإنما أمالوه حين قرن بجلاهما ويغشاها³³.

والإمالة الناتجة عن التناسب الصوتي « حين تكون نتيجة انسجام بين أصوات اللين كما في إمالة (كتاب) فنلك صفة كانت أكثر شيوعاً في القبائل البدوية منها في المتحضرة³⁴ » والجنوح بالفتحة نحو الكسرة فيه شيء من إزالة الثقل وإعادة بسبب تقريب الأصوات. يرى ابن حني أن « الإدغام الأصغر هو تقريب الحرف من الحرف وإدناؤه منه.. وهو ضروري فمن ذلك الإمالة وإنما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت وذلك نحو: عالم. وكاتب. وسقى³⁵ ».

وقد عدل ابن يعيش الاستشقال. وطلب الخفة تعليلاً صوتياً بالاعتماد على مخارج الحروف. قال « قرَّبوا الألف من الياء: لأن الألف تُطلب من القم أعلاه. والكسرة تُطلب أسفله وأدناه فتنافرا، ولما تنافرا أصبحت الفتحة نحو الكسرة. والألف نحو الياء فصارت الصوت بين بين، فاعتدل الأمر بينهما وزال الاستشقال بالتنافر³⁶ ».

وقد يكون من دواعي الإمالة التعصب أو الصراع العلمي؛ لأن هناك من الباحثين من عد احتفاظ البدو بظاهرة الإمالة من باب التعصب ومن استنباطاته أن قبائل الحجاز التي عُرف عنها الفتح قد قطعت مرحلة أخرى في تطور فجاجها. إذ انتقلت من الإمالة إلى الفتح. وكذا الأمر بالنسبة للهجات لبعض القبائل في وسط الجزيرة وشرقها، فقد احتفظت بمرحلة

الإمالة التي هي أقدم حين تكون الياء أصلية في الكلمات، ولعل السرّ في احتفاظ البدو بهذه الظاهرة هو أنهم عرفوا بها فعصروا لها³⁷.

ويندرج فيما يسمى بالصراع العلمي ما كان بين البصرة والكوفة من خلاف ومغايرة. فقد اتخذت البصرة طريق القنح في معظم المواضع حتى لا تشبه الكوفة في إمالتها³⁸. وجرى الكوفيين إلى الإمالة فيما يلهجون بغية المغايرة حتى يحققوا ما يسمى بالخلاف بينهم وبين البصريين فيه شيء من العسف، لأن هذا التعليل قد يعارض مع السليقة التي فطر عليها الإنسان.

وقد تحدث الإمالة بسبب تأثير البيئة لما لهذه الأخيرة من دور في تكوين العادة اللغوية لدى الإنسان. ومما يدل على ذلك أن اسم الكسائي قد تردّد كثيراً في باب الإمالة وكذا حمزة، وكلاهما ينسب إلى القراء والنحويين. والمعروف عنهما أنهما عاشا في الكوفة وتأثرا بيئتها³⁹.

وقد يكون تأثير البيئة بسبب الترواح أو الهجرات. كما هو الشأن بالنسبة للبهجة نجد التي أثرت في إقليم الشام بعد الترواح إليه. ونجد أصحاب إمالة⁴⁰ وتأثير السحدين في إقليم الشام انتقل إلى الأندلس؛ ذلك أن أهل غرناطة يقولون: (كيب) بدلا من (كتاب). والسبب بدلا من (الباب)⁴¹.

وحدث أن طلب أحد المسافرين وهو نارض الأندلس تذكّرة سفر باتجاه مكان اسمه (دانيه). وتلفظ بها (Dania) من دون إمالة. فلم يفهموا ماذا يريد. حتى ردّ أحدهم وقال له هي (Dénia) لا (Dania)⁴².

وهناك كلمات أميلت لا لشيء إلا لكثرة استعمالها وتداولها بينهم مثل لفظة الحجاج قال سيويه في رجل حجاج « لأنه كثر في كلامهم فحملوه على الأكثر؛ لأن الإمالة أكثر في كلامهم. ولا يميل ألف حجاج إذا كان صفة يجرونه على القياس»⁴³.

وتبعه المراد بقوله « لم يجيؤوا الإمالة في رجل حجاج. لأنه لا شيء يوجبها ولكنهم أمالوا الحجاج للفصل بين المعرفة والتكررة والاسم والنعته؛ لأن الإمالة أكثر في كلامهم»⁴⁴. ومثل ذلك لفظة الناس وسبب إمالتها كثرة الاستعمال⁴⁵.

ومن الأسباب التي عرّض لها الباحثون أن الإمالة لا تعدو أن تكون عادة من العادات اللغوية التي يتوارثها الخلف عن السلف، دونما شعور بها. وكان من واجب النحويين أن

يقولوا إن الإمالة لا مفر منها عند تلك القبيلة التي تميل. والقبح واجب عند من لا يستطيعون غيره¹.

ويستحسن مما سبق أن الإمالة ظاهرة صوتية شغلت أبحاث القدماء والمحدثين من النحويين والقراء، ودعت إليها أسباب متنوعة منها ما يعود إلى الانسجام الصوتي طلباً للخفة والتيسر على المتعلمين ومنها ما يعود إلى العصب أو الصراع العلمي وتأثير البيئة. ومنها ما يعود إلى كثرة تداول ألفاظ معينة أو هي عادة من العادات اللغوية.

المواضع:

- 1 ابن منظور. لسان العرب. يوسف حياط. دار لسان العرب. بيروت. لبنان. د. ت. مادة (م ي ل).
- 2 مجمع اللغة العربية بالقاهرة. معجم ألفاظ القرآن الكريم. الهيئة المصرية العامة للكتاب والنشر.
- 1970 مادة (م ي ل). 2 671
- 3 سيويه. الكتاب. تحقيق عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط 2. 117/4.
- 4 الميرزا. المقضب. تحقيق محمد عبد الحائق عطية. عالم الكتب. بيروت. لبنان. د. ت. 24/3.
- 5 الزجاجي. الحمل. تحقيق ابن أبي شيبه. الجزائر. 1957. ص 36.
- 6 ابن يعيش. شرح المقفّل. مكتبة الشبي. القاهرة 53-54.
- 7 ابن الجوزي. النشر في القراءات العشر. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 2/30.
- 8 السيوطي. الاتقان في علوم القرآن. دار الفكر. بيروت. لبنان. د. ت. 1/93.
- 9 القرطبي.
- 10 ابن خالويه. الحجة في القراءات السبع. تحقيق عبد العال سال مكرم. دار الشروق. ط 4 بيروت. القاهرة. 1981. ص 36.
- 11 شرح المقفّل. مرجع سابق. 2/54.
- 12 النشر. مرجع سابق. 2/32-31.
- 13 عده الزجاجي. اللهجات العربية في القراءات القرآنية. مكتبة المعارف. ط 1. الرياض. ص 163.
- 14 عبد القناح إسماعيل شبي. الإمالة في القراءات واللهجات العربية. دار هضبة مصر. ط 2. ص 39.
- 15 المرجع نفسه. ص 36.
- 16 برجنتر اسر. التطور النحوي للغة العربية. تصحيح وتعليق رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي. القاهرة. ودار الرفاعي. 1982. ص 59.
- 17 إبراهيم أنيس. في اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو المصرية. ط 3. ص 64.
- 18 المرجع نفسه. ص 64.

- 19 نسخة، ص 64
- 20 الكتاب، 4/ 432
- 21 ابن الخوري، تحرير التفسير في قراءات الأئمة العشرة، دار الوعظ، حلب، 1972، ص 46
- 22 الإمامة في القراءات والليجات العربية، ص 46
- 23 أحمد علم الدين الحدي، الليجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1978، ص 275
- 24 قطبي الطاهر، بحوث في اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990، ص 9
- 25 الكتاب، 4/ 118
- 26 شرح المفصل، 9/ 54
- 27 عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1980، ص 228
- 28 الليجات العربية في القراءات القرآنية، ص 168
- 29 السيد يعقوب بكر، تصوف في النحو العربي، دار النهضة العربية، 1971، ص 99
- 30 الليجات العربية في التراث، 1/ 276
- 31 الكتاب، 4/ 129
- 32 ابن حني، الخصائص، تحقيق محمد علي السجاني، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، د.ت، 2/ 145
- 33 شرح المفصل، 9/ 64
- 34 في الليجات العربية، ص 91
- 35 الخصائص، 1/ 141
- 36 شرح المفصل، 9/ 55
- 37 في الليجات العربية، ص 66/ 67
- 38 المرجع نفسه، ص 77
- 39 الليجات العربية في التراث، 1/ 285
- 40 المرجع نفسه، 1/ 288
- 41 نفسه، 1/ 288
- 42 نفسه، 1/ 288
- 43 الكتاب، 4/ 127
- 44 المقضب، 3/ 51
- 45 الإيقان، 1/ 94
- 46 في الليجات العربية، ص 69

العلم من مشكلة دين إلى مشكلة الحاد

د. خميس بن عاشور

جامعة باتنة - الجزائر

منذ أن دخل الفكر الإنساني بزعم أوجيست كوت في مرحلة الوضعية بدأت مشكلة تعارض العلم مع الدين فقد وحدنا شياطين الفكر العربي وفلسفته قد وضعوا للناس مسلمة هي: " أن العلم والدين ضدان لا يلتقيان. فإما أن نأخذ بتلايب الدين ونتمسك به فنسقى في تخلف دائم. وإما أن نتروك الدين لكي نرقى في سلم الخد والرقمي المادي والتفني لنصل إلى درجة من الرفاهية تمكنا من تلبية رغباتنا وشهواتنا إلى أبعد الحدود. ولكن النتيجة والنسرة التي وعد بها هؤلاء الشياطين تخلفت بل كانت وبالاً وحسرانا. ففي غياب من الدين نسب العلم والاستغلال المتوحش للتكنولوجيا في تلويث الطبيعة وحصار الإنسان في بعض المناطق من كوكب الأرض لا يجد الهواء النقي لكي يتنفسه، وفي غياب من الدين ظهر الظلم في أشنع صورته متمثلاً في استعمار شعب بغرض نهب ثرواته، وبعيدا عن توجيهات الدين صارت المرأة مفتولة العضلات كالرجل وفقد الإنسان بالتالي إنسانيته وهو أعلى مما يمتلكه. وليس غريباً إذا بعد هذه الكارثة أن يتوجه الإنسان بتساؤلات عن قيمة عن هذا الوجود الذي طعت عليه المادة والفكر المادي. وعن الغاية التي يمكن أن يصل إليها بعد هذا البعد عن قضايا الإنسان الأساسية، وعبارة إسلامية: البعد عن الفطرة التي فطر الناس عليها وبعد هذه الصدمة أدرك الإنسان المعاصر أن الدين هو الدواء الوحيد الذي لا مناص من استعماله لعلاج هذه الأمراض التي نقتك بالروح والجسد معا.

وقد تكون مشكلة العلم مع الدين حقيقية فيما يتعلق بعقائد الأديان الخرافية وأساطير الكتاب المقدس المزعوم. ومع تطورات العلم نفسه في مجال الاكتشافات ثم التطبيقات (التكنولوجيا) أصبح من المؤكد الآن فيما يتعلق بالدين الإسلامي على وجه الخصوص أن العلم صار في مشكلة مع الإلحاد وليس مع الإيمان وحصار الإلحاد فأقدا لأية قاعدة علمية يتوكأ عليها. يقول الفيزيائي والفلكي الإنجليزي آرثور ستانلي أريجتون: "إن الفيزياء الحديثة تقودنا بالضرورة إلى الله ولا تبعدها عنه ولم يكن أي مخترع للإلحاد عالماً طبيعياً بل كانوا جميعاً فلاسفة أنصاف معتدلين جداً".

ويقول الاخليزي أرنست روتر فورد (1871م-1936م) الحائز على جائزة نوبل سنة 1901م : "... وأيضاً العالم الفيزيائي الذي كشف بعضاً عن جوانب الوجود لا ينبغي أن يكون مرتاباً في الله، إنه لتفسير خاطئ في الأوساط المتخصصة : إن العالم الذي يعرف عن الوجود أكثر من غيره يتوجب عليه أن يكون بلا ريب. العكس هو الصحيح تماماً".²

ويقول الفيزيائي الأمريكي آرثور هـ كومتون (1892م-1962م) الحائز على جائزة نوبل سنة 1927م : "... بعيداً عن هذا جداً أن تكون في نزاع مع الدين فقد تحول العلم إلى حليف للدين . فمن خلال فهم أفضل للطبيعة نتعرف بشكل أفضل أيضاً إلى الله وإلى الدور الذي يجب أن نعبه في مسرحية الكون".³

لقد أصيب علماء الاتحاد السوفيتي سابقاً بحجة أمل كبيرة عندما أعلن عن صحة نظرية الذرة الابتدائية أو الانفجار العظيم (HOT BIG BANG) بالادلة الرصدية التي أفسدت نظرية الملاحدة في أزلية الكون وقدمه. لقد تساءل علماء الطبيعة في هذا العصر عن سر ذلك التسامح الموجود في الكون وفي محاولاتهم للإجابة عن هذه الانشغالات طرحوا أربعة تفاسير مختلفة:

الأول: مبدأ الصدفة ولكنهم حكموا على هذا المبدأ بأنه غير علمي ولا يقدم أسباباً لذلك بالإضافة إلى أنه غير قابل للتجريب.

الثاني: فرضية تعدد الأكوان. والمقصود بها إما أن الكون ينقسم في كل لحظة إلى أكوان متعددة تتحقق فيها كل حالة ممكنة بما فيها إمكانية الحياة وتطورها وإما أن كوننا مغلق وبالتالي فهو دوري أي يتسع ثم ينقلص ثم يتفجر من جديد وهكذا إلى أن تنقرب في إحدى الحالات (الدورات) شروط فيزيائية لظهور الحياة وتطورها، وهذه الفرضية مردودة لانهما غير قابلة للتجريب.

الثالث: قانون أو مبدأ جوهري سيكشف عنه مستقبلاً . وهذا في الحقيقة ليس تفسيراً ولكنه تأجيل للتفسير وهو أمنية فقط.

الرابع: تصميم من طرف خالق. وهو تفسير مقبول علمياً لأنه يتلاءم مع ما نشاهده من دقة المخلوقات. زد على ذلك فإنه يعطي مغزى للمكون والحياة.⁴

وفي العصر الحديث وأمام تطور العلوم ولا سيما علم الكون (الكوسمولوجيا) فقد أصبحت نظرية بداية الكون وأنه وجد بعد أن لم يكن هي النظرية السائدة اليوم عند جمهور

العلماء (الكوسمولوجيين) حيث تأكد ذلك بالأدلة المرصدية . والقصة بدأت مع فس بلجيكى هو جورج لوماتر⁵ الذي تصاً بوجود الإشعاع الكونى الذي هو من بقايا الانفجار العظيم ثم جاء مهاجر روسى إلى أمريكا هو جورج غاموف (1904م - 1968م)⁶ فطور نظرية لوماتر و أكد على وجود خلفية إشعاعية عن الانفجار العظيم وقد اكتشف هذا الإشعاع من غير قصد بعد عشرين سنة وذلك على يدي عالمين أمريكىين هما (آرثر بيزاس - روبرت ولسن) . وقد علم الفس لوماتر بهذا الاكتشاف وهو على فراش الموت فكان ذلك أحسن مكافأة له⁷ .

وهكذا أتت العلم الحديث أن هذا الكون المشاعه المتناسق في صنعته محبوق من لدن خالق حكيم عليم وأوحده بعد أن لم يكن . حيث صار الآن من المسلمات في الدوائر العلمية في العلم بأسره أن الكون لم يكن ثم كان وأن خالقا قديرا أوحده من العدم . ووجد الملاحدة أنفسهم في ورطة منهجة خطيرة ولم يعد كثيرا من فسفاتهم ذات حدود بعد أن رجع الانسان إلى شيء من الصواب إثر معامرة فككت بانسانته وفطوره . ولا يشككن عاقل اليود في تلك الصحوة الدينية العالمية فقد صار اليودي متنسكا بيوذيته واليهودي يهوديه والمسيحي مسيحيته مع ما في كل هذا التنسك من سيطرة الخرافة والاسطورة المنافية للعلم ومبهد . فهدا البابا يعقد في امراطوره حفلا من سلالات الأمتة . وهؤلاء اليهود يعتقدون حارصين أن كرومورومات حلاياهم أفضل من حلالا غيرهم من بني آدم . وهؤلاء النصارى يؤمنون بأن الله ثالث ثلاثة ومع كل هذه الخرافات الدينية الوثنية تحدهم يتعضون لأديابهم لا نسيء إلا لآلهما على هم رغبة ذاتية لا بقرون على ردها .

وأما المسلمون على خلاف الامة الأخرى حدود أنفسهم في راحة أكبر كلما تقدم العلم ونظورت مكشفاتة أكثر فأكثر لا نسيء إلا لأن الإسلام هو الدين الإلهي الوحيد الذي نفي محتوئا تحتفظ الله العليم حكمه له . فكان القرآن الذي هو كلام الله يشمخ دائما ببقائه منحديا الإنسان في طبعانه العسفي . قال تعالى : «سريته آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (فصلت : 53) .

فالإيمان في الإسلام هو العلم فكما أن قضايا العلم سيما التجريبي يقينية فكذلك الإيمان هو حقائق صادقة مطابقة لتواقع إذا ان قضاياها مأخوذة مباشرة من الوحي الثابت الذي أنزله الله العالم بما كان وما سيكون . أنزله الحكمه الخبير الخالق الواحد الأحد فحق بإيماننا بذلك

نعلم أنه لا إله إلا الله أي أننا نؤمن ونصدق بذلك من دون أدنى شك أو ريب وكثيراً ما يأتي العلم في القرآن مرادفاً للإيمان ، من مثل قوله تعالى: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾ (الشورى -18)، وقوله: ﴿والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ (المنافقون - 8)، وقوله: ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملائقوه وبشر المؤمنين﴾ (البقرة -223)، وقوله: ﴿وليعلم الذين آمنوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتحت له قلوبهم وإن الله هاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم﴾ (الحج - 54)، وقوله: ﴿وقال الذين آمنوا العلم والإيمان لقد لبستم في كتاب الله إلى يوم البعث في هذا يوم البعث ولكتمكم كتبكم لا تعلمون﴾ (الروم - 56)، وقوله: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة -11) ففي كل هذه الآيات وغيرها كثيراً يمكننا أن نفهم بسهولة ترادف معاني العلم والإيمان مع التمييز بين وضعية العموم والخصوص أي أن كل مؤمن عالم وليس كل عالم مؤمن فقد يضل الله الإنسان فيكون جاحداً مع استيقانه القلبي .

وأما مبحث العلم الإلهي فيبدو قضية ذات أهمية كبرى في العقيدة الإسلامية وكثير من العضلات الفلسفية غصت الطرف عن نصوص الوحي فوقع في مناهات واستغرقت في أبار لا قيعانها ولو أنها تجت وتجهها ذات مرة لألفت في جرابها خزاناً كبير من العت والتبذير الفكري مثلما وقعت فيه قدما القدرية بشقيها (الشتون والنفاة) وعندما يقع فيه اليوم الحداثيون الذين يتعاملون مع نصوص الوحي باعتبارها نصاً أدبياً خاضعاً لحينات الزمان والمكان وكأنهم لا يصدقون بأن ذلك وحي أنزله العليم الحكيم الذي خلق الإنسان ويعلم ما كان يصلحه قدماً وما سيصلحه مستقبلاً والله ولي التوفيق.

المواصلة:

¹ - العقيدة والعرفة ، زغريد هولكة ، ص 242 .

² - المرجع نفسه ، ص 243 .

³ - المرجع نفسه ، ص 243 .

⁴ - قصة الكون ، د. جمال مسوي و د. نضال قسوة ، دار المعرفة الجزائر .

⁵ - جيورج لومباتر (1894- 1966م) فيزيائي سكي ورياضي بلجيكي من رواد الكوسمولوجيا ، كان من الأوائل الذين أعطوا تفسيراً لكيفية بداية الكون من خلال نظريته التي سماها الدرة الابتدائية التي

أطلق عليها فكما - الانفجار العظيم * - انظر - petit le Robert. Dictionnaire universel des noms propres .Alain Rey.P 1198.Paris.1995.

⁶- قصة الكون . ص 192 .

⁷- الأمريكيان أرتو بريانس (1933م) - روبرت ولسن (1936م) عكسثفا الإشعاع الخوازي على عمق ثلاثة كيلومترات في السماء وهذا ما دعم النظرية الكوسمولوجية التي قال بها جورج لومبارت. انظر -

Memo Larousse. . P 904. Librairie larousse.Paris.1990

⁸- قصة الكون . ص 192 وما بعدها .

ما العلم؟

- دراسة في المفهوم -

د. لخضر شايب

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

1- نشأة البحث في نظرية المعرفة:

لا شك أن البحث في ماهية العلم، وإمكانه، وطرق تحصيل المعرفة، وجدوى هذه الطرق، والتقنيات التي تعتمد عليها... يدخل فيما سمي، في العصر الحديث، بنظرية المعرفة. ولما لا شك فيه، أيضا، أن إنتاج الإنسان للنظريات والتطبيقات الناتجة عن العلم قدم قدم وجود الإنسان، ورغم هذا، فإن البحث في العلم، أو بعبارة أدق (علم العلم) لم ينشأ، حسب ما هو متوافر لدى الإنسان الحديث من معطيات، إلا في العصر اليوناني الأخير؛ أي بدءا من القرن الخامس قبل الميلاد.

ولم يكن هذا البحث، عند أول ظهوره، إلا رد فعل من عدد من الفلاسفة على الحركة التشكيكية، أي التشكيك في إمكان العلم نفسه، التي قادها السوفسطائيون، أمثال جوجياس الصقلي، وبروتاجوراس من ألبديرا¹... وهكذا بدأ سقراط في البحث في تحصيل (الصحة) في نتائج العلم، وتلاها تلميذه أفلاطون، ثم أرسطو طاليس، الذي وضع أول منهج في التاريخ يبحث، ويضع، القواعد العامة للتفكير العلمي؛ وسماه [التحليلات]، وهو العلم الذي سماه شراحه الأورغانون، أي الأداة؛ وسماه العلماء المسلمون المنطق؛ وسمي في عصرنا، بعد استحداث المناطق الحديثة بعض التحويرات الأساسية في قواعده بتأثير التطبيقات الجديدة للعلم، المنطق الصوري، أو المنطق الأرسطي.

2- المفتصون المسلمون في نظرية المعرفة:

من المعلوم، قطعيا، أن المشتغلين بكل علم من العلوم التي تم الاهتمام بها إبان ازدهار الحضارة الإسلامية قد قاموا بتعريفه ووضع مناهج البحث فيه، هادفين إلى وضع ضوابط لصحة نتائجه، وفواتين لتعلمه وتعليمه، وهكذا تم تعريف علم اللغة، والتفسير، والحديث،

والفقه. وأصول الفقه. والتاريخ. والجغرافيا. والفلك. والطب. والكيمياء. والرياضيات. والهندسة... ووضع قواعد للعلم فيها.

وهذا كله يعتبر إسهاما في تشييد نظرية المعرفة عند المسلمين، ولكنه ليس بحثا في نظرية المعرفة بالذات، لأنه يقتصد إلى القصد. أي قصد البحث في ماهية العلم، كما يقتصد الشمولية. أي النظر إلى العلوم بمختلف فروعها باعتبارها تخضع لقوانين عامة تحكمها جميعا. وإن اخص كل علم ببعض الأدوات التي تستجيب لخصوصيته.

وتميز علماء العقائد. من جملة علماء المسلمين مختلفي التخصصات بالنظر إلى العلم باعتباره شيئا يتجاوز - أو يتعالى - على التخصصات. أو التطبيقات التي تراها في كل علم مُضاف - مثل: علم كذا، وعلم كذا... - فيحتوا في ماهية العلم. وقسموا أجناس المعلومات إلى أنواع. وخصصوا لكل قسم طرق لتحصيله. وحددوا أدوات ذلك. وقد نشأ من كل هذا نظرية المعرفة عند المسلمين.

وإذا أردنا أن نعطي صورة محملة عن هذا الجهد، فإننا ننبه إلى بحوثهم في إمكان المعرفة. وتعريفاتهم للعلم، وتقسيمهم المعلومات إلى نظري. أو كسبي. وإلى ضروري. أو اضطراري. وتقسيم كل قسم منها إلى الأجناس التي تقع تحتها، مثل تقسيم الضروري إلى: البديهيات. والحسيات، والمتواترات. والتجريبات. إضافة إلى بحثهم المستفيض، في أنواع مصادر معرفة الموجودات: أي الوحي. والعقل. والكشف. والحواس...

وقد تميزت كل مدرسة كلامية إسلامية، إضافة إلى الفلاسفة، بالتنويه بقيمة مصدر من مصادر المعرفة بشكل خاص؛ فقدّم علماء المعتزلة العقل العامل في مجالات النقل، وقدّم الفلاسفة العقل، دون أن يؤدي ذلك إلى إنكارهم شيئا من أمور الشرع، وقدّم الأشاعرة النقل المروّض بالعقل. وقدّم أهل الحديث النقل؛ كما قدّم الصوفية الكشف. وهي كلها، فيما نرى، طرق للعلم بأشياء الوجود، بشرط أعمال كل منها لما يناسبه من ألوان المعارف.

3- العلم والمعرفة في اللغة:

يسدو أن هناك اتجاهًا عامًا لدى اللغويين العرب، ولدى الناطقين باللغة في الوقت نفسه. قديما وحديثا؛ على النظر إلى لفظي العلم والمعرفة باعتبارهما نظائرا. ومن هذا ما أورده الزبيدي عند ما قال في تعريف العلم: "علمه. كسمّعه. علما. عرفه... وعلم به؛

العدد العاشر

كسمع به: شعر. صريح في أن العلم والمعرفة والشعور كلها بمعنى واحد². وقد ردّد الأمر نفسه عند تعريفه لكلمة المعرفة. فقال: "عرفه. يعرفه. معرفة وعرفانا وعرفه... علمه"³. ولا يعنى هذا أن اللفظين مترادفان. إذ "الأكثر من المحققين يفرقون بين الكل" كما قال الزبيدي⁴. ومن ذلك أن العلم هو أعلى الأوصاف "لأنه الذي أجازوا إطلاقه على الله تعالى. ولم يقولوا: عارف. ولا شاعر"⁵.

وبناء على هذا المنطلق ذهب اللغويون إلى البحث في الفروق بين الكلمتين. ومن هؤلاء الراغب الأصفهاني. إذ رأى أن المعرفة تتعلق بذات الشيء. أو بما غاب عن القلب بعد إدراكه. إضافة على أن أداة حصولها هي التفكير والتدبر لأثر الشيء. أما العلم فهو معرفة بأحوال الشيء⁶. فالمعرفة على هذا أخص من العلم. وهو أعم منها. إذ أن كل علم يفترض معرفة. ثم شيئا زائدا. بينما المعرفة لا يفترض وجود العلم بالأحوال. أما القيومي فإن الفرق بين الكلمتين. عنده. في اختصاص العلم بالقينيات. والمعرفة بما حصل بالحواس⁷.

والحقيقة أن ما ذكره علماء اللغة لا يجمع الفروق التي بين الكلمتين. ويعبر عنها تعبيرا وافيا ودقيقا؛ رغم صحة الكثير من إشاراتهم. ولذلك نرى وجوب تتبع استعمالات القرآن الكريم والشعر العربي بدقة. إضافة إلى استعمالاتنا. نحن الناطقين باللغة العربي؛ وهي وسائل كافية لتحديد عناصر الاشتراك والاختلاف بين اللفظين.

ومن ذلك أننا، إذا نظرنا في قوله تعالى: "وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق" (المائدة/83). وكذلك إلى قوله تعالى: "فإن علمتموهن مؤمنات" (المتنحة/10). وجدنا أن كلمة المعرفة تدل على (حركية) في النفس التي تتوجه إلى تحصيل (مجهول). ولهذا. فهي: الإدراك الناتج عن استخدام أداة من أدواته: أو هي: إدراك ذات شيء سبق العلم به بإحدى طرق تحصيل المعرفة. مثل الحواس، أو الوحي... بينما نجد أن كلمة العلم تدل على صفة (ثابتة) للذات التي حصلت هذا المجهول، أو هو النتيجة النفسية التي تكون عليها هذه الذات بعد المعرفة. أي أنه المرحلة الأخيرة في

سيرورتها.

وهذا هو السر - في رأينا - لعدم وصف الله تعالى نفسه بالعارف. لأن هذا المصطلح يفترض استعمال (أداة). و(قصدا) للتحصيل ينفي الكمال عنه تعالى. وهو أيضا

السبب في جواز وصف الإنسان بالعارف والعالم معاً. رغم رفض بعض العلماء إطلاق صفة (العلم) على الإنسان⁸. لأنهما كلمتان تدلان على الحالين التي يكون عليهما الإنسان عادة عند نظره في الأشياء. أو بعد تحقّقه منها.

ويستوي هنا أن يكون هذا التحقق بجهد معرفي يفترض (قدرة) للإنسان أو كان ذلك بمجة لدنية⁹. وإذا شئنا الاختصار قلنا: إن المعرفة، في اللغة، تدل على عملية تسليط الإنسان قدراته الإدراكية على موضوع النظر، وهي لهذا ترتبط بما أشار إليه علماء اللغة من سق الجهل، أو استخدام الحواس. بينما العلم هو: النتيجة النفسية الحاصلة عن المعرفة، أو هو المرحلة الأخيرة من مراحلها.

4- تعريف العلم عند المتكلمين:

لإعطاء صورة واضحة عن نظرة علماء العقيدة الإسلامية لمصطلحي (العلم) و(المعرفة) يحسن بنا أن نتوقف عند فهمهم لهاتين الكلمتين في اللغة. وبالفعل، فإننا نرى عند تتبع آرائهم أنها تعبر عما سبقت الإشارة إليه من أن معظم علمانا، إضافة إلى الناطقين باللغة العربية، لا يميزون بين الكلمتين، بل يعتبرونهما مترادفتين.

إن أعلام المذهب الأشعري، مثل الباقلاني، والجويني، والغزالي، والإيجي، والتفتازاني... ذهبوا إلى التصريح بعدم التمييز بين الكلمتين، حيث ثبت " أن كل علم تعلق بمعلوم فهو معرفة له، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به"¹⁰. وهذا يعني أن اللفظين مترادفان بحيث لا يزيد أحدهما على الآخر بشيء. وقد ذهب التفتازاني إلى مثل ذلك في شرحه، ورفض تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات؛ أو أي فروق أخرى¹¹.

وقد خرج جمهور الأشاعرة من المشكلة التي يثيرها عدم صحة وصف الله تعالى بالعارف خروجاً سهلاً، وذلك برجعهم إلى أصول الدين، التي تعلقوا منها بالحقيقة التالية، وهي: أن أسماء الله توقيفية، وكل اسم لم يرد في الشرع؛ لا يصح إطلاقه عليه عز وجل. ولهذا لم يجوز عندهم هذا الوصف، لا لكونه لا يصح في اللغة أو الاصطلاح¹².

ومن الملاحظ أن القاضي عبد الجبار، أحد أكبر علماء المعتزلة عبر التاريخ، يذهب إلى ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة؛ حيث قال: " إن المعرفة والدراية والعلم نظائر"¹³.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما ذهب إليه هؤلاء الأفاضل غير صحيح، حيث أوضحنا أن الله عز وجل وصف نفسه بالعلم فقط، لأن هذه الكلمة تدل على وجود لهائي قائم

بالذات العاملة. وهذا ما يليق بعننه تعالى. حيث يدل على عدم حدوث العلم فيه بعد سبق جهل، أو بحس. أو نظراً. وهي الأوصاف غير المفارقة لكلمة المعرفة.

هذا عن موقفهم من معنى الكلمتين في اللغة. أم عن مفهوم العلم عندهم. فإننا لا نجدهم يجمعون على تحديد له. إن الأشاعرة. مثلاً. وقفوا من هذه الكلمة. والحال التي تعبر عنها موقفين:

أ - الموقف الأول: ويمثله الإمام الغزالي الذي يرى صعوبة. أو تعذر تعريف العلم.

لأن الحد عنده هو "ما يحصل في النفس صورة موازية للمحدود. مطابقة لجميع فصوله الذاتية"¹⁴. ولما لم يكن العلم جنساً. ولا فصلاً - لأنه معنى مفرد - فإنه لا يُحد. مثله في ذلك مثل جميع المعاني المفردة. ولذلك يرى أنه إذا سُئلنا عن حد العلم. فقلنا: هو المعرفة " لم يكن حداً. بل... تكررًا للأشياء المترادفة"¹⁵. ولكن رغم هذا. فإن الغزالي يُجوزُ مثل هذا الاجراء لمن كان يقصد بالحد: اللفظ المانع. أما إذا كان يقصد به القول المشروح ماهية العلم. ونصور حقيقته. فقد ظلم. لأن هذا حد لفظي. وهو أضعف الحدود.

مثل هذا - أو أسوأ على الحقيقة - أن يقال: إن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. أو غيره من التعريفات التي سترى بعضها بعد قليل. حيث أن تعريف العلم بالمعرفة أقرب: لأن المستمع قد يكون جاهلاً بلفظ العلم. فهو سميّه (المعرفة) فرمما عرفه. ولكن إذا عرفت العلم بالعلم. فإن هذا مُشكّل. لأنه من باب تعريف المشتق بالمشتق منه. ومن جهل المشتق أولى بجهل المشتق منه¹⁶.

قد وافقه في ذلك الإمام الرازي. حيث يرى استحالة تعريف العلم. لأنه بدهي؛ والبدهيات لا تعرف. بل هي حال يجد عليها العالم نفسه حيال موضوع من موضوعات المعرفة¹⁷.

ب - الموقف الثاني: وقد ذهب إليه أكثر الأشاعرة الذين رأوا إمكانية تعريف

العلم. فهو عند الباقلاني " معرفة المعلوم على ما هو به "¹⁸. ووافقه الجويني على ما ذهب إليه. وفضل تعريفه على حد المقول عن الإمام أبي الحسن، وهو " العلم ما أوجب كونه محله عالماً "¹⁹. أو تعريفه بأنه " العلم ما يصح من اتصف به إحكام الفعل وإتقانه "²⁰. وهو يقصر ذلك بأن تعريف الأشعري السابق بمحمل بحيث يصلح أن يكون تعريفاً لكل شيء.

يسأل عنه. أما التعريف الثاني. فقد نه على أن خطأه يتمثل في قبوله للاعتراض التالي : إن العلم بالقدم تعالى. والعمم بالمستحيلات لا يصح لها أحكام الفعل. رغم أنها تدخل في باب العلم²¹

5- تحقيق لمفهوم العلم وماهيته:

الحقيقة أننا عندما ننظر في التعريف الذي شاع عند علماء الأشاعرة نقف حيارى. ولا نجد بدا من موافقة الإمام الغزالي في حكمه بأن من سمي هذا تعريفا فقد ظلم الناس. إذ ما معنى أن العلم " هو معرفة المعلوم على ما هو به " ؟. ولستنا نقصد هنا ما قصده الغزالي من أن المشتق منه لا يصح تعريفا للمشتق. وإن كان هذا صحيحا. لأن فيه دور. وهو منهيح مرفوض عند المتكلمين على اختلاف مدارسهم. ولكننا نقصد شيئا آخر. وهو: أن هذا التعريف لا يميز بين العالم والجاهل. وما يصح أن يُعدّ علما وما لا يصح .

وسان هذا أن حكم (الجاهل) على شيء هو (معرفة له). وقد يعترض معترض هنا. فيقول: إن معرفة الجاهل ليست معرفة بالمعلوم على ما هو به ؟ وهو اعتراض مقبول. ولكننا نقصد أن حكم الجاهل على الموضوعات - بالنسبة لنفسه ولم يتاصره - علم للموضوع عمليا. أي أن المشكلة التي أثارها تتعلق بكيفية التأكد من أن المعرفة الحاصلة هي عينها حقيقتها. لا بمعرفة العالم أن الجاهل جاهل ؟

للإجابة على ما أثاره نرى موافقة الامامين: الغزالي والرازي فيما ذهبا إليه من استحالة تعريف العلم. وذلك لأنه معنى من المعاني التي يجدها الإنسان في نفسه. ونقترح لذلك الانصراف عن جهد البحث في حده والتوجه إلى تحديد الصفات التي يكون الشيء بها - مهما كان - معلوما. وهذا ما قام به مثلا علماء الحديث في الشروط التي وضعوها للصحة. وما قام به علمائنا - عمليا - في شتى العلوم. وهو ما يسمى اليوم (بنظرية المعرفة) إذ أنها الفيصل في تمييز (معلوم) من (مجهول) فيكون المعلوم : هو ما توصل العقل البشري - أو غيره من وسائل العلم - إلى معرفته بتناهج علمية تنصف بالدقة والموضوعية الكاملة. ويكون المجهول: ما لم يقم الدليل على صحته.

يسدو أن ما توصلنا إليه هنا هو - إضافة إلى شيوع العمل به في كل العلوم التي شهدها العالم الإسلامي إبان عصور ازدهار حضارته - هو ما قرره شيخ المعتزلة في زمانه القاضي عبد الجبار بن أحمد - وإن لم يكن بالطريقة نفسها - حيث يعرف العلم فيقول :

بأنه " ما يقتضي سكون النفس . وتمج الصدر . وطمانينة القلب " 22 . وإلى هذا الحد في التعريف من الممكن للدقة أن يعرض فيرى أن الجاهل والمقلد يقتضي جهته أو تقيدته سكون النفس أيضا . وبمساءل - كما نساء لنا عند اعتراضنا على تعريف الأشاعرة - عن الفارق بين العالم والجاهل بناء على هذا القول ؟ وهو اعتراض مقبول . ولكننا لم نقصد من نفسنا لكلام القاضي السابق إلا بيان ما يبيد من أن العلم حالة نفسية مريحة . سواء كان مطابقا للحقيقة الخارجية أو مخالفا لها . وهذا ما توصل إليه الرازي . بعد عبد الجبار بن أحمد . أما الجديد الذي نرى أن القاضي قد أشار فيه إلى ما يشبه أن يكون نظريا لنظرية المعرفة بالمفهوم الحديث . فيوجد في المثال الذي شرح به غرضه من قوله أن العلم " يقتضي سكون النفس " . وهو : أن من يرى بعينه زيدا في الدار يختلف - لا محالة - عن أحمره بخبر بان زيدا في الدار 23 .

وإذا أردنا . أخيرا أن نضيف شيئا ضروريا في تحديدنا لمفهوم العلم . فإننا سنفهم بذلك بواسطة التقويم اللازم لتقدم الإمام الخويني لتعريف العلم بأنه " ما يصح من انصف به أحكام الفعل . واتقانه " . ثم ردد أنه بحجة كون العلم بالتقديم تعالى . والعلم بالمستحالات لا يصح أحكام الفعل بما . رغم أنما تدخل في باب العلم .

وإحقيقنا أن هذا التعريف يصلح . تماما . لتحديد صفة لازمة عن كل موصوف بالعلم . وإن الاعتراض الذي احتج به الإمام الخويني غير صحيح مطلقا . ودليل ذلك أن العلم بالتقديم تعالى يصح أحكام الفعل به . وهو عبادته تعالى على ما تقتضيه هذا العلم . وأعلى البشر في تحقيق هذا النوع من الأحكام هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . وكذلك الأمر بالنسبة للعلم بالمستحالات . فإن العلم بما هو شرط لتعلم بالممكنات والواجبات .

الهوامش:

1 - انظر صواء على الفلسفة البيوانية - د. أحمد جودة الحمل - ص 232 .

2 - تاج العروس 8 405

3 - السابق 6 192

4 - السابق 8 405

5 - السابق

6 - لقد كل هذا مما أورده صاحب التاج عند تعريفه لمكنتين عن الراعي الأصفهاني .

- 7 - الفصاح مشرف في غريب الفصح الكبر - ص 427
- 8 - انظر التعريفات - الخوازي - ص 197
- 9 - حوزة اللغة العربية الكبر ابن منظور وصف الانسان بالعلم. ولكنه حصر حصول هذه الصفة للانسان الذي علمه الله تعالى. اي انه حصرها في العلم الذي وذلكت واضح في عبارته. كما هو واضح في المثال الذي عطفه. وهو قول يوسف عميد السلام "سعي على خزان الارض اي حثيظ غنمه" انظر لسان العرب 6 870
- 10 - التمهيد - القفلاي - ص 34
- 11 - شرح العذائد السنية - الشافعي - ص 41
- 12 - الموقف - الاخي - ج 1 - ص 30
- 13 - شرح الاصول الخمسة - عبد اجمار بن احمد - ج 1 - ص 6
- 14 - معيار العلم في النقل - العواني - ص 239
- 15 - السابق - ص 239
- 16 - السابق - ص 239
- 17 - محصل فكار شافعيين والشافعيين - فخر الدين الرازي - ص 100
- 18 - التمهيد - القفلاي - ص 34
- 19 - الارشاد - الخويي - ص 12
- 20 - السابق ص 12
- 21 - السابق - ص 13
- 22 - شرح الاصول الخمسة - عبد اجمار بن احمد - ص 6
- 23 - السابق - ص 6 . 7

التواصل بين العلم والدين من خلال الفقه الإسلامي

أ.د/ علي عزوز

كلية علوم الإسلامية - جامعة الجزائر

إن الحمد لله حمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وبعد،

فإن مما يدعو إلى الاهتمام في هذا العصر الذي تظهر فيه الاكتشافات والاختراعات باستمرار موقف المسلم منها من خلال مفهوم الدين والعلم. والعلاقة التي توجد بينهما. وهذا الأمر تترتب عليه أسئلة تعرف حلونها وتتحصر أجوبتها في نقاط أساسية: هي هل مفهومهما متقارب ومتوافق أم هما متعارضان؟ وإذا كانا متوافقين هل هما منفصلان أم متداخلان أم متكاملان؟ وهل هذا الجواب المفترض متحقق في المنهج والموضوع أو في أحدهما؟ وهذا يتجلى عند النظر إلى الإنسان وإلى الكون، ثم عرض نموذج تطبيقي للتحقق من تواصل العلم والدين من خلال الفقه الإسلامي أو انفصالهما؟ وللإجابة على ذلك جاء هذا البحث موسوماً بـ "علاقة العلم بالدين" أتناول فيه ثلاثة عناصر أساسية: إشكالية تصور التعارض بين الدين والعلم في المنهج والموضوع.

- نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى الكون.

- علاقة العلم بالفقه الإسلامي بين الانفصال والتواصل.

- إشكالية تصور التعارض بين الدين والعلم في المنهج والموضوع

إن تعارض الدين والعلم غير وارد لأن القرآن الكريم بقي مضموناً من عادية التحريف، ولم يختلط بحرافات وعقائد مخالفة للعلم والعقل، وإذا كانت ثمة تعاليم تبدو متعارضة مع العلم فإن هذا الأمر إما هو بدوي. وهناك من يتصور أن هذا الحل رفع اليد عن المعاني الحقيقية والظاهرية للنص. يخدم كلا من العلم والدين ويحمي ساحة الدين من الوقوع في موارد التعارض مع العلم ولكن بالنأمل يبدو أن هذا الطرح لا يعد حلاً لموارد التعارض. وإنما يعد تكريساً لسيادة العلوم الإنسانية والتجريبية على الدين في موارد التعارض، والحكم بلزوم تقديم هذه العلوم على الدين دائماً وأبداً ما يؤدي بالتالي إلى

تضييق دائرة الدين ومصادرة كل قيمة معرفية للدين. وهذا اللون عن التعاطي يؤدي إلى تفرغ التعاليم القرآنية والروايات من مضامينها وبذا لا يبقى للدين أي دور عملي في المجتمع. كما أن الاعتقاد بأن القرآن يحتمل خطأ لا يتفق مع موقف الإسلام إزاء القرآن. كما يخالف أصول هذا الدين ومركباته. إذ القرآن ليس تفسيرا للوحي النازل على قلب الرسول ﷺ من دون زيادة أو نقصان أو تفسير يضاف إلى نص القرآن. ويشكل العقل والنقل مصدرين أساسيين في الإسلام بحيث إن السبل من أحدهما يعد مصادرة لأهم مصادر التعرف وطرقه على الإسلام.

ودعوى حصر الدين في الجانب الفردي وإلغاء المدلول الجماعي في العصر الحاضر يترتب على الكثير من التصورات فيما يرتبط بإشكالية تصور التعارض بين العلم والدين أن الإيمان أمر فردي وقلبي. ومن ثم فلا علاقة له بالمجتمع والقضايا الاجتماعية. ولا شك في أن مثل هذه النظرة إلى الدين تتضمن مصادرة الكثير من التعاليم القرآنية ونسفيها وهذا ما لا يرتضيه الإسلام أبداً. والآيات القرآنية والروايات الواردة عن النبي ﷺ التي تعني بالأبعاد الاجتماعية في حياة البشرية. ومقارنة هذا الحجم الكبير من النصوص في خصوص الحال الفردي للحياة تبين مما لا مزيد عليه بطلان هذه النظرة وتحافها. فقد بذلت جهود جبارة - منذ قرون - لحصر الإسلام في دائرة الاعتقاد الوجداني والشعائر التعبدية. وكفنه عن التدخل في نظام الحياة الواقعية. ومنعه من المهمة الكاملة على كل نشاط واقعي للحياة البشرية - كما هي طبيعته. وحقيقته ووظيفته. وقد نجحت في فصل الدين عن الدولة في هذا العصر في الدول العربية والإسلامية¹. إن دعوى التعارض بين العلم والدين تختلف باختلاف العلوم فالعلوم الإنسانية لا ترقى إلى مستوى العلوم التجريبية من حيث دقتها ومدى وثاقبتها لأن احتمال حدوث خطأ فيها ومعطياتها أكثر منه في العلوم التجريبية من جهة. ومن جهة أخرى فإن وجهات النظر الإسلامية في هذا المجال لم تتقح بعد. كما أنها قابلة للتطوير والتعميق. إذ عن الواضح أن القابلية للتطوير والتصحيح هي من أوليات التعامل ومستلزماته على أن موقف الإسلام في خصوص أصول الدين وضرورياته واضح وثابت إلى حد كبير. أما في مجال العلوم الإنسانية الأخرى فإن إمكانية التطوير وإعادة النظر متاحة ومتوفرة. كما أن الإمام موارد التعارض بين الإسلام والعلوم الإنسانية ليس بالأمر الخين إذ من الواضح أن التعارض بين العلم والدين، إنما يتم في المورد الذي يصدر كل من العلم

والدين حكماً بضاد به الآخر. أو الذي يكون فيه أحدهما حاكماً على الآخر وميسراً لموضوعه. ولا في الموارد التي تعدد فيها الأحكام تبعاً لتعدد جهة الحكم في الإسلام والعلم ففي بعض الموارد التي يترأى فيها أن هناك تعارضاً بين الإسلام والعلم نجد بعد التحقيق أنه ليس هناك تعارض جاد أو حقيقي بين الاثنين.

إن الدين هو الانقياد لله وفق قوانينه الكونية بالأسلوب الذي بشره هو سواء على مستوى العادات أو المعاملات والخلالات الأخرى. بينما نجد معرفة عند غير المسلمين تجرد شعور بالاعتماد على المطلق. أما العلم فهو سلسلة من تصورات ذهنية ومشروعات تصورية مترابطة متواصلة هي نتاج حدثين الملاحظة والتجريب. فهو في تصورهم منفصلان متكاملان بهذا المعنى بالنظر إلى عمر الإسلام. أما الدين الإسلامي فإن مبادئه وأحكامه وتفصيله تؤدي بنا عند محاولة فهمنا لمعنيهما إلى أن هناك تكاملاً بينهما لأن كلا منهما محاولة للانحياز بالكلية أو المطلق. والانسجام مع القوانين الكونية وكشف حجب الحقائق كما هي وفق طريقين متكاملين: طريق شرعه الله تعالى. وطريق يجتهد فيه العقل. فإن المسيرة التاريخية لمبادئ الدين والعلم المتبعة من أصولهما ومبادئهما لا تفيد تناقضاً بل تفيد التكامل. فإن حضارة عصر النهضة التي انبثقت عنها الحضارة الحديثة قد أنتجت التحاماً بين الدين والعلم. فإن أهمية العلم في الإسلام معلومة فهو مطلوب ومرغوب فيه ففي الحديث " الدنيا ملعونة وملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعائلاً ومتعلماً". بل هو فريضة عموماً. كما يشترط فيه ابتغاء وجه الله تعالى ففي الحديث " ورجل تعلم العلم وعلمه فإني به فخره فخرها قال فما عملت فيها؟ قال تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن قال كذبت ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم وقرأت القرآن ليقال هو قارئ فقد قيل فيسحب على وجهه حتى ألقي في النار"^٤. كما أمر الإسلام بالسفر من أجل طلب العلم قال تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليخبروها في الدين ولينبذوا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^٥. كما أن العلم هو موهبة قال أحد الفقهاء " إنما أعلم مواهب يؤتيه الله من أحب من خلقه وليس يناله أحد بالحسب ولو كان بالحسب كان أولى الناس به أهل بيت رسول الله ﷺ". وقال آخر " إذا عقدت القوس على ترك الآثام حالت في الملكوت وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالمٌ علماً فقام أحمد بن حنبل ثلاثاً وقعد ثلاثاً وقال ما سمعت في الإسلام بحكاية أعجب من هذه إلى".^٦

كما أن العلم يورث فقد جاء في الحديث " إن العلماء ورثة الأنبياء " وقال عليه السلام " إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له " . كما أوجب العمل به، وأمر بالنسب فيه التسرع في إصدار الأحكام، وعدم السؤال عن العوالم وعما لا ينتفع به وما لم يكن، وعدم البحث عن الأغلوطات، وكراهة الكلام في اليوسوس والخطرات، أو مخاطبة العوام بما لا يفهمون، والامتناع فيه عن الكذب وكراهية التشكيك فيه وتكليف الفصاحذ، ولضرورة اعتباره، كان انعدام العلماء من دلالات قرب القيامة⁽¹¹⁾ . لقد حشد القرآن ما يقرب من خمسين آية في تحريك العقل البشري وانتشاله من وهدة التقليد والتبليد، كما حشد عشرات الآيات في إيقاظ الحواس، وعثبات أخرى في إيقاظ التفكير والتفقه فضلا عن آيات طلب البرهان وإثباته وإجداً والتي هي أحسن، بل أطلق كريمة العلم على الدين بقول تعالى: " ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم لانت إذن من الظالمين " ⁽¹²⁾ . أي الدين، كما أنه في الحضارة الإسلامية لم يكن ما يسمى بالفروع بين العلم والدين حيث جاءت الأدلة تشيد بالعلماء في آيات قرآنية تتحدث عن علوم طبيعية كونية وعموم تتعلق بالإنسان والنبات من حيث كمال الخلق ودقة الصنع وإطراد النظام منها قوله تعالى: " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور " ⁽¹³⁾ . كما اعتبر الإسلام معنى العبادة شاملاً لأركانه وغيرها، فبدخل فيه كل عمل صالح يتقوى به وجه الله تعالى، والعلوم الطبيعية والكونية والإنسانية تحقق مصلحة للعلم إما مباشرة أو بواسطة فيكون الاشتغال بها من العلوم الضرورية الواجبة التي ينطويها الإسلام، فالبيروني مثلاً يكتب عن إيضاح الأدلة على كيفية سمت القبلة، وعبد اللطيف البغدادي يكتب في الطب من الكتاب والسنة وابن النفيس يكتب في الفقه، وابن رشد الحفيد الذي برع في الطب والفقه وهذا يدل على أن العلم في الإسلام وعند المسلمين لم يكن محصوراً في علوم الشريعة، وإن كان لها الأولوية ولكن العلم عندهم كان شاملاً لعلوم الشريعة والعلوم الأخرى التي انتقلت إلى اللغة العربية بالترجمة وقام المسلمون فيها بمجهود كبير شهد لهم به مزارحو العلم الذين أتتوا أن تقدم العلم عند المسلمين كان أشبه بالظفرة، وكان اجتهادهم لا يصددهم عنه شيء، ولا يحول بينهم وبينه حاجل، فكان هذا شبيهاً بمجال الفقه والاجتهاد فيه، فقد نحى الأئمة تلاميذهم عن تقليدهم،

ولكن اختلاف طريقة الاجتهاد في العمود الشرعية بإنشاء مدارس فقهية عن طريقته في العلوم الأخرى حيث كانت تتم بطريقة فردية لم يتحقق التواصل فيها. فكان يذهب عمل الاجتهاد بموته أو انقطاعه عن مباشرة بحوله. وقد عانت العمود انتشار فكرة غلق باب الاجتهاد ورسوخ التقيد والحمود. ولكن استفاقة علماء المسلمين في الحال الشرعي لم تمس العلوم الأخرى. وقد اعتبر الطبعون والمكتوبون والرياضيون أنفسهم في عبادة لا تقل عن عبادة إخوانهم علماء الدين. فقد وضعوا عنها تجريبيا حسيا وعقليا مختلفا عن المنهج اليوناني. كما وضعوا نظريات علمية مستقلة للمعرفة "استمولوحيا" وقد ظلت آثارهم هي الآثار العلمية المعتمدة في عصورهم منهم ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى. وجابر بن حيان مكتشف الكاوية وحامض الكبريتيك بعد تقطيره، والرازي مكتشف زيت الرجحان. وعدة أمراض. وابن الهيثم مكتشف علم البصريات والفرغاني واضع علم المثلثات. والادريسي عشت كروية الأرض فضلا عن ابن حزم الذي عقد فضلا كاملا عن إثبات كروية الأرض نغلا وعتلا وغيرهم¹⁴. فكان جميعهم يتعدون بعلمهم وبفهمهم من إني الله دون أن يشعروا بأي انفصال فضلا عن نزاع بين الدين والعلم. بل كثيرا ما كان بعضهم فقهاء في علوم الدين ورجال علم في الوقت نفسه كما أنهم لم ينطلقوا من فكرة التوافق والتكامل. ولا يمكن اعتبار ما قام به بعض المفسرين محلا وسببا لاختلاف العلم والدين كما أشار إليه الشاطبي بقوله: "إن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد. فأصافوا إليه كل علم يذكر للمتعلمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات. والتعالم -أي الرياضيات والهندسة وغيرها- والمنطق. وعلم الحروف وجمع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأسائها... وإلى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه. ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى سوى ما تقدم وما ثبت فيها من أحكام التكليف. وأحكام الأحرة وما يلي ذلك".¹⁵ وفي

الأثر عن مسروق قال جاء إلى عبد الله رجل فقال تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه يفسر هذه الآية: ﴿يَوْمَ نَأْتِي السَّمَاءَ بِدُحَانٍ مَبِينٍ﴾ قال: يأتي الناس يوم القيامة دحان فيأخذون بأنفاسهم حتى يأخذهم منه كهية الزكاد فقال عبد الله من علم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله أعلم. من فقه الرجل أن يقول لما لا أعلم له به الله أعلم إنما كان هذا أن

قربنا لما استعصت علي النبي ﷺ دعا عليهم بسين كسني يوسف فأصامهم فحط وحيد حتى جعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى سبه وسبها كهيئة الدخان من الجهد وحتى أكلوا العظام. فأتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله استغفر الله لضرب فإهم قد هنكوا فقال لضرب أنك جرى فدعا الله لهم فانزل الله عز وجل: ﴿إنا كنا نعلم أنكم غاندون﴾ قال فمطروا فلما أصابهم الرقابة قال عادوا إلى ما كانوا عليه قال فانزل الله عز وجل: ﴿فارتبب يوم ماتت السماء يدخان من بغضى الناس هذا عذاب ألم يوم ينطق النطق الكبري أنا مستغنون﴾ قال يعني يوم بدر¹⁶.

أما بالنسبة لمنهج البحث فإنه لا يمكن تصور اختلاف فيه. فهما متفقان في ضرورة التوافق في الباحث أحيده والعدل والبراهة والموضوعية. وكذلك في تنظيم الأفكار والتمهيد لها بعض الفروض ثم اختيار هذه الفروض. واستخلاص الظواهر العامة منها في ظل شمولية ودقة واستقراء كامل.

وبالنسبة للموضوع فإن اختلاف الخالين ينبغي أن يكون نقطة التقاء. فلا تعارض بينهما بل هما متكاملان. فموضوع البحث الديني "الميتافيزيقا" وموضوع البحث العلمي هو "الفيزيقا" وهذا لا يتأتى مع موضوع البحث الإسلامي لأنه يبحث فيه الإنسان والكون الذي هو موضوع نظر العلم. بل عاد عندهما البحث العلمي حيث رأوا أن الفلسفة التجريبية إنما نشأت في جو نظام فسمي بصل عما وراء الطبيعة وأنه لولا هذا النظام لما وراء الطبيعة لما كان تجريب. ولا كان علم وهو دليل تقارب وحدة الموضوع بين الدين والعلم. فإنه يدرك وجود الله تعالى وإدراكه القوانين واستنطاق الكلمات ولكن ما لا يمكن أن يتداركه المتواصل والحريات التي يأتيها الدين. فالعلم عاجز عن كنهه الله تعالى لأنه ليس كمنشئ شيء. ولأنه لا يدرك بالحواس. ولذلك يكشف العلم بالوسائل الحسية والتجريبية. بل ارتكز على أساليب غيبية وافتراضية واستنباطية منلما الحال في منهج البحث العلمي.

أما أصل توهم مشكلة بين العلم والدين. فإنه ينبغي إزالته بدراسة النصوص المسبوبة إلى الله تعالى دراسة تاريخية نقدية وعلمية لكي تثبت ما صدر عن الله. ونفي ما أضف من البشر. فبالنسبة للمسلم فإن القرآن الكريم متواتر. والسنة النبوية تصفى من ناحية السنة ثم من حيث المعنى متوافقا مع القرآن. لتضمنه إشارات علمية كثيرة.

إن اعتناق مئات الملايين من الناس الدين الإسلامي تولد عنه صواعق مع العقائد الأخرى ليثبت منها في نتيجة المعركة ما هو أصلح للإنسان وما هو أعرف له في تقدمه وإسعاده ماديا ومعنويا. ولذلك كان لما يسعى كل إنسان أن يعرفه هو موقف الإسلام في مختلف القضايا الحيوية ومن أهمها موقفه من التفكير العلمي الموضوعي. من الكون أو الطبيعة ومعرفة قوانينها وسننها ومن استنمارها والسيطرة عليها. ليحدد نضجة ذلك أيضا موقفه من الإسلام نفسه.

نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى الكون:

كانت نظرة الإسلام إلى الكون في خطابه للإنسان من الإنسان نفسه ومما يحيط به من الكون وأجزائه وحوادثه ومشاهدته. وإلحاح القرآن على ذكر مشاهد الكون وحوادثه وتكرار لفت النظر إليها يتردد في القرآن ترديدا كثيرا ذكر السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والأهجار والخيال والماء والمنظر والرياح والسحب والبرق والنبات والشجر والفواكه والشرب. فكان وصف القرآن الكريم للكون بعيدا عن الخرافات والأساطير. وجعل الارتباط بين الحوادث ارتباطا موضوعيا بين المقدمات والنتائج بين الأسباب والمسببات كقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فصبح الأرض الخضرة...﴾¹⁶ وقال تعالى: ﴿سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق...﴾¹⁷ وقال: ﴿إن في السماوات والأرض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واحتراف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح لآيات لقوم يعقلون...﴾¹⁸. كما تولى محاربة الخرافات والتعليلات السحرية والأسطورية والتنبؤات التي هي من هذا النوع والاستعانة وتعاطفها بدلا من الأسباب الكونية التي أرشد إليها مثل حديث كسوف الشمس في حياته: ﴿وكان في ذلك اليوم نفسه يوم وفاة ولده إبراهيم فظن الناس أن كسوف الشمس كان بسبب وفاة ولده فبلغه ذلك فقال: إن الشمس والقمر لا يكسفان لئمت أحد ولا حياته ولكنهما من آيات الله يخوف الله بما عباده فإذا رأيتم كسوفاً فادكروا الله حتى ينجليا...﴾¹⁹. كما قسم الله تعالى خلقه إلى ما يمكن مشاهدته وإلى ما لا يمكن ذلك قال تعالى: ﴿فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون...﴾²⁰ كالأحوال. كما أن خلقه كان بقدر وميزان قال تعالى: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً...﴾²¹. وقال: ﴿وأنتنا فيها من كل شيء موزون...﴾²².

كما آيد الرسول ﷺ التجربة العلمية المستندة إلى الأسباب العادية كما في مسألة تأثير الخجل أنضم أعلم بأمر ديناكم²¹⁴. وفي رواية إن كان شيئا من أمر ديناكم فشانكم به وإن كان من أمور دنسكم فإني²¹⁵. كما جعل الإسلام الكون موضوع تفكير الإنسان وتأمله هو كذلك موضوع انتفاع وتمتع كما يعرضه القرآن الكريم فحسبنا ذكر الكون أو بعض أجزائه من النبات والزرع والاعتاد والدواب والماء والحجر... أسرار القرآن التي ما ينتفع به الإنسان منه. وعلى سبيل المثال نذكر قوله تعالى: وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواجر فيه ولينبتوا من فضله ولعلكم تشكرون²¹⁶.

فكان تغير الإسلام الصلة بين الكون والإنسان من كون مقدس معبود بعلم علي الإنسان إلى طبيعة مسخرة ومذللة وحاصعة للإنسان إحاكم عليها والمستمر لها تغير في مجرى الحضارة كلها وخروج من تعطل الإنسان واغطاطه إلى تنشيطه ورفع مستواه. من أجل هذا كان الإسلام متشدداً في كل مظهر من مظاهر الوثنية لئلا تطل برأسها من جديد في أي شكل من الأشكال. وهنا تبدو قيمة (التوحيد) وأهميته الحضارية²¹⁷.

وإذا رجعنا إلى الماضي نسنا منه آثار حقيقية في كل من مباحي التفكير وإحساننا وكنت أضرارنا عن النظر في مثل تلك الأفاق الواسعة التي تلت بحق ما كانت تقود عليه الحضارة الإسلامية من سعة في التفكير لم يكن الدين على إزدهاره إذ ذلك ليصيق به درعا. بل كانت تغذيها وروح الإسلام تدفع الناس إليها. وهو مما يستلزم منا إعادة التصور لفهود الدين عند الناس. فهو أوسع من أن يسمى ديناً بالتهود إحتي هذه الكلمة. وإنما هو الطريقة المثلى في الحياة في جميع نواحيها وشعبها وعنى هذا النظام العجب والخلق الكامل والإحكام والحسن والله هو المفرد بالربوبية والألوهية واسع الرحمة والحكمة.

علاقة العلم بالفقه الإسلامي بين الانفصال والتواصل:

وفي هذا الإطار ترد إشكالية تفرض نفسها وتقتضي منا حلها وهي كيف تمكن الفقه الإسلامي بوصفه المرشد السماوي للحياة الدنيوية أن ينقي عني الحياة صيغة دينية من دون أن يؤدي ذلك إلى احتلال أو اضطراب. وكيف يمكن التوفيق بين النقل المنصوص التشريعات الفقهية وبين الملكات العقلية وكيف يمكنه أن يتوافق مع متطلبات العصر المتغيرة

والظروف الاجتماعية الدائمة التحول. ويقدم للمجتمع الإسلامي والبشرية أجوبة غضة طرية جديدة على الدوام ؟

إن أساس هذه القضية هو صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان. كما تؤكدنا المقولة المشهورة عند الأصوليين "إن مآخذ الأحكام محصورة مضبوطة من الكتاب والسنة والإجماع. والوقائع لا تنبسط ولا تنتهي. ويستحيل أن يرد ما لا ينتهي إلى ما لا ينتهي"²⁷، مما استلزم استخراج أصول وقواعد من النصوص فتمكن من خلالها الوصول إلى الأحكام فكان اعتبار الفقيه لها دخالا في الاجتهاد. قال إمام الحرمين "من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين أحدهما محصور. والآخر غير محصور. فالنجاسة محصورة. والطهارة لا حصر لها. والتحرير محصور. والإباحة لا حصر لها"²⁸. ونتج عنه اختلاف في تصور العلاقة بين الفقه والعلم فنظر بعضهم إلى أن علاقتهما استهلاكية، فالعلوم الحديثة منتجة ومحددة تجري الحكم الفقهي، وهذا غير صحيح عند إطلاقه. بل هو حاض لأصول وقواعد مستخرجة من النصوص الشرعية وهو الدين بمعنى الدين والعبادة بدليل المصلحة الشرعية²⁹. كما رأى آخرون أن الفقه حاكم على الحوادث والمستجدات بدليل الاستصحاب³⁰ فبين ما هو صحيح مقبول وما هو غير ذلك. وهذا أيضا غير صحيح مطلقا لأن الشارع فسح المجال لجانب العقل. كما أن الشريعة تمتاز بالعموم والشمول والإطلاق. ولا تتحقق هذه الأوصاف إلا بتناسها مع العقول ودفع أي توهم لتعارض العقل والنقل. وبناء عليه. يمكن الاستفادة من العلوم خدمة الفقه الإسلامي بأن يتطلب ذلك الرجوع إلى أهل الخبرة والعلوم المختلفة في مجالات محددة :

1- في موارد التحديد كمعرفة تصاب الزكاة تصاب حد السرقة. مساحة القصر في السفر. وغير ذلك

2- في المستجدات التي لم يرد فيها نص شرعي .

ولذا جعل بعضهم يعتبر الفقه مجرد علم مستهلك .

ولكن الإشكال الحاصل ورد في صميم الأحكام المنصوص عليها. مثل مسألة عدم رد النبي ﷺ الكعبة على قواعده إبراهيم عليه الصلاة والسلام³¹. وسأح النبي صلى الله عليه وسلم المنافقين المعزوين بالعيش بين المسلمين. مع ما جاء من إيدانهم للمسلمين³². تحيد الصلوات المفروضة بالخمسة في حادثة المعراج من أجل استحائه ﷺ من ربه³³. عدم إنكار

النبي ﷺ على الدين صلوا في طريقهم إلى بني قريظة عندما أدركتهم الصلاة. ولم يؤخروها إلى بني قريظة³⁴ مما يستوجب طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام. والصلاة لأول وقتها من أفضل الأعمال. سواء تعلق الأمر بالعبادات كالأذان بمكبر الصوت (المكروفون). والمعاملات كالعقود في اشتراط التفريق عند حصولها بواسطة الهاتف أو الفاكس، أو التجارة بالأعضاء، والعبادات كالجراحة التجميلية وتغيير خلق الله، والحمايات كالأخدود في مسألة زرع يد للسارق المقطوعة يده في الحد، أو استرجاع البكاراة بالنسبة للزانية مما يصعب التفريق بين البكر واليبس باعتبار الأصل، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة في ظل التطور الطبي والاقتصادي، والعسكري، والثقافي والإعلامي والمكتشفات التي لا يكفى للوصول إليها بناء على نتائج متوقعة فحسب، فيكون بعد ذلك في ميزان الحث عن حكم الله تعالى. وهذا يتطلب أمورا مهمة منها:

- إعطاء النصوص الشرعية مفهوماً واسعاً في إطار العموم والإطلاق والشمول.
- إعادة النظر في مفهوم المصلحة الشرعية واعتبارها دليلاً وفق المعطيات الجديدة.
- فصل أحكام المسائل عن طريق الاختراع عن التوازل، لكونه في الأولى يعمل ويحتهد في اكتشافها ويقصد بها العبادة بتحقيق المصلحة أو دفع المفسدة أو رفع حرج بخلاف النازلة فهي تقع دون أن يقصد حدوثها.
- من الاكتشافات ما يدخل في الثوابت فيصدر في حقيها الأحكام. ومنها ما هو قابل للتغير والتطور فيصح فيها الفتوى.

عدم التخوف من الانفتاح نحو الغير وتلقي ما عندهم من علوم حديثة بحجة الخشية من شبهة تصادمها مع التشريع الإسلامي، وهو ما يتنافى معها بالدعوة عن طريق إقامة الحجة. مثلها مثل مسألة غلق باب الاجتهاد في الفقه الذي أدى إلى تجميده فترة، وافتحام طائفة من العلماء مسائله عن طريق مقاصد الشريعة الإسلامية.

العمل على تحقيق مرضاة الله تعالى باعتبار المقاصد الباطنة، والإكثار من العبادة، فقد جاء في الحديث القدسي "ما زال عبيدي يتقرب إليّ بالتوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها"³⁵ واتباعه ذلك يوفق في الوصول إلى الاختراعات المحققة المصلحة بعيدة عن الإضرار بالنفس وبالغير أو العش وغير ذلك وهو ما يقرره الحديث "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"³⁶.

ولذا، أرى ضرورة تكوين جيل عالم المسلم المعاصر، ولتحقيق ذلك يجب أن تتوفر

عناصر ثلاثة:

- تحيين هذا الجيل بالعلوم الشرعية.

- تعليم اللغات غير العربية، لأن تعلمها في الفروع الماضية كان لوجه مختلف العلوم بسبب الإعجاب بها، أو للاستفادة منها، أو لتحصيلها قصد الاستقلالية في كل شيء، وتحقيق الريادة في العالم للقيام بالدعوة إلى الإسلام على أكمل وجه.

- تمكينه من تحصيل العلوم الحديثة والبحث فيها والابتكار، لأن انقطاعنا فيه منذ تقسيم الإسلام إلى شؤون دنية وشؤون دنيوية، وهذا يستوجب على العلماء أن يؤكدوا على الدعوة إلى الإحاطة بالعلم في كل نواحي الحياة، سواء كان علم اقتصاد أو اجتماع أو نبات أو حيوان أو صناعة واعتبار ذلك فريضة دينية⁵⁷.

وليس معنى هذا اطلاع الفرد على كل العلوم ويدركها، سواء في العلوم التجريبية "التعاليم" التي تتطلب مشاهدة واختياراً وتجربة، أو العلوم الشرعية كالفقه والأصول التي لا يمكن أن يقف على جمع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم، بل لا بد من الرجوع إلى ما توصل إليه من قبله للنساء عليهن⁵⁸، والله أعلم.

الهوامش:

¹ سيد قطب، المتقل هذا الدين 5

² مواقف حاسمة في تاريخ العلم ص 46 دار المعارف، انظر " لا نزاع بين الدين والعلم في المنهج والموضوع" للدكتور عبد الحليم عويس ص 10، دار الفانوس، ط 1980

³ أخرجه الترمذي في سننه (2322)، وابن ماجه في سننه (4112).

⁴ أخرجه مسلم في صحيحه (1905)

⁵ سورة الانفال آية 122

⁶ محمد بن مفلح، الآداب الشرعية في المنهج الربعية 63/2

⁷ القائل أبو سليمان الداراني، نفس المصدر والصفحة.

⁸ أخرجه أحمد في مسنده (21208)، الترمذي في سننه (2682)، أبو داود في سننه (3641)، ابن ماجه في سننه (223).

- ⁹ أخرجه مسلم في صحيحه (1631).
- ¹⁰ أخرجه البخاري حديث: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَتْرَعُهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ حَتَّى لَا يَبْقَى عَالِمًا أَخَذَ النَّاسَ حِجَالًا فَسَمُوا قَائِمِيًا بِعَرِّ عَمِّ فَضَمُوا وَأَصْلُوا" (100).
- ¹¹ سورة البقرة 145
- ¹² سورة قاطر آيات 27-28
- ¹³ حيث قال: "لَرَأَيْنَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ قَدْ جَاءَتْ بِكَوْنِهَا. الْفَصْلُ فِي الْمَثَلِ وَالنَّحْلِ دَارِ الْجَبَلِ - بيروت نج محمد إبراهيم نصر. 2 عبد الرحمن عميرة 241-251
- ¹⁴ الشاطبي. الموافقات نج عبد الله دراز دار المعرفة - بيروت ط2 1395هـ-1975م 79-80
- ¹⁵ أخرجه مسلم في صحيحه (2798).
- ¹⁶ سورة الحج آية 63
- ¹⁷ سورة فصلت آية 53
- ¹⁸ سورة الحاتية آية 5
- ¹⁹ أخرجه مسلم في صحيحه (901).
- ²⁰ سورة الحاقة آية 38-39
- ²¹ سورة الفرقان آية 2
- ²² سورة الحجر آية 19
- ²³ أخرجه مسلم في صحيحه (2363).
- ²⁴ أخرجه أحمد في مسنده (12135، 22040)، ابن ماجه في سننه (2471).
- ²⁵ سورة النحل آية 14
- ²⁶ محمد المبارك. الإسلام والفكر العنسي دار الفكر ط 2 1400هـ-1980م ص 44
- ²⁷ فاته القاضي البقلائي. الخويي. البرهان في أصول الفقه نج د. عبد العظيم محمود الديب ط1 1412هـ-1992م دار الوفاء - مصر 2 882 (1527).
- ²⁸ أصدر نفسه (1529).
- ²⁹ المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. والمراد بها المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي ثلاثة أقسام مصلحة اعتبرها الشرع. مصلحة ألغها. مصلحة مرسلة. انظر الغزالي، المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فوائج الرجوع لابن تيمية. دار المعرفة - بيروت ط1 بمصر (مطبعة بولاق) 1322هـ : 1 284-287
- ³⁰ الاستصحاب هو الحكم على الشيء بما كان ثابتاً له أو مبنياً عنه. لعدم قيام الدليل على خلافه، وهو نوعان:

- 1- استصحاب حكم العقل بالإباحة أو البراءة القصيدة عند عدده الدليل عمي خلافة.
- 2- استصحاب حكم شرعي لتب بالدليل ولم يقم دليل عمي تغيرة. عمي حسب الله. أصول الشريعة الإسلامية ص 172.
- 31- متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه (4484-1583-3368). مسند في صحيحه (2851).
- 32- أخرجه مسلم في صحيحه (2584).
- 33- أخرجه البخاري في صحيحه (349).
- 34- متفق عليه. البخاري (4119). مسند (1770).
- 35- أخرجه البخاري في صحيحه (6502).
- 36- بلاغات مالك. الموطأ (الجامع).
- 37- عن كلام الشيخ أحمد كفتارو. مفتي الديار السورية. نظر شوقي أبو خليل، الإنسان بين العمم والذين، دار الفكر ط2 1977م
ص: 235
- 38- نظر ابن رشد الحفيد، فصل المقال وتفريرها بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الطبعة الكاثوليكية - بيروت ص 32-33.

بعض آليات الحكم في دولة الإسلام على عهد النبوة. وموقعها في الدولة الحديثة - مقارنة وتحقيق -

أ. رشيد سلماط

كلية الحقوق - جامعة باجي مختار - عنابة.

نظرا لارتباط الحكم الراشد في أي مجتمع بشخصية المجتمع الحضارية. وأهم مكونات شخصية المجتمع في العالم العربي هو الدين الإسلامي. مما يجعل باب التساؤل مفتوحا حول علاقة شكل الحكم الراشد في الدولة الحديثة بما كان عليه شكل الحكم في دولة الإسلام الأولى. والجدل قائما حول بعض آليات الحكم في الدولة الحديثة. كالديمقراطية وما تقوم عليه من تعددية حزبية. ورفعا لليس القائم في بعضها نتحدث في هذه المداخلة حول عصريين:

العنصر الأول: موقع الديمقراطية كآلية من آليات تعبير الأمة عن إرادتها. وحقها في الحكم في عهد النبوة.

العنصر الثاني: موقع شروط القرشية - حصر الخليفة في قريش - بين القيود المفروضة على الأمة في اختيار الحاكم.

العنصر الأول: موقع الديمقراطية كآلية من آليات تعبير الأمة عن إرادتها. وحقها في الحكم في عهد النبوة. هناك من يرى أن الديمقراطية لا علاقة لها بالحكم الراشد في المجتمع الإسلامي المعاصر إنطلاقا مما كانت عليه دولة الإسلام في عهد النبوة. حيث كانت شبه خالية من المظاهر التي تبدو في المجتمع الديمقراطي الحديث. مما يجعل هذه المظاهر فاقدة للشرعية وفقا لهذا الرأي. فشرط الحكم الراشد عندهم خلوه من الديمقراطية الحديثة لافتقارها للشرعية. وهناك من جعل من مظاهر النظام الديمقراطي معيارا للحكم على رشد المجتمعات. واستنادا لهذا المعيار فإن دولة الإسلام على عهد النبوة عنده. تفتقد إلى الرشد لخلو نظام الحكم فيها من المظاهر التي تطبع النظام الديمقراطي في العصر الحديث. وقبل الفصل في النزاع الحاصل بين هذين الرأيين. لابد من بيان مقدمات يتوقف عليها إصدار الحكم في هذا المقام. إصدارا يصادف قبولاً لدى المنطق السليم.

المقدمة الأولى: مظاهر النظام الديمقراطي ووظيفته:

أ- مظاهر النظام الديمقراطي: إن من أبرز مظاهر النظام الديمقراطي في العصر

الحديث ما يلي:

1- أن تكون هناك تعددية حزبية تعبر عن اختلاف رؤى وصاهج الإصلاح السياسي في المجتمع الواحد. فلكل تيار إطاره الحزبي. فيه يتموقع الانتصار. ومنه ينطلق في جلب تأييد بقية شرائح المجتمع. سعياً لتحقيق الإصلاح المنشود. الذي يسبقه توقع هذا التيار أو ذلك على رأس هرم السلطة التنفيذية. وضمن مجالس السلطة التشريعية. وهذا التوقع إنما يتم بتوقيع من الشعب عن طريق الإقتراع. لأنه مصدر السلطة وصاحب السيادة.

2- أن يكون هناك فصل بين السلطات الثلاثة. ضماناً للحياة عند تشريع القانون. وتحقيقاً للعدالة عند تنفيذه. وسداً لتغورات الاستبداد في ثوب الديمقراطية. واللاشريعة في ثوب الشرعية.

هذه أبرز تجليات النظام الديمقراطي في العصر الحديث. وتعبيرنا عنها بأنها مظاهر للنظام الديمقراطي. ولم نقل عنها أنها من طبيعته. كان مقصوداً. لأن المظاهر قد يطرأ عليها التغيير بفعل عوامل لها ارتباط بالزمان والمكان. دون أن يتغير ماهي مظهر له. بينما تغير الطبيعة تغيراً لما هو طبيعة فيه. وبمعنى آخر قد تتغير بعض مظاهر النظام الديمقراطي في مجتمع ما. مع بقاء هذا المجتمع مجتمعاً ديمقراطياً. بينما إذا تغيرت طبيعة النظام الديمقراطي في هذا المجتمع. فلا يبقى مجتمعاً ديمقراطياً.

ب- وظيفة النظام الديمقراطي: النظام الديمقراطي وسيلة وليس غاية في حد ذاته. والوسيلة لها وظيفة توديعها. وغاية تسعى إليها. والغاية من وسيلة الديمقراطية تحقيق الاستقرار داخل المجتمع. الاستقرار الذي يُعد ظرفاً للتنمية المستدامة المنشودة. أما وظيفة الديمقراطية المحققة لهذه الغاية. فهي رصد بؤر التوتر الكامنة داخل المجتمع. قبل أن تنفجر صراعاً على السلطة. ثم امتصاص التوتر عبر فتح قنوات شرعية للتعبير عن الذات والغايات - أحزاب سياسية - ضمن إطار واحد. إطار جامع وموحد لما تفرق وتعدد من قنوات. إنه إطار الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطة. فهذه القنوات ضمن هذا الإطار. ينصرف التوتر في تلك البؤر إلى تنافس بدل الصراع. فيكون توتراً إيجابياً يدفع عجلة التنمية إلى الأمام عن طريق التنافس. بعد أن كان توتراً سلبياً يعطل التنمية ويحزب المنجزات عن

طريق الصراع. لهذه الوظيفة المحققة لتلك الغاية كان للنظام الديمقراطي هذه الميزة على غيره. وهذه الإيجابية للنظام الديمقراطي ليس محل نزاع بين العقلاء.

المقدمة الثانية: أنواع المجتمعات وفقا لمعيار الديمقراطية.

إن أنواع المجتمعات وفقا لمعيار الديمقراطية ثلاثة:

النوع الأول: المجتمع الديمقراطي: هو المجتمع الذي تجلّت فيه المظاهر التي أشرنا إليها.

وتحققت فيه الأهداف التي يُعد النظام الديمقراطي وسيلة لها، والتي نبهنا عليها.

النوع الثاني: مجتمع دون المجتمع الديمقراطي: هو المجتمع الذي حلا من المظاهر

المنجلية في المجتمع الديمقراطي، وعن تم فإن يؤر التوتر فيه تظل مكتوبة، ولم تجد مصرفا عن

قنوات شرعية للتعبير عن الذات، مكتوبة بقوة كتنا يتولد عند انفجار الصراع بين المؤر

التي وجدت تعبيرا عن ذاتها في هرم السلطة، والتي احتكوت هذا الحرم، وتلك التي لم تجد

قناة شرعية تمنص التوتر الكائن فيها، أو أن تكون هناك حالة تربع للصراع إن لم تكتمل

العوامل التي تفجره، وأغلب المجتمعات تنتمي إلى أحد هذين النوعين، ولذلك يقتصر كثير

من الناس في تقسيم المجتمعات وفقا لمعيار الديمقراطية على هذين النوعين.

النوع الثالث: مجتمع فوق المجتمع الديمقراطي: وهو المجتمع الذي تحقق فيها

الانسجام بين مختلف شرائح المجتمع، انسجاما جعل من تمثيل اضية المتوقعة على هرم

السلطة لمختلف شرائح المجتمع وقتاته خير تمثيل، ومن تم لم تكن هناك مؤر توتر حول رأس

هرم السلطة مما بعدم الحاجة إلى قنوات لصرف التوتر، ومن تم بعدم أهم مظهر من مظاهر

النظام الديمقراطي - التعددية الحزبية - دون أن يكون هذا الانعدام تعبيرا عن احتكار تيار

هرم السلطة واستبداده به، إلا أن هذا الانسجام في المجتمعات نادر الحدوث، وأهم العوامل

المحقة له اثنان:

العامل الأول: قوة تمثيل القيادة السياسية لمختلف شرائح المجتمع، تمثيلا يُعد التوتر

المؤدي إلى الصراع.

العامل الثاني: عدد السكان في المجتمع قلة وكثرة، وهذا العامل يُعد مكملا للأداء

العامل الأول، فإذا كانت كفاءة القيادة ومؤهلها من أهم مايتحقق به التمثيل المُشار إليه،

فإن أثر المؤهلات القيادية في تحقيق الانسجام بين القيادة ومختلف شرائح المجتمع يتناسب

عكسيا مع عدد السكان، فكلما قلّ عدد السكان كلما ارتفعت نسبة احتمال تحقيق

الانسجام وكلما كثر عدد السكان كلما ضعفت هذه النسبة. ومن هذا النوع الثالث وفق هذا التحليل نطلق للنظر في حال دولة الإسلام على عهد النبوة للحكم عليها أو انطلاقاً منها، والذي نراه أن دولة الإسلام على عهد النبوة كانت ضمن النوع الثالث من الدول، وعوامل تحقيق الانسجام - المشار إليه - فيها كانت متوفرة توفراً لم تحض به غيرها، فيالتسوية للعامل الأول فهو متحقق من وجهين:

الوجه الأول: أن كفاءة القيادة ومؤهلها لا يناع فيهما عائق يحترم عقله. فالقائد هو النبي الخاتم محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، وأثر ماجاء به في العالمين خير شاهد، وشهادات أهل الفكر من غير المؤمنين به خير دليل.

الوجه الثاني: يتضح بيانه بيان أنواع الدول باعتبار قيامها، وأنها بهذا الاعتبار نوعان:

النوع الأول دولة غريزية: وهي تنظم تقضيه غريزة الإنسان الاجتماعية، فالإنسان اجتماعي بطبعه وغريزته، ومن ثم فالنظام المشكل للدولة المبني على تجمع الإنسان يستند في الأساس إلى طبيعته وغريزته، فحتى يُحقق الإجماع الإنساني وظيفته عليه أن ينتظم في إطار. هذا الإطار هو الدولة مهما كان حجمها وشكل الحكم فيها، لذلك لا تجد مجتمع إنساني في القديم والحديث يخلو من هذا الإطار، مما يدل على ارتباط هذا الإطار بغريزة الإنسان الاجتماعية، وفي هذا النمط من الدول تكون فلسفة الإطار تابعة له، وهذا هو حال أغلب الدول في المجتمع الإنساني قديماً وحديثاً.

النوع الثاني دولة رسالية: والدولة في هذا النوع إنما تستند في قيامها إلى فكرة ورسالة، وليس إلى مجرد الغريزة، فتكون الدولة كإطار تابع للفكرة التي قامت الدولة من أجلها وليس العكس. وهذا نادر، إلا أن هذا الذي حدث لدولة الإسلام في عهد النبوة، إذ أنشأها النبي في غير أرضه، وإليها هاجر من آمن به مُرجحاً رباط الفكرة على رباط القبيلة والجنس والأرض واللغة، والفكرة التي قامت عليها الدولة هي الإسلام، والقائد السياسي هذه الدولة هو النبي، فلا يمكن أن يتطلع لمنازعته إلا نبي مثله ولا نبي.

العامل الثاني: فمع قوة القيادة السياسية في دولة الإسلام على عهد النبوة من جميع الوجوه، فإن مساحة الدولة وعدد سكانها جد قليل إذا ما قورن بالدولة الحديثة، مما ينعكس إيجاباً على أثر مؤهلات القيادة في تحقيق الانسجام المُبعد للتزاع والمطالبة، على خلاف ما

هو عليه الحال في الدولة الحديثة. حيث القيادة مهماً علا شأنها فهي دون مرتبة النبوة، مما يجعل الجراحة على التراج والمطالبة واردة. ومع انخفاض مستوى القيادة على ما كان عليه في دولة الإسلام الأولى نجد أن عدد السكان تضاعف مما يجعل من استيعاب القيادة مختلف الشرائح استيعاباً تاماً مُستحيلاً.

لذا فإن يأتي شخص يحرم المعارضين في الختصع الإسلامي المعاصر للقيادة السياسية من حق المطالبة بقنوات للتعبير عن الذات - أحزاب سياسية - بحجة ذلك أنه لم يكن في دولة الإسلام على عهد النبوة. أو أن يأتي شخص فيحكم على هذه الدولة - دولة الإسلام على عهد السرة - بأنّها دون الدولة الحديثة لانعدام مظاهر النظام الديمقراطي فيها. كل هذا وذلك يُعدُّ ضرباً من المغالطة في النظر الذي يُهمل ماله اعتبار في الحكم.

العنصر الثاني: موقع شرط القريشية - حصر الخليفة في قريش - بين القيود المفروضة على الأمة في اختيار الحاكم.

اشترط جمهور الفقهاء قدما القريشية لمن يتولى الإمامة العظمى. لكون الحديث صحيحاً وصرحاً في ذلك وهو قوله ﷺ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنتان" حتى كاد أن يكون إجماعاً².

إلا أن هذا الشرط لم يتق له القوة التي كانت له من قبل. واكتسب التأويل جراحة اقتحم بها الحديث السالف بصرفه عن ظاهره. وللعلامة عبد الرحمن بن خلدون مسلك وجهه في هذا الطريق. وفيه اعتبر المقصود من القريشية هو العصية الغالبة التي يستب بها الأمر في الدولة. وينتهي بها محدور الفتنة التي تتربها أطماع الطامعين التي تنتظر ضعف الحكم والحاكم³. وهو وجه في التأويل حسن. ترجحه عند مستقري لأحداث التاريخ الفتن الملحوظة عند انتفاء عاصم العصية. من جوار ثوران الطمع المبرص في نفوس من هم على قرب من عتبة باب الحكم. ولهم في تحصيله أمل. إن في كله وإن في نصيب منه ولو على حساب وحدة الكل.

ومع استحساننا لمسلك ابن خلدون إلا أننا سلكنا مسلكاً آخر. ولكن على وجه التكمال لا على وجه التضاد. مسلك نراه أدق وأفضل لأنه يناسب شعار: الدولة دولة الإسلام. حيث السيادة للمبادئ ولها يكون الولاء. إلا أنه قليل التحقيق. أما الواقع الغالب فهو شعار: الإسلام دين الدولة. وفيه يكون للعصية شراكة مع المبادئ في السيادة

واستحلاب الولاء. وهو الذي جاء على وفقه نذير ابن خلدون. فمسلكنا يوجب تولية الفاضل. ومسلك ابن خلدون يجيز تولية المفضول. بل قد يوجه. وبيان ذلك أهم مهبط الوحي ولعنيتهم وعاء له لكون منهم فئة المهاجرين الذين صاحوا الدعوة قبل بلوغها الدولة فذاقوا معها ما ذاقنا وعانوا معها نفس العناء. أما الأنصار وإن كان فيهم كبار الصحابة رضوان الله عليهم إلا أن الدعوة بانتقالها إليهم حققت مرحلة الدولة وإن كانوا عانوا معها ما عانت بعد ذلك. إلا أن ذلك لم يكن خم مرة لهم وخدمهم دون المهاجرين فيهم فيه سواء. والشعور بضرورة تسلم القيادة في دولة قامت على فكرة من قبل الجيل الأول الذي حمل هذه الفكرة شعور تشترك فيه سائر الدعوات. يؤكد ذلك استقراء تاريخ الدول والدعوات في القديم والحديث. وذلك لما نطمس إليه الكثرة العالية ويشعر به أشخاص الجيل الأول من قدرة هذا الأخير - الجيل الأول - على قيادة الدعوة قبل الدولة أو بعدها كفاءة وحرصاً لأنهم ثمانية الخراء بما لصحبهم الطويلة لها. والتلازم الطبيعي الذي يحدث من طول الصحة. فصارت وكأنها جزء منهم وهذا الشعور والإحساس بالتلازم يمر بمرحلتين :

المرحلة الأولى يرتبط فيها التلازم بالمكان - أي من يقطن ذلك المكان - ضرورة تركيز أفراد الجيل الأول في ذلك المكان أكثر من غيره. وهو المكان الذي نشأ فيه الدعوة وتطلق منه في الانتشار وجمع الأضار وهي مرحلة تقتضي اقتضاء طبيعياً مرور زمن لا يكون حملة الدعوة إلا من مكان النشأة كونها لا يضربه شدود بلال من رباح أو صهيب المرزومي.

المرحلة الثانية: يتحرر فيها التلازم من وحدة المكان. وذلك بحسب انتشار الدعوة عبر الأمكنة وزمن ذلك الانتشار. ولعل الحديث الشريف أقام قريش - قوم مكان نشأة الدعوة - مقام شروط القيادة للتلازم الذي ذكرناه. وهو أسلوب من لغة العرب. وقد تكلم القرآن بمثله «فليدع ناديه» العلق (17) «وسئل القرية التي كنا فيها» يوسف (82). وقد نقول أن الحديث جاء بمعنى وإن كان يتحقق به الغرض في المرحلة الأولى قد يتحقق به عكسه في مراحل لاحقة. وأقل شيء وقوع الالتباس في العمل به أو الخروج عنه. ونحيب

أنه عموماً جاء لسببين:

أ- هذا الاشتباه لا يقع في المرحلة الأولى لكونه جاء متوافقاً مع الإحساس بالتلازم الذي أشرنا إليه والذي جعل الخلف يقف مع الحديث على غير نمط وفتة السلف معه هو

زوال هذا التلازم في إحساس الخلف وشعورهم . جعلهم لا يرون من الحديث إلا صورته اللفظية من ربط القيادة بقبيلة ربطا يستحضر معه الذهن صورا من العصبية العربية وأخرى من الحكم باسم الرب عند المسيحيين في القرون الوسطى وكل ذلك نعلم تنافيه مع مبادئ الإسلام وأصوله.

ب- إن ارتباط الفكرة بمؤسستها كارتباط الجين بأمه. فهو جزء منها لا يكون له كيان مستقل بين الأحياء ولا محل له في التاريخ إلا بانفصاله عن أمه حيا معاقا. ومحلّه في التاريخ يضيق أو يتسع بحسب طول الزمن الذي يطله حيا بعد الانفصال. فقد يضيق فلا يكون له محل إلا في تاريخ الأسرة. وقد يتسع ليأخذ موقعا في تاريخ القبيلة ثم بعد ذلك تتكفل مدى حركته في الحياة وقدرته على التأثير ليسجل له موقعا جديدا في مستوى أرفع من مستويات التاريخ. وكذلك الفكرة ففي إبان حياة مؤسستها لا تعد إلا صورة من صور نشاطه وحركته في الحياة. وجزء من قوته أو ضعفه. ولا يكون لها ذكر إلا في التعرض لتاريخه والتعريف بشخصه. ولا يكون لها عنوان منفصل عنه وذكر في سجل المدعوات. حيث اسم الدعوة يسبق في الشهرة اسم المؤسس فيعرف بها ولا تعرف به. إلا إذا تجردت عن التلاحم الطبيعي بينها وبينه وانتقل مشعلها من يده إلى يد من بعده. وقدر لها البقاء بعد هذا الانتقال. بقاء كلما طال زمنه كلما كان علمها بين الدعوات أرفع. وهذا الانتقال يعد مرحلة حرجة وامتحانا صعبا.

كم تحطمت من دعوة على صخرته. بل قل إن شئت لولاه لكان عدد الدعوات لا يعد كثيرا عن عدد البشر. إذ في رأس كل بشر فكرة. وفي قلبه هم. وفي حياته حركة. ولكن آلام المخاض تحيي على الدعوة والداعية. ولا يقوى على التحمل والانتقال إلا الزر القليل. وأخطر شيء يزيد هذا الانفصال حرجا كونه انفصالا مرتبطا بالإمامة (وأعظم خلاف بين الأمة بخلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان)⁴. فلخطورة هذه المرحلة وأهميتها، ولضرورة التلازم الذي ذكرناه بين جيل التأسيس والقيادة كفاءة وحرصا. جاء الحديث بذكر الصورة بدل المعنى ليسد أي منفذ للخلاف وأي ثغرة للتأويل. إذ الخلاف حول المعاني أوسع. فقال: "الأئمة من قريش" ولولا محيي الحديث بهذا العموم والصورة لكان لبذرة الخلاف أن تنمر شجرتها حينما قال الأنصاري منا أمير ومنكم أمير فقال الآخر: "الأئمة من قريش" فحجج المهاجرون

الانصار⁵ ورجعوا عن قوفهم منا أمير ومنكم أمير. أي وكان المقصود بالحدث هم جماعة الأنصار. لأنه لا منافس غيرهم للمهاجرين، حتى لا يكون فضلهم على المهاجرين - والفضل مقطوع به⁶ - وسيلة ضغط تمارس لأحد القيادة من المهاجرين. وورقة راحة يستعملها المهاجرون لتوثي الأمر دون أن يبدر منهم ما يؤهم الأنصار تنكرهم لفضلهم. ودون التضحية بالأخوة القادرة وتشويه معاملها. الأخوة التي تمت بين ركني الحركة الإسلامية في العهد النبوي - المهاجرون والأنصار - وما في ذلك التراجع لو قدر له أن يقع من خطورة على الدعوة في هذه المرحلة الحرجة. فكان صيغة الحدث جاءت بهذا الشكل لتضمن سلامة هذا الانتقال الصعب والمهم. صعب لما ذكرناه ومنهم لما يلي:

إن استمرار دولة الإسلام استمراراً سليماً بعد وفاة الرسول ﷺ ولو نزل من قصر أمر لا بد منه حتى يظل تصور المسلمين عن دولة الإسلام تصوراً صحيحاً من إمكان قيامها في الواقع حتى يتعب المسلمون بعد ذلك بالعمل لقيامها إن كانت غير موجودة. ولا يرتبط في أذهانهم وجودها بشخص النبي ﷺ فكيف الإيرادات عن الطلب. ويستدل من يستدل بهذا العقود بأنه طلب مستحيل يشهد له واقع النبوة وتاريخ الأديان. كيف ومع استمرار دولة الإسلام استمراراً سليماً بأشخاص غير أنبياء نجد من المسلمين من يتذرع بقصر المدة لأنات استحالة المطلوب. كيف لو لم تكن مدة على الإطلاق. فإن الحديث لما جاء بهذه الصيغة. وإن كان موقفاً في الاشتباه الذي ذكرت. اشتباه يتكفل زوال التلازم بين فريش ونجاح القيادة من شعور المسلمين بأن يجعلهم يقفون مع الحديث وفتنة جديدة مستعينة بقواعد أخرى من الدين قوية ترسخهم من الحرج الذي يترتب على العمل بهذا الحديث عن طريق التأويل الصحيح. ولكنه في نفس الوقت يتضمن تحقق شيء يرفع اشتباه أكبر في تصور قيام دولة الإسلام.

الصوامش:

¹ رواه البخاري عن ابن عمر. كتاب: الأحكام. باب: الأمراء عن فريش ج (9) ص (78) ومسلم عن

عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه. كتاب: الإمارة باب: الناس تبع لفريش وأخلافه في فريش ج (6) ص (3)

² الماوردي: الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ص (6) عبد البراق أحمد

السنهوري. فقد أخلافه ونظورها ترجمه نادبة عبد البراق السنهوري. مراجعة وتعليق وتقديم: توفيق

- محمد النوازي. مطابع الفيند الصربية العامة لمكاتب. ص (130) وما بعدها. الدكتور يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام حيودها وصلاحتها للتطبيق في كل زمان ومكان. ص (120 - 121).
- ³ ابن خلدون: المقدمة. ص (195 - 196).
- ⁴ هذا القول لمشيهر سناي. نقلا عن التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الخليم محمود. ص 157.
- ⁵ ابن خلدون: المقدمة. ص (195) وما بعدها. الخوردي: الأحكام السلطانية. ص (7).
- ⁶ د. طه جابر فياض العوياني: أدب الاختلاف في الإسلام، دار الشهاب، القاهرة 1986 ص 57.

نظام الإثبات في المواد الجمركية.

سعادته العيد

معهد الحقوق

المركز الجامعي خنسلت.

مقدمة

يكتسي نظام الإثبات في المواد الجمركية أهمية خاصة. نظرا لما يتسم به هذا الموضوع من خصوصية وأحكام عديدة تختلف في معظمها عن قواعد الإثبات في القانون العام، تمثل من جهة. فيما أضفاه المشرع في قانون الجمارك من حجية خاصة على المخاطر الجمركية تجعل القاضي الجرائمي ملزما بالأخذ بما ورد فيها من بيانات. ومن جهة أخرى في القرائن القانونية التي تعفي سلطة الإلتزام وإدارة الجمارك من عبء الإثبات والقضاء هذا العبء الثقيل على عاتق المتهم. وهو ما يشكل حرقا صارخا لمبادئ الإثبات السائدة في مجال القانون العام والمتمثلة في مبدأ أن البيئة على من يدعي وقبينة البراءة ومبدأ الإقتناع القضائي ويدعو إلى التساؤل عن مصدر حقوق والحريات الفردية التي وضعت الماديء المشار إليها من أجل ضمانها وحمايتها في إطار الإجراءات المخادفة إلى إظهار الحقيقة وتمكين المجتمع من اقتضاء حقه من المتهم.

ومن هنا، كان لا بد من التطرق لنظام الإثبات في المواد الجمركية. نظرا لما يشهده هذا الموضوع من إشكالية فيما يتعلق بضمان الحقوق والحريات الفردية مقارنة بالضمانات المقررة لمصلحة المجتمع. بدءا بالمخاطر الجمركية. ثم القرائن الجمركية. وأخيرا تقييم نظام الإثبات في المواد الجمركية. لسنهي بخاتمة تتضمن بعض الآراء والإقتراحات.

أولا: المحاضر الجمركية.

إن الإثبات في المواد الجمركية لا يزال يهيم عليه مصطلح اخضر المرود بالقيمة الإثباتية الخاصة، وذلك رغم إمكانية الإثبات بكافة الطرق القانونية الأخرى (م) 258 ق ج. ومع ذلك، لم يتطرق المشرع للمقصود بالمخاطر لعدم أهمية ذلك مركزا فقط على قيمتها الإثباتية وشروط إعدادها. كما أن النقد لم يتعرض هو الآخر لتعريف المخاطر إلا في حالات قليلة. وقد جاء في الموسوعة الجنائية بأن كلمة "مخضر" تعني بالفرنسية -Procès-

verbal، وترجمتها الحرفية "دعوى شفهية". وهي تسمية قديمة ترجع إلى العهد الذي كانت فيه الكتابة غير منتشرة وكان الاعوان المكلفون بإثبات الجرائم يضطرون بسبب أبيتهم لتقديم معلوماتهم شفويا أمام القضاء. وقد بقيت هذه التسمية إلى يومنا هذا رغم زوال أسبابها¹.

ونسبت لتبعض الجرمية كلها نفس التسمية الإنشائية. فهناك المخاض ذات الحجة إلى غاية الطعن بالتزوير وهناك المخاض ذات الحجة إلى غاية إثبات العكس. وذلك بحسب ما إذا كانت تتعلق بمعينات مادية أو بالإعترافات والصوريات.

وقد تناولت المادة 254 في ح المعينات المادية باعتبارها الشرط الأساسي لاكتساب المخاض الجرمية الحجة إلى غاية الطعن بالتزوير. لكن دون أن تعطي تفاصيل أو توضيحات كافية حول المقصود بهذه المعينات المادية نظرا لأهمية ذلك في تحديد مدى قوة الخضر في الإثبات. حيث حاول المشرع على إثر تعديل المادة المذكورة بموجب القانون 98 10 الصادر بتاريخ 22 8 1998 توضيح المقصود بالمعينات المادية عندما نص على أنها تلك المعينات "الناتجة عن استعمال الخواص" أو تلك التي تمت "بوسائل مادية من شأنها السماح بالتحقق من صحتها". مما يقتضي اللجوء إلى الإحتياط القضائي في هذا الصدد. وقد أجمت المحكمة العليا عن هذا التساؤل قبل ذلك في قرار لها صدر بتاريخ 5 12 1997. بأن المعينات المادية هي تلك الناتجة عن الملاحظات المباشرة التي يسجلها أعوان الجمارك اعتمادا على حواسهم والتي لا تتطلب مهارة خاصة لإجرائها². وفي هذا الصدد، رفضت المحكمة العليا بموجب القرار المشار إليه أعلاه اعتبار ما ورد في محضر الجرم الجرمي من أن هيكل السيارة مزور معينات مادية. باعتبار أن تقرير التزوير يتطلب مهارة خاصة بتفحص إليها أعوان الجمارك. مما يقتضي اللجوء إلى الخبرة الفنية ولا يعد معينات مادية بمفهوم المادة 254 في ج. بل مجرد استنتاجات لا تلزم القضاء. أما إذا تضمن الخضر معينات ناتجة عن استعمال الخواص والتي يكون بمقدور الأعوان إجرائها بأنفسهم دون حاجة إلى اللجوء إلى ذوي الخبرة والإختصاص. فتعتبر المعينات مادية بمفهوم المادة 254 في ج. كإكتفاء أعوان الجمارك في محضر الجرم بنقل ما تضمنه البطاقة الرمادية من عيب بشأن الجهة التي أصدرتها. حيث استخلصت المحكمة العليا بأن هذه الملاحظات تدخل ضمن مفهوم المعينات المادية لكونها ناتجة عن استعمال حاسة البصر ولا

تحتاج إلى مؤهلات خاصة أو كفاءات معينة لإجرائها³. وتكون سلطة القضاة التقديرية أمام هذه المعينات المادية التي تنقلها المحاضر الجمركية شبه معدومة إذا كانت هذه المحاضر محررة من قبل عونين على الأقل من الأعيان الوارد ذكرهم في المادة 241 ق ج. أما إذا كانت هذه المحاضر محررة من قبل عون واحد فقط أو كانت تتضمن مجرد اعترافات أو تصريحات، فلا تتعدى حجيتها في هذه الحالة حجية الدليل القابل لإثبات العكس.

وبخصوص الاعترافات والتصريحات المدونة في المحاضر الجمركية. فقد استمد المشرع الجزائري من التشريع الجمركي الفرنسي الذي كرس ما توصل إليه الاجتهاد القضائي لحكمة النقص الفرنسية من مادي، واحكام تمثل على وجه الخصوص في اعتبار الاعترافات والتصريحات معينات مادية أو وقائع مادية حجيتها مفترضة إلى غاية إثبات العكس بالنسبة لصدق أو صحة الاعتراف أو التصريح وإلى غاية الطعن بالتزوير بالنسبة لوقوع أو صدور الاعتراف أو التصريح⁴. حيث تنبئ المشرع الجزائري نفس الأحكام في قانون الجمارك مع شيء طفيف من الاختلاف بموجب الفقرة 2 من المادة 254 ق ج.

وإذا كان المشرع الجزائري في قانون الجمارك قد أضحى على المحاضر الجمركية المتضمنة تدوين الاعترافات والتصريحات حجة نسبية إلى غاية تقديم الدليل العكسي عن طريق الكتابة أو شهادة الشهود وأضحى على المحاضر الجمركية التي تنقل معينات مادية حجية مطلقة وذلك إلى حد جعل قوتها الإثباتية متناهية قوة الدليل القانوني، فإن لكلا النوعين من المحاضر أثرا معتبرا على كل من القاضي والمنهم. وإن كان هذا الأثر يختلف من نوع لآخر.

1- أثر المحاضر الجمركية ذات الحجية إلى غاية الطعن بالتزوير:

ويتمثل هذا الأثر في أمرين. الأول، تقييد حرية القاضي الجزائي في الإفتتاح. الثاني، عدم قبول الدليل العكسي من المنهم ضد هذه المحاضر.

فللمحاضر الجمركية ذات الحجية إلى غاية الطعن بالتزوير وفي حدود المعينات المادية التي تنقلها. قوة الدليل القانوني نظرا لسلطتها المطلقة على القاضي خاصة، والذي يتفقد أمام هذه المحاضر القدرة في تقدير القسمة الإثباتية للأدلة المقدمة له. وذلك بالإضافة إلى أثرها على الأضراف.

ويتمثل الأثر الأول لهذه المحاضر في قلب عبء الإثبات، وبالتالي استبعاد تطبيق قاعدة تفسير الشك لصالح المتهم. ثم ألما على وجه الخصوص تقييد القاضي وتمنعه من تبرة المتهم على أساس الشك. بل والأكثر من هذا، ألما لا تسمح للقاضي حتى بإعطاء الفرصة على الأقل للمتهم للإثبات بالدليل العكسي قصد إثبات براءته. ذلك أن المادة 254/1 ق ج أضفت على هذه المحاضر قيمة إثباتية إلى غاية الطعن بالتزوير. مما يعني أنه لا يمكن مواجهتها بتقديم الدليل العكسي. غير أن أثر هذه المادة هو في الحقيقة أعنف من ذلك. فتسهيلها وتدعيمها لمهمة سلطة الإتهام من جهة، تلغي هذه المادة من جهة أخرى كل إمكانية معقولة لحقوق الدفاع. ذلك ما يتضح جليا من الاجتهادات القضائية العديدة، نورد منها على سبيل المثال قرارا لمحكمة النقض الفرنسية بتاريخ 14 أبريل 1841 مفاده أنه "لا يمكن للمحاكم أن تأمر بإثبات الوقائع التي سبق وأن تمت معابنتها في محضر هركمي منسظم وصحيح في الشكل والتي من شأنها أن تكون مناقضة لبيانات هذا المحضر"⁵. وبعد هذا المبدأ جد قوي، وذلك إلى درجة أن القضاة ذهبوا حتى إلى حد التأكيد بأنه، حتى الأعوان أنفسهم الحاجزين للبضائع المعشوشة، لا يستطيعون بعد ذلك، عن طريق تصريحهم أمام العدالة واللاحقة لتحرير محاضرهم، تكذيب الوقائع التي عابنوها⁶.

فالقاضي الجزائي أمام هذه المحاضر، لا يمكنه استبعاد ما ورد فيها من بيانات مهما كانت الأسباب. ولو بدا له أن مصداقيتها محل شك، أو حتى الأمر بإجراء أي تحقيق بشأنها للتأكد من صحتها ومراقبة مصداقيتها. فسلطته التقديرية تقييد وتزول أمام هذه المحاضر⁷، وذلك بشكل يكاد يكون كاملا نظرا لقربة الصحة التي منحها لها المشروع في قانون الجمارك. ومن هنا، فهي تعتبر أقوى من المحاضر حجة في الإثبات الجزائي على الإطلاق، بل وأكبر قيد على حرية الإثبات ومبدأ الإقتناع القضائي السائد في مجال الإثبات الجزائي⁸، وهو ما جعلها عرضة للنقد والدعوة لإلغائها واستبعادها من مجال الإثبات⁹، وذلك رغم اعتبارها أكبر وسيلة ضمانا للمعاقبة على الجرائم وحماية مصالح المجتمع، وفي مقدمتها مصالح الخزينة العامة للدولة وحماية الاقتصاد الوطني، لكون الأمر يتعلق هنا بتحقيق التوازن الصعب بين المصلحة الاجتماعية ومصالح الأفراد المتمثلة في المجال الجزائي على وجه الخصوص في ضمان الحرية الفردية وحقوق الإنسان، والتي لا يمكن أن تتحقق المصلحة

الإجتماعية بدون ضمان هذه الأحررة وهمايتها من أي مساس أو انتهاك غير مبرر بالقدر الكافي.

2- أثر المحاضر الجمركية ذات العجية إلى غاية إثبات العكس.

وتمثل أثر هذه المحاضر في قلب عبء الإثبات من جهة. وفي عدم إلزام المحكمة بإعادة التحقيق في الجلسة من جديد. مع إمكانية المتهم الطعن في مواجهتها عن طريق تقديم الدليل العكسي بواسطة الكتابة أو شهادة الشهود. فالوقائع المادية المسجلة في هذه المحاضر يفترض صحتها بعد أن منح لها المشرع حجية في الإثبات إلى غاية قيام الدليل العكسي. وبالتالي فإنه لا يجوز للمحكمة إبعاد ما ورد في هذه المحاضر من بيانات من تلقاء نفسها¹⁰ أو تجرد الشك الذي راودها في صحة البيانات¹¹ طالما لم تساقضها ما يثبت عكسها. وفي هذا الصدد. قضت محكمة النقض الفرنسية في قضية حديثة استعدت فيها محكمة الاستئناف ما ورد في محضر جمركي يتمتع بحجية إلى غاية إثبات العكس. بأنه إذا كانت المادة 2/336 في ج¹² تنص على أن المحاضر الجمركية تتمتع بحجية إلى غاية قيام الدليل العكسي بالنسبة لصحة وصدق الاعترافات التي تنقلها، فإنه ينقض القرار الذي، بالرغم من البيانات المقدمة من طرف المتهم والمدونة في محضر جمركي، يقرر بأن هذا الأخير ليست له صفة مصرح لدى الجمارك¹³. كما قضت المحكمة العليا بأنه "إذا كان من المؤكد أن قضاة الاستئناف قضوا ببراءة المطعون ضده بعد استبعاد اعترافه الوارد في محضر الجمارك، باعتبار أن هؤلاء القضاة سلطة تقدير الاعتراف وفقا للمادة 213 ق 1 ج. فإنهم بذلك تجاهلوا أحكام المادة 254 ق ج التي تنص على وجه الخصوص على أن محاضر الجمارك تثبت صحة ما ورد فيها من تصريحات واعترافات ما لم يثبت العكس. ومتى كان ذلك، تعين نقض وإبطال القرار المطعون فيه"¹⁴.

من ناحية أخرى، فإنه إذا كان تقديم الدليل العكسي ضد هذه المحاضر يقع على عاتق المتهم، فإنه لا يجوز للقاضي من تلقاء نفسه إبعاد المحاضر إذا تبين له عدم جدوى الدليل الذي تضمنته، على أن يشير إلى ذلك في حكمه.

ثانيا: القرائن الجمركية.

يقوم الإثبات بواسطة القرائن على فحص الوقائع المادية التي يمكن أن تؤدي إلى إظهار الحقيقة انطلاقا من وقائع معروفة وصولا إلى تأكيد وقائع غير واضحة وغير معروفة

سلفاً¹⁵ فالقرينة إذن ليست سوى علاقة بين واقعيتين. إحداهما مؤكدة والأخرى مجهولة. وهي على نوعين: قرائن قضائية، وهي التي يستخلصها القاضي من وقائع المدعى وظروفها، وقرائن قانونية. وتجد مصدرها في نصوص القانون. مما يجعل القاضي إزاءها ملزماً باستخلاص نتيجة معينة من أوضاع قانونية محددة. ولم يتضمن القانون الجنائي أي تعريف للقرائن. في حين تطرق القانون المدني لذلك. حيث تنص المادة 337 ق م على أن القرينة القانونية تعني من تفررت لمصلحته من أي إثبات. مما يعني أن القرينة القانونية ليست وسيلة للإثبات. بل مجرد وسيلة لإعفاء الطرف الذي وضعت القرينة لمصلحته من عبء الإثبات. وإن كانت هذه القرينة في الواقع لا تعفي هذا الأخير كلية من الإثبات، بل تعفيه فقط من الإثبات المباشر للواقعة محل النزاع، ليترك فقط بإثبات واقعة أخرى أقل صعوبة. مجاورة ومتعلقة بها، تخفيفاً لعبء الإثبات عن الطرف الذي وضعت القرينة لمصلحته، بحيث أن ثبوت هذه الأخيرة على النحو المباشر يؤدي بالضرورة إلى ثبوت الواقعة محل النزاع على النحو غير المباشر¹⁶. وذلك من خلال تولى النص القانوني الذي وضع القرينة مهمة استنتاج ثبوت الواقعة محل النزاع غير المعروفة تلقائياً من مجرد إثبات الواقعة البديلة المعروفة.

ويعد الإثبات في المواد الجمركية المجال الخصب والواسع للقرائن، وبالخصوص القرائن القانونية والتي تتعلق معظمها بإثبات جرائم التهريب. وهو ما يتضح جلياً من النصوص القانونية العديدة والمترفة الواردة في قانون الجمارك. منها ما يتعلق بالركن المادي للجريمة. أي بماديات الجريمة الجمركية مما يمكن التعبير عنه بمصطلح القرائن القانونية المادية أو قرائن مادية الجريمة. ومنها ما يتعلق بركنها المعنوي. أي بمسئولية المتهم ومساعده في ارتكاب الجريمة. وذلك في الحالات التي لا يمكن فيها إسناد الركن المادي للجريمة لشخص معين. كما في حالة عدم ضبط المتهم نفسه وهو ينقل أو يحوز بضائع العش. مما يمكن التعبير عنه بمصطلح قرائن الإسناد والمساهمة.

1- قرائن مادية الجريمة.

تعرف المادة 1/324 ق ج التهريب بأنه ذلك الاستيراد أو التصدير للبضائع خارج المكاتب الجمركية. وهو ما يعرف بالتهريب الفعلي أو الحقيقي. كما في حالة مفاجأة شخص في حالة تليس وهو يعبر الحدود عبر منافذ ريفية. حيث نكون هنا أمام وضعية شبيهة بوضعية سارق وهو يختلس شيئاً مملوكاً لغيره (م 350 ق ع). غير أنه لو كان

التهرب يعني فقط العبور غير القانوني للحدود بالبضائع، حيث تكون إدارة الجمارك ملزمة كل مرة باليات هذا العبور. لكأنت مهمتها جد صعبة. بل ومستحيلة. ولتطلب منها ذلك التفكير في إقامة شريط متواصل وغير منقطع من الجمركيين يمسكون بأيدي بعضهم البعض على طول مختلف الحدود الجمركية¹⁷. لذلك تدخل المشرع لايجاد حل هذه الصعوبة النالفة التي تعترض إدارة الجمارك في مكافحة التهرب وإثبات هذه الجرائم الخطيرة على الاقتصاد الوطني وعلى الأمن الاجتماعي. وذلك بالنص على صور أخرى عديدة يعتبر فيها القانون فعل التهرب قائما في حالة ضبط المتهم ولو بعيدا عن الحدود الجمركية. وذلك إما داخل النطاق الجمركي أو حتى خارجه في بعض الأحيان وهو ينقل أو يجوز بضائع محل الغش. مخالفة لأحكام المواد 220 إلى 226 ق ج م. 2/324 ق ج. حيث يفترض المشرع في هذه الحالات فعل التهرب قائما من مجرد ضبط المتهم وهو ينقل أو يجوز بضائع الغش داخل النطاق الجمركي أو حتى خارجه في بعض الحالات دون ضرورة ضبطه متلبسا بعبور الحدود بالبضائع. وهو ما يسمه بالتهريب الحكمي أو قرائن التهرب.

فالنقل والحيارة للبضائع داخل النطاق الجمركي أفعال مباحة بحسب الأصل وليست هي المستهدفة في حد ذاتها من المع. بل إن المستهدف من ذلك هو عبور الحدود بالبضائع خارج المكاتب الجمركية. لما قد يترتب على هذا العبور السري من ضرر يبلغ على الاقتصاد وعلى الأمن الاجتماعي. والذي تتحقق من خلاله جريمة التهرب الفعلي أو الحقيقي (م. 1/324 ق ج). غير أن صعوبة الإثبات. بل وفي أغلب الحالات استحالة إثبات هذا العبور من طرف الجهة المكلفة بالإثبات. أي سلطة الإتهام وإدارة الجمارك. أدى بالمشرع في قانون الجمارك إلى نقل عبء إثبات واقعة عبور الحدود بالبضائع محل الغش إلى واقعة أخرى ميسورة الإثبات. وذلك عن طريق إطالة عملية التهرب يجعلها تستغرق كل المدة التي يتم فيها نقل أو حيارة هذه البضائع داخل النطاق الجمركي. بوضع العديد من القرائن القانونية في قانون الجمارك يفترض المشرع من خلالها قيام جريمة التهرب في حق المتهم من مجرد ضبطه حائزا أو منتقلا بالبضائع محل الغش بدون وثائق مثبتة لوضعها القانوني داخل النطاق الجمركي أو حتى خارجه في بعض الأحيان. ولو لم يضبط متلبسا بعبور حدود الأقليم الوطني بهذه البضائع ذاهبا إلى الخارج أو آتيا منه (م. 2/324 ق ج). ويعود السبب في وضع هذه القرائن من طرف المشرع إلى أنه من النادر جدا أن يضبط

شخص في اللحظة التي يعبر فيها الحدود بالضائع حلقة. مما يجعل أحكام التهريب الحكمي أو المفترض أو قرائن التهريب هي التي تنطبق في مجال مكافحة التهريب بنسبة 99 بالمائة¹⁸. ونتيجة هذه القرائن الجمركية. فإن إدارة الجمارك لا تلتزم بإثبات أن الضائع المضبوطة داخل النطاق الجمركي بدون وثائق قد عبرت الحدود بطريقة غير قانونية. ويكفيها فقط أن تثبت فعل النقل أو الحيازة هذه الضائع بدون وثائق لكي يتوجب على ذلك إدانة المتهم. دون أن يقل من هذا الأخير إثبات عكس ذلك. أي بأنه لم يعبر الحدود بطريقة غير قانونية. ولم يبق أمامه إلا أن يثبت حالة القوة القاهرة لكي يتبرأ من المسؤولية. نظرا للطابع المطلق للقرائن الجمركية. ومن هنا. فإن ما يفرضه الجنائيين في مجال القرائن. ولا سيما القرائن القانونية المطلقة. كالقرائن الجمركية. هو إمكانية متابعة الإنسان دون تمكنه على الأقل من الدفاع عن نفسه بإثبات العكس لكي يتبرأ من التهمة المسندة إليه. فمبادئ القانون الجنائي تنفرد من القرائن لتعارضها مع قرينة البراءة. وطالما أن القرائن القانونية تمنع بطبيعتها من البحث عن الحقيقة وما قد يؤدي إليه ذلك من التعسف والأخطاء. فيجب إبعادها تماما إذا لم تتوفر الضمانات الكافية لحرية الإنسان واستقلالية القضاء. وهو ما أكدته المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرار لها بتاريخ 1988/10/7 عندما اشترطت لقبول وجود القرائن عدم تجاوز الحدود المعقولة في ذلك. أخذا في الاعتبار خطورة الوضع وحمية حقوق الدفاع¹⁹.

ب- قرائن الإسناد والمساهمة.

إذا كانت قرائن مادية الجريمة الجمركية. وبالأخص جرائم التهريب. وهي ترتكز في الأساس على الركن المادي للجريمة. والمتمثل في الإجازة أو العبور غير القانوني للحدود. وإنما مفترضة داخل النطاق الجمركي ومفترضة أحيانا خارجه. فإنه من المتعين في كل جريمة أن يتم إسناد الفعل المادي إلى شخص معين إسنادا ماديا ومعنويا. غير أن الوضع يختلف تماما بالنسبة للجريمة الجمركية. حيث طبقا للمادة 303 في ج. يعتبر مستولا عن الغش كل شخص يجوز بضائع الغش. ما يعني أن الأمر يتعلق هنا بنوع آخر من القرائن الجمركية تتعلق بإسناد الجريمة إلى المتهم. فاعلا أصليا كان أم شريكا.

أ - قرينة إسناد الجريمة للفاعل الأصلي.

إن قرآن مادية الجريمة تكفي لوحدها لضمان التابعة والتجريم ولا تنور أية مشكلة تتعلق بإسناد الجريمة إلى المتهم. وذلك في حالة ما إذا اعترف هذا الأخير بارتكابه الأفعال المادية للتنقل والحيازة للبضائع داخل النطاق الجرمي. حتى ولو أنكروا مصدرها أو وجهتها وعبورها أو محاولة عبورها للحدود. غير أن الأمور تعتمد في حالة عدم التأكد من مساهمة المتهم في ارتكاب الفعل المادي للتنقل أو الحيازة. بادعاء هذا الأخير مثلاً بأنه لا علاقة له بهذه الأفعال المادية وبأن البضاعة محل الغش قد وضعت بمسكنه أو سيارته دون علمه. حيث تكون إدارة الجمارك عاجزة تماماً كلما ضبطت بضاعة في حيازة المتهم أو بمركبته في وضعية غير قانونية. إذ لا يفوت المتهم أن يدعي بأنه يجهل تماماً وجود هذه البضاعة عنده. هذا ما أدى بالمشرع في قانون الجمارك إلى النص على أن الخائر لبضاعة الغش يعتبر مسئولاً عن الغش (م. 303 ق ج). واضعاً بذلك قرينة ضد من تضبط عنده أو معه بضاعة في وضعية غير قانونية. ويتعلق الأمر هنا بقرينة تمكن من إسناد الجريمة لشخص معين. أي الخائر باعتباره الفاعل الأصلي للجريمة. وبالتالي تحميله المسؤولية الجنائية ولو لم يكن له أي ضلع في الوضعية غير القانونية. وذلك بغض النظر عما إذا كان عالماً أو غير عالم بطابعها الإجرامي. مما يعني إفراض الية الإجرامية لدى الخائر. وفي هذا الصدد، قضت المحكمة العليا بأنه "يعتبر مسئولاً عن الغش كل شخص يجوز بضاعة الغش. بغض النظر عن علاقته بهذه البضاعة. سواء كان صاحبها أو مجرد ناقل لها. وسواء كان يعرف بطابعها الإجرامي أم يجهلها"²¹.

2 - قرينة المساهمة أو المصلحة في الغش.

قد يرتكب الجريمة شخص واحد وقد يساهم في ارتكابها عدة أشخاص. فإذا ساهم العديد من الأشخاص في ارتكاب الأفعال المشكلة أو المكونة للجريمة، فإن جميعهم فاعلون أصليون، أما إذا اقتصر دور بعضهم في تقديم المساعدة لتسهيل أو لتسكين الفاعل أو الفاعلين الأصليين من ارتكاب الجريمة، فإنهم يعتبرون شركاء في الجريمة (م. 41، 42 ق ج). وتقوم جريمة التهريب بفعل التنقل والحيازة للبضائع بتوافر شروطها، وكل من قاموا بالتنقل بالبضاعة أو حيازتها طبقاً لهذه الشروط يعتبرون فاعلين أصليين. غير أنه في حالات عديدة، قد يساهم أفراد في جريمة التهريب دون أن يكون لهم أي اتصال بالبضاعة لعدم قيامهم. لا بنقلها ولا بحيازتها في الميناء أو الأماكن التي يشغلونها، وبالتالي فإنهم لم يساهموا

في ارتكاب الأفعال المادية المكونة أو المغددة للجريمة في حد ذاتها. ومع ذلك فإنه أحيانا ما يكون دورهم أكثر أهمية من دور الفاعل الأصلي. وبالفعل، فإنه في مجال الجمركي، قليلا ما يكون مرتكب الفعل الأساسي لغش أو القاعل الأصلي هو المستفيد الحقيقي من الغش، لأن المستفيدين الحقيقيين غالبا ما يتمثلون في شركات التهريب المنظمة في شكل مقاولات يطلق عليها "مقاولات الغش أو التهريب". ممولة من أشخاص غرباء يعيدون عن الأفعال المادية المباشرة للتهريب وعن أية علاقات مع الأعوان المأمورين. ولا يعرفون على العموم، لا مالكي البضائع ولا من توجه إليهم هذه البضائع. ولا يرتبطون بمقولة الغش إلا من خلال المبالغ التي يدفعونها والأرباح التي يتحصلون عليها²¹.

ويعتبر مفهوم المستفيد من الغش أو من له مصلحة في الغش، مفهوما خاصا بقانون الجمارك وغريبا عن القانون العام، وهو يتضمن في آن واحد الإشتراك بتوافرية إجرامية والإشتراك بدون توافرية هذه التية، إضافة إلى كونه أوسع من اشتراك القانون العام، إذ يمتد إلى السلوكات اللاحقة على إتمام الجريمة. ولقيام الاستفادة من الغش أو المصلحة في الغش، تشترط المادة 310 في ج أن تكون الجريمة جنحة تهريب. وبذلك تستبعد كل من المخالفة وجنحة الاستيراد والتصدير بدون تصريح من مجال المصلحة في الغش، وأن تكون للمتهم مصلحة في الغش. لكن دون أن يوضح قانون الجمارك الكيفية التي تتم بها هذه الاستفادة. وقد عمل القضاء الفرنسي على توضيح ذلك. فقضي بأن اغرض على التهريب بغرض ضمان التموين ببضاعة نادرة يصعب الحصول عليها يعد مستفيدا من الغش²²، وبأن مسير الشركة الذي ساهم في التخطيط للغش يعد مستفيدا منه²³.

وقد أقاض المشور الفرنسي في تعريفه للمستفيد من الغش مرسحا بذلك ما استقر عليه القضاء، ويتضح من أحكام المادة 399 في ج ف بأن هناك نوعين من المصلحة في الغش: مصلحة مباشرة ومصلحة غير مباشرة. ودون المصلحة في الغش مباشرة وقائمة، كما في حالة مراقبة الطرق التي تعبرها شاحنات الغش وبيع بضائع الغش وتلقي المداخل الآتية من بيع السلع وإنشاء مستودعات لبضائع الغش. ويعتبر من الأشخاص القائمة في حقهم المصلحة المباشرة في الغش، المحرضون والمستفيدون من عمليات الغش والقائمون بتموير أجناب والموزعون الوسطاء وغيرهم²⁴. ويعتبر مستفيدين مباشرة من الغش طبقا للفقرة 2 من المادة 399 في ج ف، المقاولون وأعضاء مقاولات الغش والمؤمنون والمؤمن لهم ومقدمو

الأموال ومالكو البضائع، وبصفة عامة، كل من هم مصلحة مباشرة في الغش. وتطبق أحكام هذه المادة، ليس فقط على الأشخاص الطبيعيين، بل وأيضا على الأشخاص المعنوية. وتكون المصلحة غير مباشرة في الغش في الحالات التي لا يكون فيها المساهمون معينين مباشرة بالغش وليسوا هم المستفيدين الرئيسيين ومصلحتهم في ثانوية وغير مباشرة، وذلك رغم مساهمتهم في مخطط الغش وبدونهم ما كان ليتحقق الغش أو لكان أقل نجاحا. وتمثل هذه المصلحة غير المباشرة في الغش في أفعال المشاركة في تنفيذ مخطط الغش، حيث يعتبر معين بالغش كل من ساهم بشكل ما في مجموعة الأفعال المرتكبة من طرف عدد معين من أفراد تصرفوا باتفاق فيما بينهم وفق مخطط غش أعد لضمان أو لتحقيق الهدف المنشود من قبلهم.

ثالثا: تقدير نظام الإثبات في المواد الجمركية.

من خلال ما سبق بيانه، يتضح بأن نظام الإثبات في المواد الجمركية يتسم بخصوصيات معتبرة تميزه عن الإثبات في مجال القانون العام. وتمثل هذه الخصوصيات أساسا في خروجه عن مبادئ الإثبات التي وضعت لحماية الحقوق والحريات وضمان تحقيق التوازن بين كل من مصلحة المجتمع ومصالح الأفراد، وإن كان هذا الخروج أو الإنتهاك للمبادئ العامة للإثبات مبررات يستند إليها، وذلك على نحو ما سنبيته فيما يلي:

أ - نظام إثباتات مفتكك للمبادئ.

تشكل القواعد التي تحكم الإثبات في المواد الجمركية مساسا بليغا بالمبادئ الأساسية والجزهرية التي تحكم الإثبات في مجال القانون العام، والمتثلة على وجه الخصوص في مبدأ أن البيئة على من يدعي (م. 323 ق م) ومبدأ الإقتناع القضائي (م. 212 ق إ ج) ومبدأ قرينة البراءة (م. 45 من الدستور).

ويتجلى هذا الخروج والإنتهاك لمبادئ الإثبات في القانون، فيما تضمنته العديد من المواد في قانون الجمارك من قواعد وأحكام خاصة توسع من مجال القرائن القانونية الموضوعية لصالح سلطة الإتهام وإدارة الجمارك، هذه القرائن التي لا تقف عند حد قرائن الإسناد والتجريم فحسب، بل تمتد لتشمل أغلبية أحكام قانون الجمارك. ويتجلى ذلك بصفة خاصة في قرائن التهريب (م. 220 إلى 226، 303، 310، 310، 2/324 ق ج) والمحاضر الجمركية التي تعد في حد ذاتها قرينة على صحة ما جاء فيها من بيانات إلى أن

يظعن فيها بالتزوير بالنسبة للمعينات المادية والمباشرة التي تنقلها. وصحيحة إلى أن يثبت العكس بالنسبة لصحة الإعترافات والتصريحات المدونة فيها أو إذا كانت محررة من قبل عون واحد فقط (م. 254 في ج).

بل والأوضح من هذا. فإن المتمعن في أحكام قانون الجمارك يرى بأن التشريع الجمركي قد حاد صراحة وبشكل صارخ عن مبدأ قرينة البراءة. وهو ما يتضح، ليس فقط من أحكام المواد المشار إليها أعلاه، بل وأيضا وبصفة أعم. من خلال المادة 286 ق ج التي تنص على أنه "في كل دعوى تتعلق بالحجز. تكون البينات على عدم ارتكاب الجريمة على المحجوز عليه". وهو ما يمثل قلبا لعبء الإثبات. بحيث تعنى النيابة العامة وإدارة الجمارك من إقامة الدليل على وقوع الفعل من المتهم ومسئوليته عنه. ليقع على هذا الأخير عبء تحمل الإثبات بإتيانه بالدليل على عدم ارتكابه الجريمة المنسوبة إليه. ولما كانت الجرائم الجمركية تتعلق حلها بالصانع والتي يكون حجزها أساسا للمتابعة، فإن قلب عبء الإثبات في المواد الجمركية وتحميل المتهم عبء إثبات براءته يعد القاعدة وليس الاستثناء في المواد الجمركية²⁵. وهو ما يعد انتهاكا صارخا لمبدأ أن البينة على من يدعي مبدأ قرينة البراءة والتي بموجبها يفسر الشك لصالح المتهم.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فقط، بل تجاوز ذلك إلى أبعد الحدود، وذلك من خلال ما يلي:

- الطابع المطلق للقوانين القانونية التي يعج بها قانون الجمارك إلى درجة المبالغة. وهو ما يمثل مشكلة حقيقية في هذا المجال.

- تقييد حرية القاضي الجزائي في الإقتناع. وذلك بفعل المحاضر الجمركية. بسبب

الحجية الخاصة التي منحها لها المشرع بموجب المادة 254 ق ج.

وظائما أن هذه المبادئ السامية إنما وضعت لحماية المصالح الجوهرية للأفراد والمجتمع وإقامة التوازن بينها، فإن أي مساس بهذه المبادئ يعني بالناتج المساس بالمصالح التي تحميها.

2- نظام محل بالتوازن بين المصالح.

إن تحقيق التوازن بين كل من مصلحة المجتمع في الدفاع عن نفسه ضد الجريمة ومصلحة الأفراد في ضمان حرياتهم وحقوقهم المشروعة. بشكل الهدف الذي يسعى إلى

تحقيقه كل مشروع ضمانا لأمنه واستقراره واطمئنانه. ويهدف الإثبات إلى تحقيق ذلك من خلال البحث على إظهار الحقيقة بشأن الوقائع المعروضة تحقيقا للعدل والتوازن بين المصالح.

وإذا كانت مصلحة المجتمع ومصلحة المنهزم بارتكاب جريمة معينة متعارضتين. فإن الحرص على ضمان كلا المصلحتين وتحقيق التوازن بينهما بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى يجعلهما متوافقتين متكاملتين. نظرا لما يوفره تحقيق التوازن بينهما من الرضا والإقتناع والطمأنينة.

والبحث عن الحقيقة في مجال الإثبات الجزائي لا يهدف فقط إلى خدمة المصالح الخاصة والضيقة، كما هو عليه الشأن في مجال الإثبات المدني. إنه يهدف، من جهة إلى خدمة مصلحة المجتمع ككل في الدفاع عن نفسه ضد الأفعال المخلة بالنظام والسلم العام. ومن جهة أخرى إلى ضمان الحرية الفردية والكرامة الإنسانية للشخص المنهزم بارتكاب هذه الأفعال. فإحداها مصلحة عامة، والأخرى تدخل ضمن الحقوق الأساسية للإنسان²⁶. فهيل يهدف نظام الإثبات في المواد الجمركية إلى تحقيق نفس الأهداف؟

إن نظام الإثبات في المواد الجمركية كان دائما ومعذ عهوده الأولى أشد حرصا على ضمان مصالح إدارة الجمارك أكثر من حرصه على ضمان الحريات والحقوق المشروعة للأفراد، وبالتالي محلا إلى درجة كبيرة بالتوازن بين المصلحتين. وهو ما جعله عرضة للنقد الشديد والمستمر ووضع إدارة الجمارك في مواجهة ذلك عبر مختلف مراحل التطور التاريخي لهذا النظام.

أمام هذا الانتهاك للمبادئ، وما توتب عنه من المساس والإخلال بالتوازن بين المصالح المتعارضة لإدارة الجمارك والمنهزمين. نتساءل الآن عن الأسباب والمبررات التي أدت بالمشروع في قانون الجمارك إلى سلوك هذا الطريق الذي جلب له العديد من الانتقادات.

3- مبررات الإخلال.

لا شك أن هناك أسباب ومبررات عديدة أدت بالمشروع إلى وضع أحكام خاصة بالإثبات في المواد الجمركية مخالفة إلى حد كبير للمبادئ والقواعد التي تحكم الإثبات في مجال القانون العام. وإن كان هذا الاختلاف بين النظامين ليس كليا. ذلك أن قواعد الإثبات في القانون العام تعود للتطبيق في المجال الجمركي كلما تم فيه الإثبات بوسائل

القانون العام. كمحاضر التحقيق الابتدائي وإجراءات التحقيق القضائي والمحاضر والوثائق والمستندات الصادرة عن السلطات الأجنبية. أو في حالة ما إذا كانت المحاضر الجمركية غير صحيحة في الشكل أو باطلة. حيث يخص الإثبات في هذه الحالات لمبادئ القانون العام. والتمثلة في مبدأ أن السينة على من يدعي والذي يواجه يلتزم المدعي بالإثبات بالدليل على صحة ما يدعيه. وينطبق بالتالي على النيابة العامة باعتبارها مدعية في الدعوى العمومية تلتزم بالإثبات بالدليل على صحة وثبوت التهمة في حق المتهم وإسنادها إليه إسنادا عاديا ومعنويا من خلال إثباتها لكل من الركن المادي والركن المعنوي للجريمة. كما ينطبق أيضا على إدارة الجمارك باعتبارها مدعية في الدعوى الجنائية. كما تتمثل هذه المبادئ أيضا في قرينة البراءة والتي بموجبها يفسر الشك لصالح المتهم في حالة عدم كفاية الأدلة أو غموضها. وفي مبدأ الإقناع القضائي القائم على حرية التقدير الموضوعي والمنطقي للأدلة المعروضة على القضاء والذي بموجبه يتم الإثبات بكافة الطرق القانونية دون أي تقييد أو إلزام للأطراف بدليل معين. حيث يكون القاضي حرا في قبول أو عدم قبول هذه الأدلة وفي تقديره لها واقتناعه بمدى صحتها ومصداقيتها وحرية الأخذ بما أو استبعادها لا يخضع في ذلك إلا لضميره ولقواعد المنطق السليم.

وإذا كان المشرع في مجال الإثبات الجمركي قد حاد عن هذه المبادئ العامة الضامنة للحقوق والحريات. فما ذلك الخروج إلا لمررات عديدة يمكن إيجازها فيما يلي:

أ- إن القانون الجمركي لم يأت بهذه الأحكام الخاصة في مجال الإثبات بصفة عشوائية. ذلك أن أغلب هذه الأحكام كانت ثمرة الاجتهاد القضائي المستمر عبر مختلف المراحل التاريخية، ولم يقم المشرع سوى بتزكية وتكريس هذه الاجتهادات القضائية في قانون الجمارك الفرنسي والذي اقتبس منه المشرع الجزائري الأحكام والمبادئ المتضمنة في قانون الجمارك. كتقنين الاجتهاد القضائي الخاص بقرائن الإسناد بالنسبة لخازني البضائع في حالة إيداع أو تنقل.

ب- حماية المصالح الجوهرية للمجتمع: وتتمثل هذه المصالح في حماية الاقتصاد الوطني والدفاع عن الأمن الاجتماعي والحفاظة على مصالح وحقوق الخيرة العامة للدولة.

ج- صعوبة الإثبات في المواد الجمركية. وذلك لأسباب عديدة أهمها:

العدد العاشر

- أن الإثبات غالباً ما يتم في أماكن ثابتة ومعزولة. حيث يصعب اكتشاف وإثبات الجرائم المرتكبة في هذه المناطق وحيث لا يوجد شهود للتدليل على ارتكابها. باستثناء الأعدان القائمين بالرقابة في هذه المناطق الحدودية من جمارك وشرطة ودرك وحراس الشواطئ.

- إن طول الحدود الجمركية وتشتعها وصعوبة المسالك والممرات تجعل من المستحيل توفير الإمكانيات المادية والبشرية الكافية لتعرض الرقابة اللازمة على طول هذه الحدود وضبط المتهمين وهم يعبرون الحدود ذهاباً وإياباً بالضائع محل العث. مما اقتضى ضرورة تدخل المشرع بوضع قوانين قانونية تسهل عملية إثبات جرائم التهريب وتمكن إدارة الجمارك والنيابة العامة من متابعة المتهمين ولو اضطروا بعيداً عن الحدود الجمركية داخل النطاق الجمركي أو حتى خارجه في بعض الحالات وهم يتقنون أو يحوزون بطريقة غير قانونية بضائع محل العث. وهو ما يشكل ضماناً معتبراً لعدم إفلات العديد من المتهربين من العقاب ومواجهة أساليبهم المتطورة في مجال التهريب.

الخاتمة

لا يشتر نظام الإثبات في المواد الجمركية في نظريتنا أي اعتراض من حيث خصوصيته وتسام قواعد وأحكامه بذاتية خاصة مقارنة بقواعد الإثبات في القانون العام. كما أنه لا يوجد أي شك على الإطلاق فيما يتسم به هذا الإثبات من صعوبة كبيرة تفوق الصعوبات المعترضة في مجال القانون العام للأسباب المشار إليها أعلاه. وهذا ما يجعل من المنطقي تماماً الإبقاء على القرائن القانونية وعلى الحجية الخاصة للمحاضر في مجال الإثبات الجمركي. لكن مع ضرورة توفير الضمانات الكافية لحريات الأفراد وحقوقيهم المشروعة، وذلك بما يحقق التوازن بين المصلحتين، ما يدفعنا إلى إبداء الاقتراحات الآتية:

- الإبقاء على القرائن القانونية مع الحد من صراحتها. وذلك بتسكين المتهم من الدفاع عن نفسه عن طريق تقديم الدليل العكسي في مواجهتها.

- الإبقاء على المحاضر الجمركية بقولها الإثباتية. لكن دون أن تتعدى حجيتها مستوى الدليل القابل لإثبات العكس. وليس إلى غاية الطعن بالتزوير. وبذلك يسترجع القاضي قسطاً معتبراً من سلطته التقديرية وتمكين المتهم من الدفاع عن نفسه عن طريق إثبات العكس.

- تعديل المواد الآتية من قانون الجمارك على النحو الآتي:

- تعديل المادة 281 في ج. وذلك بما يسمح للقاضي من تبرة المتهمين على أساس نيتهم ومنحهم حق الإستفادة من الظروف المخففة لتصح الجريمة الجرمية بذلك جريمة عمدية كغيرها من جرائم القانون العاد. لا سيما بعد صدور قانون مكافحة التهريب الأخير الذي يعاقب على جرائم التهريب بعقوبات جد قاسية تصل الى حد السجن المؤبد في بعض الحالات. مما يقتضي بالتالي منح الامكانية للمتهمين في الدفاع عن أنفسهم وعدم افتراض ادانتهم مسبقاً.

- تعديل المادة 226 في ج. وذلك بما يجعل الرقابة الخاصة على المضاع القابلة للتهريب عبر سائر الاقليم الجمركي مفتوحة على بعض المضاع فقط. كالمضاع الخطيرة على الصحة والامن. كالأسلحة والمتحدرات والمواد السامة. دون غيرها من المضاع. حماية لحيوات الأفراد.

- تعديل المادة 303 في ج. وذلك بما يمكن الجائر أو الناقل العمومي من أن يتحرر من القرينة القانونية القاطعة التي تنقل كاهله. يجعل هذه القرينة بسيطة قابلة لإثبات العكس. وذلك من خلال تمكين الجائر أو الناقل من إثبات عدم ارتكابه الخطأ أو التعريف بالفاعل الحقيقي لتحرمة قصد إبعاد المسؤولية عن نفسه.

- تعديل المادة 310 في ج. وذلك بما يوضح ويحدد فئات الأشخاص الذين لهم مصلحة مباشرة في العش قصد النوصل الى اكتشاف هؤلاء المجرمين باعتبارهم المستفيدين الحقيقيين من العش رغم بقائهم مخفيين وراء الفاعلين الأصليين وغير معروفين. وذلك قصد إضفاء الفعلية اللازمة لمكافحة التهريب وتفكيك شبكات التهريب الخطيرة المنظمة في شكل مقاولات العش ممولة من أشخاص يعيشون في الخفاء.

- تعديل المادة 254 في ج. يجعل القيمة الإثباتية للمحاضر الجرمية لا تتعدى في جميع الحالات قيمة الدليل القابل لإثبات العكس تمكينا للقاضي من تقدير الوقائع بعد استرجاع قسط من سلطته التقديرية. وللمتهم من الدفاع عن حقوقه وجريمته.

العوامش.

² غ ج م في 3، ملف 143802، غير منشور - أشار إليه أحمد بوسقيعة، المازعات الجمركية في ضوء الفقه واجتهاد القضاء والجديد في قانون الجمارك، دار الحكمة للنشر والتوزيع، سوق الهراس 1998، ص 175.

³ غ ج م في 3، ملف 153570 قرار 1997/12 22، غير منشور - أشار إليه أحمد بوسقيعة، م.س. ص 177.

⁴ Crim. 30 juillet 1835, Bull.Crim. n°307, p. 366- Cité par Jean-Claude BERREVILLE, Le particularisme de la preuve en droit pénal douanier, Thèse Lille 1966, p.63.

⁵ Civ. 14 Avril 1841, Doc.Jur. Douan.Lettre 1952, n°373- Cité par Jean-Claude BERREVILLE, opcit, p. 43.

⁶ Crim. 17 Aout 1844, Bull.Crim.297, p. 420- Cité par Jean-Claude BERREVILLE, opcit, p. 44.

⁷ Gaston STEFANI, Preuve Encyclopédie Dalloz, janvier 19720 p 6

⁸ Jean BERGERET, Procès-verbal, Encyclopédie Dalloz, 1969p 9.

⁹ Roger MERLE et André VITU, Traité de droit criminel et de procédure pénale, Tome 2, Procédure pénale, 3ème éd.Cujas, Paris 1980, p. 304.

¹⁰ Crim. 12 Avril 1929, D.11, 1929, 268- Cité par Jean BERGERET , opcit, p. 10.

¹¹ Crim. 12 juillet 1951, D.1951, 672- Cité par Jean BERGERET, opcit, p. 10.

¹² المقابلة للمادة 254 في ج

¹³ Cass.Crim. Arrêt n° 0282187 du 5 février 2003, Bulletin des Arrêts de la chambre criminelle 2003, éd. JO, p. 97 à 101.

¹⁴ م غ، علف 30329 قرار 20 6 1984، قضاء المحكمة العليا في المادة الجمركية، الملكية للطباعة والإعلام والنشر والتوزيع، الخراسان، الجزائر 1995، ص 150.

¹⁵ Roger MERLE et André VITU, opcit, p. 202.

¹⁶ عبد الحميد الشورابي، الإتبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه، منشأة المعارف، الإسكندرية 1996، ص 125.

¹⁷ Paul BEQUET, L'infraction de contrebande terrestre, Etude de droit pénal spécial douanier, Thèse Paris 1959, p. 27.

¹⁸ Paul BEQUET, opcit, p. 28.

¹⁹ Cour européenne des droits de l'homme, Arrêt Salabiaku du 7 octobre 1988 - Cité par Jean PRADEL, Manuel de procédure pénale, 12ème éd. Cujas, Paris 2004, p. 334.

²⁰ غ. ح. د ق 3. ملف 140314 قرار 12 30 1996 - أشار إليه أحمد يوسف، التشريع الجمركي مدعوم بالأجتهاد القضائي، ط 1، الديوان الوطني للأشغال التربوية 2000، ص 86.

²¹ Paul NAZARIO, Cours de contentieux douanier, Direction générale des douanes, 1952, p. 176.

²² Crim.22 Nov.1918, D.1979.200-

أشار إليه أحمد يوسف، المنازعات الجمركية، د. س. ص 376.

²³ Crim. 20 Mai 1969, JCP.1970,II, 16.288-

أشار إليه أحمد يوسف، د. س. ص 377.

²⁴ Claude J. BERR et Henri TREMEAU, Le droit douanier communautaire et national, 4ème éd. Economica, Paris 1997, p.847.

²⁵ PATARIN, Le particularisme de la théorie des preuves en droit pénal, p. 14.

²⁶ أحمد يوسف، د. س. ص 81.

المرتكزات العلمية للبناء الحضاري للأمة الإسلامية

من وجهة نظر الدين الإسلامي

الدكتور كمال لدرع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

تمهيد:

إن البناء الحضاري للأمة الإسلامية هو الشغل الشاغل لكل حركة تغييرية، وهو الهدف الأسمى من كل عمل دعوي، وهو الغاية المنشودة من الجهد المبذول من قبل العلماء والمفكرين. فكان لا بد في هذا الإطار من البحث عن السبيل الأمثل لتحقيق هذه الغاية. وفي الخلفية أن أي محاولة من أجل إعادة البناء الحضاري للأمة يجب أن يستند على مرتكزات أراها ضرورية لبلوغ هذه الغاية المنشودة.

وهذه المرتكزات محل الدراسة في هذا البحث قد تحتاج إلى إثراء، أو تحتاج إلى مزيد من المراجعة والتفصيل، على أن بعضها لا يماري فيها أحد من أمم أس البناء الحضاري للأمة. وقد عالجنا هذا الموضوع ضمن خطة الآتية:

المرتكز الأول: وجوب ربط العلم بالإيمان

المرتكز الثاني: وجوب كسب الإنسان للعلم والمعرفة

المرتكز الثالث: تمجيد العلم وإكبار العلماء

المرتكز الرابع: إزاحة العوائق أمام العقل المسلم

المرتكز الخامس: وجوب قيام العقل بقرينة التفكير والتدبر من أجل الإنتاج

والإبداع والاكتشاف

المرتكز السادس: حرية الرأي وقبول الرأي الآخر في مجالات العلم والبحث

المرتكز السابع: ضرورة الوعي بسنن الحياة كأساس للبناء الحضاري للأمة

المرتكز الأول: وجوب ربط العلم بالإيمان

1 - غياب العلاقة بين العلم والدين في القرون المتأخرة: جرى في

القرون الأخيرة الاعتقاد بأن العلم والدين تقيضان لا يلتقيان، والادعاء بأن الدين ثابت وأن العلم متغير، علاوة على أن الدين يهتم بالغيبيات وأحيانا بالحرفات مما لا يليق بالعقل المنحصر أن يتقبله.

والواقع أن هذا الاعتقاد غير سليم. لأنه يحكم على آلاف الأديان المنتشرة بين البشر بحكم واحد، فأى دين يقصدون ؟.

إن هذا الاعتقاد ينطبق على دين المسيحية الأوروبية في العصور الوسطى إبان سيطرة الكنيسة على شؤون الناس. ومن المؤسف أن كثيرا من المسلمين الذين تعلموا في الغرب، أو تأثروا بالثقافة الغربية قد تبنا هذا الاتجاه وراحوا يروجون لتطبيقه حتى في بلاد المسلمين دون أن يعلموا أن الأمر في الإسلام مختلف كل الاختلاف عما وقع لأوروبا من جراء تسلط الكنيسة.

فمع وصول قسطنطين إلى الحكم وتبنيه للدين المسيحي، ووصول المسيحيين إلى سدة السلطة، استبدت الكنيسة وأحكمت قبضتها على الناس، وتدخلت في كل مجالات الحياة، فصادرت التقدم العلمي وعاقبت بالإعدام بعض العلماء، وحرقت كتبهم، وشجعت الخرافات والتداوي بالشعوذة. فكان رد الفعل الأوروبيين نفى الكنيسة تماما عن أمور المعيشة الإنسانية وفصل الدين عن الدولة، وانتشرت الأفكار الإلحادية. وعلى هذا الفكر قامت الحضارة الغربية التي لا تعترف بتزاوج العلم مع الدين¹.

أما الإسلام فالأمر فيه مختلف، فهو دين افصح رسالته بكلمة "اقرأ"، وأقسم بالآلة العلم الأساسية التي هي القلم، وامن على الإنسان بتعليمه ما لم يكن يعلم²، وجعله مأمورا ومستنولا، وحثه على بذل جهده لاستلهامه سنة الله في خلقه، وهو ما يعبر عنه الآن بالبحث العلمي، وخاطب الذين يعلمون والذين يفقهون والذين يتفكرون، ورفع درجة العلماء من بين خلقه فقال: "إنما يخشى الله من عباده العلماء". وجعل طلب العلم فريضة، وحض على قراءة الكتاب الواسع وهو كتاب الكون، وذم الذين عطلوا حواسهم فلم يسمعوا ولم يبصروا ولم يعقلوا³.

وبهذا الدين الجديد دخلت الإنسانية طورا جديدا، وأقام المسلمون حضارة إنسانية ونهضة علمية، وتحررت العقول الباحثة عن العلم من صنوف القهْر والرقابة باسم الدين، فكانت بحق رائدة المنهاج العلمي الذي نقلت عنه الحضارة الغربية المعاصرة.

وفي زماننا هذا الذي تقف فيه الإنسانية على عتق طريق خطير بين تقدم علمي متزايد وقاهر وبين ضمور روحي قاتل وأقل تتراوح فيه بين البقاء والفناء أو الذوبان؛ فإن إنقاذ الإنسانية رهن باكتشافها تعاليم الإسلام وقيمه، والأخذ بها كما يؤخذ الدواء، ولكن

كيف تكتشف الإنسانية هذا الدواء دون أن يدخا عليه المسلمون ؟ وكيف يدخا عليه المسلمون إذا هم أنفسهم لم يستدلوا عليه ولم يدركوا قيمته. ولم يستقر في وجدانهم بعد، وهم يعيشون انقساماً بين عقيدتهم وسلوكهم. وبين إيمانهم وحياتهم. فضلاً عما تعانيه الأمم الأخرى من فراغ روحي وإيمان روعم ما بلغته من أبحاث علمية كثيرة. واكتشافات تكنولوجية باهرة استفاد منها المسلمون أنفسهم. وهم أمة الشهادة وأمة الدعوة وأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولم تستطع البشرية اليوم بالعلم وحده أن تعالج الكثرة من مشكلاتها. وأن تجد الحلول لكثير من أمراضها. مما يتأكد يوم بعد يوم ضرورة المزج بين العلم والإيمان.

2. علاقة العلم بالإيمان: إن العقيدة الإسلامية تربط العلم بالإيمان. فالعلم بدون إيمان شجر بلا أوراق. ثم العلم نفسه يدعو إلى الإيمان. والإيمان بدوره يبحث على العلم. والفصل بينهما يؤدي إلى عواقب وخيمة.

وفصل العلم عن الإيمان يحول الإيمان إلى جهود وتعصب أعمى. وأن غياب العلم في كثير من القضايا الدينية يجعل المؤمنين الجهلة آلة بيد المنافقين. والتاريخ الإسلامي شاهد على فتنة الحوارج وما نتج عنها من سفك للدماء باسم نصرة الدين.

ثم إن الإنسان بلا إيمان ولو كان عالماً قد يتسبب في ويلات وكوارث. فيسخر علمه في الإفساد والطغيان. وعليه فالعلم بحاجة إلى الإيمان كحاجة الجسد إلى روح. لأن العلم لوحده عاجز بطبيعته عن بناء الإنسان الكامل. فالتربية العلمية الخالصة تني نصف إنسان لا إنساناً كاملاً، وتصنع إنساناً قد يكون قوياً وقادراً ولكنه ليس قاصلاً بالضرورة. فهي تصنع إنساناً ذا بعد واحد. هو البعد المادي. أما الإيمان فهو الأساس في بناء شخصية إنسانية متوازنة. متشعبة بقسم الخير والعدل.

ولقد بلغ اغترار الأوروبيين بالعلم حداً وصل بهم إلى حد التآليه والعبادة. حتى وإن تظاهروا بإقامة شعائر العبادة في كنائسهم. ولما كان الدين يتركز على قواعد غيبية خارج نطاق المادة، اعتبروه ظاهرة غير علمية.

وعلى هذا الأساس ظهر بينهم داء الفصل بين الدين والعلم. وإذا كان هناك صراع بين العلم والدين في بعض فترات التاريخ. كما حدث ذلك في تاريخ المسيحية. فإن ذلك لا

علاقة له بالأديان السماوية⁴ ومنها الدين الإسلامي⁵. وإنما هو لون من ألوان الاعتراف عن الدين، لأن الدين ليس مسؤولاً عما يرتكب الناس من انحرافات وفساد.

ومما يؤسف له، أن بعض الأصوات ترتفع هنا وهناك تنادي بالفصل بين العلم والدين الإسلامي. يدعوى أن أوروبا تنكّرت للدين فتقدمت علمياً وحضارياً. ونحن تمسكنا بالدين فضلّنا، إن عقول هؤلاء إما قاصرة عن إدراك وظيفة العلم الذي هو أداة لكشف الحقائق الموضوعية، وتفسير الواقع تفسيراً محايداً بأعلى درجة من الدقة والعمق؛ أو أن هذه العقول جاهلة بمنهج الإسلام الذي ما انفك يدعو إلى العلم. أو أنها عقول استأجرت لتحقيق ما لم يحققه أعداء الأمة الإسلامية.

وقد خفي على هؤلاء ما يعيشه هذا العصر من تقدم علمي وعادي بلغ ذروته. وفي المقابل وصلت الإنسانية إلى حضيضها من التقاتل الوحشي والتخاصم الذي يقطع أواصر الإنسانية، ويجعلها تعيش في رعب دائم وخوف من الدمار، كما وصلت إلى الحضيض وأحطت الدركات في الانحلال الخلقي والفوضى الجنسية التي لا توجد عند الحيوان. وعليه فإن العقيدة الإسلامية لها فضل كبير على مناهج التربية التي تسعى لبناء الإنسان، لتأكيداها على دور الإيمان والعلم معاً في بناء شخصية الإنسان، وبفصل العلم عن الإيمان يغدو الإنسان شخصية غير متوازنة تسيء أكثر مما تحسن، أو تسيء وتحسب أن ذلك إحساناً، لأن معايير الحسن والقبح لم تعد تحت مراقبة الدين.

لذلك فإن الإنسان بحاجة ماسة إلى قوة إيمانية تتمكن من إحياء ضميره⁶، وعلاء نفسه بالظمائية⁷. وتمنحه اتجاهاً أخلاقياً يحقق إنسانيته، وهذا عمل يعجز عنه العلم، وإنما هو من مهام الدين وحده.

عندما بدأت أوروبا عصر النهضة العلمية الحديثة بعد ظلمات القرون الوسطى حدث أول صدام بين العلم والدين. وبين العلماء ورجال الكنيسة. وقد استمر هذا الصراع حقبة طويلة من الزمن وبلغ من الشدة بحيث كانت الكنيسة تأمر بإحراق العلماء أحياء أو وضعهم على الخوازيق بتهمة السحر والهرطقة. ولم ينته هذا الصراع إلا بإقرار مبدأ فصل الدين عن العلم⁸.

وإذا كانت هذه الخطوة في أوروبا قد أفادت العلم بإطلاق حرية البحث والتفكير فقد كان عواقبها يُعد العلم والعلماء عن الدين... وعن القيم والمثل العليا التي جاءت بها الأدباني¹¹.

ولأسف الشديد عندما بدأ العالم الإسلامي عصر النهضة العلمية الحديثة فقد نقل عن المغرب كل نظمه العلمية وأسلوبه بغير تمييز... بما في ذلك مبدأ فصل الدين عن العلم... وهذا خطأ كبير لا مبرر له.. فالإسلام يحث على العلم ويحترم العلماء 10 ولا يتف عائقاً أمام حرية البحث والتفكير العلمي.

ومن هنا كان لا بد من الدعوة من جديد إلى ربط العلم بالدين، لا في بعض العلوم فقط. كعلم الطب مثلاً، ولكن في شتى العلوم والمعارف المادية والإنسانية. مثل علم الهندسة والرياضيات والفيزياء، والعلوم الاجتماعية والفلسفية وعلم النفس... والهدف من هذا الربط إنشاء جيل من المسلمين ملتزم بالقيم والمثل العليا والأخلاقيات التي جاءت بها الدين. والقضاء على ظاهرة البعد عن الله التي تفشت بين أهل العلم. ثم رفع المستوى العلمي بين العلماء المسلمين بفضل العودة إلى الدافع العقائدي الذي كان يحث العالم المسلم على إتقان العمل والتفاني والتحرر في العلم لكي يخدم به دينه ومجتمعه، ويبني به حضارته، مع ما تقيده البحوث العلمية في ترسيخ الإيمان وزيادته بما تقدمه من براهين علمية.

وحين نتأمل في موقف الإسلام من العلم نجد ترابطاً وثيقاً بين العلم والإيمان، فهما متماثلان، كل منهما يخدم الآخر، فكلمنا ازداد الإنسان علماً كلما ازداد يقيناً ومعرفة وخشية لله عز وجل. قال تعالى مبيناً أن العلماء هم أشد الناس خشية له ومعرفة بمقامه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودَ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ١١١﴾

فالعلم يهدي إلى الإيمان ويقوي دعائمه، والإيمان يدعو إلى العلم ويرغب فيه. هذه العلاقة الوثيقة لا نجدها في غير الإسلام بقول روجيه جارودي: (ولم يفصل الإسلام الحكمة عن العلم ولم يقبل معالجة أي فرع من فروع العلم بمعزل عن العقيدة التي هي هدف في

ولكي ترتقي الامم وتقدم فلا بد لها من الإيمان والعلم معاً، لأن العلم وحده قد يرفع مجتمعا حتى يعانق السماء رفاحية ورغداً وقوة، لكنه سرعان ما يتساقط إلى الخيض، وكم من مجتمع غني قوي لكنه يسود بين أفراد القلق والفساد والانحلال¹¹. قال تعالى:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ¹²﴾

ولقد فاق المسلمون غيرهم قروناً وعقوداً من الزمان حين سمت عندهم مكانة العلم، وأخلصوا في طلبه وأكرموا أهله، وسبقوا عصرهم في شتى العلوم، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا ترقد في ظلام دامس وتغط في سبات، وهاهو العالم الإسلامي في هذا الزمان وقد تبدل حاله وصار في مؤخرة المركب، صار تابعا بعد أن كان متبوعا، مغلوبا بعدما كان غالبا، لأنه وقع عنده الفصل بين العلم والدين، وبين العقيدة ومجالات الحياة¹³.

ومن هنا فلا عودة إلى سابق عزة ومجد المسلمين إلا إذا أقبل أهله على العلم من منطلق إيماني حالص. يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتاب ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين (فإذا أراد العالم الإسلامي أن يستأنف حياته، ويتحرر من رقبته، وإذا كان يطمح إلى القيادة فلا بد من الاستقلال التعليمي. بل لا بد من الرعاية العلمية وما هي بالأمر الهين، إنما تحتاج إلى تفكير عميق، وحركة التدوين والتأليف الواسعة، وخبرة إلى درجة التحقيق. واثقدهم العلوم العصر مع التشبع بروح الإسلام والإيمان الراسخ بأصوله وتعاليمه. إنما المهمة تنوء بالعصية أولى القوة، وهي من شأن الحكومات الإسلامية، تنظم لذلك جمعيات، وتختار لها أساتذة بارعين في كل فن فيضعون منهاجاً تعليمياً يجمع بين محكمات الكتاب والسنة وحقائق الدين التي لا تبدل وبين العلوم العصرية النافعة والتجريبية والاختصار. ويدنونون العلوم العصرية للشباب الإسلامي على أساس الإسلام وبروح الإسلام وفيها كل ما يحتاج إليه النشء الجديد، مما ينظمون به حياتهم ويحافظون به على كيانهم ويستغنون به عن الغرب ...، ويستخرجون به كنوز أرضهم ويستغنون بحيرات بلادهم، وينظمون عالية البلاد الإسلامية، ويدبرون حكوماتها على تعاليم الإسلام بحيث يظهر فضل النظام الإسلامي في إدارة البلاد، وتنظيم الشؤون المالية على النظم الأوربية، وتحل مشاكل اقتصادية عجزت أوروبا عن حلها. وبالاستعداد الروحي والاستعداد الصناعي والحربي والاستقلال التعليمي ينهض العالم الإسلامي، ويؤدي رسالته وينقذ العالم من الاقيار الذي

يهدده، فليست القيادة بالهزل. إنما هي حد الجِد. ففتحاح إلى جد واجتهاد. وكفاح وجهاد. واستعداد إنما استعداد).

المرتكز الثاني: وجوب كسب الإنسان للعلم والمعرفة

من المسلمات التي لا تخفى على أحد أن الدين الإسلامي يحث بقوة على كسب العلم والمعرفة، ومن يتأمل سور القرآن الكريم يجد ذلك يتكرر كثيراً بعبارات صريحة: ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾¹⁶. ﴿... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾¹⁷. ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾¹⁸. ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾¹⁹.

وفي السنة أيضاً أحاديث الرسول ﷺ تصب في هذا الاتجاه. وتقر بأن العلم يشكل عماد الدين. وفيه حياة الإسلام²⁰. وتحث على طلبه. وتكشف عن فضيلته. فمداد العلماء — في نظر الإسلام — يتنافس دماء الشهداء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم. وفي هذا الصدد: يقول الرسول ﷺ: " طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخازير الجوهري واللؤلؤ والمذهب"²¹. ويقول أيضاً: "... ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه"²². ولنتأمل في هذه المقارنة البديعة التي يعقدها الإمام علي رضي الله عنه لكميل بن زياد النخعي بين العلم والمال. وبيان فضل العلم على المال. قال رضي الله عنه: "يا كميل العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق، وصنيع المال يزول بزواله. يا كميل بن زياد، معرفة العلم دين يبدان به، به يكسب الإنسان الطاعة في حياته، ويجعل الأحداث بعد وفاته، والعلم حاكم، والمال محكوم عليه. يا كميل، هلك خزائن الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة، وأمثامهم في القلوب موجودة"²³.

ونتيجة للتوجه القرآني والنبوي تحرر العقل المسلم من أسر الجهل والتخلف، وانطلق في آفاق العلم الواسعة. فأخذ يتأمل الظواهر الكونية، ويكتشف أسرار الطبيعة، من خلال المنهج التجريبي الذي وجهته إليه عقيدته، وهو المنهج الذي قام عليه العلم الحديث.

يقول: (جب) في كتابه: الاتجاهات الحديثة في الإسلام: «اعتقد أنه من المنقح عليه أن الملاحظة التفصيلية الدقيقة التي قام بها الباحثون المسلمون، قد ساعدت على تقدم المعرفة العلمية بمساعدة مادية علموسة. وأنه عن طريق هذه الملاحظات وصل المنهج التجريبي إلى أوروبا في العصور الوسطى».

وللإنسان أن يقف مبهوراً أمام عظمة العقيدة الإسلامية، التي أحدثت ذلك الانقلاب الحضاري في نفوس أبناء الصحراء حتى صاروا طليعة العالم كله في العلم والمعرفة وميادين الحياة، وهذا بفضل قيامهم بفروض الكفاية، التي هي واجبات شرعية موكولة إلى الفئدة القادرة من الأمة.

ولقد تحدث العلماء عن فروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقيين، وإذا لم يقم بها أحد أثم جميع القادرين، ومن هذه الفروض تعلم العلوم التي تستغني بها الأمة عن أعدائها وتدافع بها عن كيانها²⁴، والله سبحانه وتعالى يقول في سورة الأنفال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾²⁵.

فكل قوة يستطيع المسلمون إعدادها ثم يقصرون فإيهم آخرون، والعلوم الحديثة بكل جوانبها واجبة على الأمة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل ما يحتاج إليه المسلمون من العلوم ليحقق لهم التفوق على غيرهم ولنكون لهم القوة على عدوهم، فهو فرض كفائي عليهم. تأثم الأمة إذا قصرت فيه²⁶.

وفي ظل تعاليم الإسلام السمحة وحضارته الباهرة وترغيه في طلب العلم وتكريمه للعلماء، نبع المسلمون في العلوم كلها والتمسوا المعرفة من الشرق والغرب فترجموا كتب العلوم الفارسية واليونانية وغيرها وشجع خلفاء على هذه الحركة العلمية، حتى كان الخليفة المتوكل يعطي حين بن إسحاق أشهر المترجمين وزن ما يترجمه ذهباً. وم يقتصر المسلمون على الترجمة، بل تابعوا البحث والدراسة، والتعديل والتطوير، حتى ابتكروا وطوروا وسقوا غيرهم، فبرز منهم علماء كبار طبقت شهرتهم الآفاق²⁷.

إن العلم الذي تنهض به أمتنا هو كل علم نافع. سواء كان من علوم الشريعة أو من علوم الطبيعة أقصد كل العلوم التي يحتاجها الناس في حياتهم كالتب والطب والهندسة والزراعة

والكيمياء وعلم الأحياء وعلم الفيزياء وعلم الإحصاء وسائر العلوم التي تعد من المقومات الأساسية للنهضة الحضارية. العلوم التي توجه الإنسان وتأخذ بيده وتيسر له القيام بمهمته في الوجود³⁰.

المرتکز الثالث : تمجيد العلم وإكبار العلماء

ففي الوقت نفسه الذي حظ الإسلام من مكانة الجاهل وأسقطه إلى الحضيض. فإنه رفع من مكانة العالم ووضع في منزلة أقرب ما تكون إلى النبوة. قال تعالى: ﴿رفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾³¹. والعلماء هم الورث المؤهل لتحمل ميراث النبوة، وتبليغه للناس.

وفي قصة طالوت في القرآن ما يدل على قيمة العلم. فعندما اعترض قومه على توليه القيادة، بين لهم نبيهم أنه استحق القيادة بفضل العلم. يقول تعالى: ﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء ...﴾³².

إن الدين الإسلامي جعل العالم في قمة الهرم الاجتماعي. وفي ذلك رسالة كافية للإعجاب عن تكريم العلم والعلماء.

والإسلام وهو يؤسس لمكانة العلم والعلماء. أعطى للعلماء شرف التعرف على الحقيقة الكبرى وهي التوحيد. قال تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾³³. فإن مجود المعرفة والاطلاع على تلك الحقيقة التي هي أس الدين شرف عظيم يمن به الخالق جل علا على عباده، وإنما يدرك هذا الأمر العلماء الذين هم أعرف الناس بالله سبحانه. أما الجهلة والغافلون فإنهم لا يدركون هذا المعنى أبداً، وهذا عابت عليهم الآيات ذلك في قوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾³⁴.

والطريق إلى هذه المعرفة الجليلة هو العلم عن طريق العالم الذي يحمله. حيث يقول تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ...﴾³⁵. ﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به ...﴾³⁶. فهذا الأمر لوحدته يعد من أكبر

المدح التي وجهها الخطاب القرآني للعلم والعلماء. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾³⁵. وكفى بهذه الآية دليلاً على شرف العلم لاسيما علم التوحيد الذي هو أساس كل علم ومدار كل معرفة.

وجعل سبحانه العلم أعلى وأشرف وأول منة امتنَّ بها على ابن آدم بعد خلقه وإبرازه من ظلمة العدم إلى ضياء الوجود. فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾³⁶. وبهذا العلم فاق الملائكة، وأول ما نزل من الوحي على نبينا محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾³⁷. فامل كيف افصح كتابه الكريم المجيد - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لأنه تنزيل من حكيم غليم - بتعنة الإيجاد، ثم أرفقها بتعنة العلم، فلو كان ثمة منة أو توحيد نعمة بعد الإيجاد هي أعلى من العلم لما خصه الله تعالى بذلك.

هكذا أسس الدين الإسلامي لمكانة العلم والعلماء، ثم انطلق يؤكد هذه الحقيقة في خطباته الشرعية ليعين لنا مكانة العلماء في السلم الاجتماعي. فبين أن مكانته تقرب من مكانة النبوة، وأي مكانة أعظم من هذه المكانة الراقية، وهي بذلك تتعالى حتى على مكانة العباد والمتسكين.

فالإسلام يجعل العلم يتسامى على كثير من أنواع العبادات، وأن قليل العلم يترجح على كثير العبادات، قال رسول الله ﷺ: "... وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَسْبَابَهَا رِضَاءَ لَطَّالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَعْفِفُ لَهُ مِنْ فَي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّىٰ الْوَحْيَانُ فِي الْمَاءِ وَفَضْلُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّهِ وَإِفْرٍ"³⁸.

كل ذلك يزيد من شرف العلم ومكانة العلماء. وخطاب الوحي لا يتوقف عند هذا الحد وإنما يواصل تسجيله للمدح والإعزازات بتميز أهل العلم عن الجهلة، فقال تعالى: ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾³⁹.

فكل الفضائل والكرامات تتصاغر أمام المكانة العظيمة التي يحتلها العلم، والتي يضفيها بدوره على أهله.

هذه هي إذا إشارة أخرى يمكن أن نفهم من خلالها الصورة الفعلية للعلم في الخطاب الديني. فالعلم هو على العكس من الجهل وسلياقته. فهو يؤدي إلى استواء العقل والجمع، والهداية إلى الصراط المستقيم. وهو ما نؤكد معناه من خلال مخاطبة ابراهيم عليه السلام لأبيه. حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ابْنُ آدَمَ إِنَّكَ قَدْ جِئْتَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾⁴¹.

فالهداية إلى الصراط السوي الذي يستوعب كل مجالات الحياة. إنما هي نتيجة طبيعية لتوفر عنصر العلم. وفي ذلك إشارة إلى أن الجهل لا يؤدي إلا إلى عكس ذلك تماماً من أنواع الضلال والانحراف في العثيدة والسلوك.

بين مما سبق ذكره أنه يجب على المجتمع أن يفسح المجال لأهل العلم للارتقاء إلى المناصب المهمة في الأمة دون سواهم. فهناك مواقع بارزة ومهمة جداً في الأمة ينبغي أن يتسلمها من يتوفر فيه عنصر العلم. كمناصب الوزارة والقضاء والإدارة والإمامة والإفتاء وغيرها. لأن تقدم المجتمع بأهل العلم. وأن هلاكه وتدهوره بغياب أهل العلم وقتلهم. أو بتغييبهم. يقول الرسول ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جَهْلًا فَسَلُّوا فَأَقْبَرُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا"⁴¹.

المركز الرابع: إزاحة العوائق أمام العقل المسلم

مكانة العقل في الإسلام: للعقل مكانة كبيرة في الدين الإسلامي. فهو أصل في التوصل إلى الاعتقاد الصحيح، وهو دليل من أدلة الاجتهاد. ومن جانب آخر يشكل العقل دعامة الإنسان المؤمن. فكثيراً ما كان الخطاب القرآني ينتهي بهذا التعقيب: "يعقلون"، وقوله: "أفلا تعقلون".

وقد بلغت النصوص التي تتناول التنبيه إلى دور العقل المنان، ومن خلال نظرة عامة إلى هذه النصوص نكتشف أن مشروع الإسلام في إعطاء العقل دوره الحقيقي قد جاء على مرحلتين؛ فهو ابتدئ بتحرير العقل عن طريق إزاحة القيود والعوائق التي تقيدته وتحد من نشاطه الحقيقي، وتقوده إلى أخطاء خطيرة بسبب ذلك. ثم ينتقل إلى توجيه طاقاته، حتى يجتهد ويدع وينتج في ميادين العلم والمعرفة والحياة.

العائق الأول / الجمل: إن الدين الإسلامي كرم الإنسان بما هو إنسان في قوله

تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁴³. وتجاوز حد التكريم بأن أعطاه وساماً شرفياً عظيماً حين اعتبره خليفة لله سبحانه وتعالى على أرضه. حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁴⁴. وزاده تشريفاً عندما حمله أمانة الدين دون سواه من المخلوقات الأخرى. حيث انتخبه هذه المهمة النبيلة والعظيمة⁴⁴. فقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁴⁵. ولا شك في شلوها لمطلق الإنسان ...

وإذا كان الدين قد أعطى الإنسان هذه الميزة الرفيعة، ونظر إليه نظرة متالية سما بسببها على كافة المخلوقات، فقد قيد ذلك بعدم سقوط الإنسان إلى ما دون الحيوانات عند افتقاد الشروط الأساسية المكونة لإنسانية الإنسان.

فحيث إن الإنسان فضل بعقله وتميز به على سائر المخلوقات، فلا بد أن يكون لهذا العقل حركة يؤدي من خلالها دوره الحقيقي. فإذا انعدمت هذه الحركة فقد مميزات الإنسان. وفضل التكريم، وهذا السقوط لا يخرج الإنسان فقط عن دائرة الإنسانية ويجعله في صف واحد مع سائر المخلوقات. وإنما يجعله أنزل منها مرتبة، لأنه حاز ما لم تحزه (وهو العقل) فأهمله، بينما هي لم تملك القدرة العقلية فأصبحت معذورة.

إن خطورة الجهل تكمن في حجب العقل عن إدراك الحقائق، ومعاداة كل ما يجمله، ورفض كل ما غابت عنه حقيقته، وهو ما جعل الكثير من الناس قديماً وحديثاً يعرضون عن الحق، ويسبون ولا يحسبون، يفسدون ولا يصلحون، ويظنون أنفسهم أنهم على هداية. كما قال تعالى في شأنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁴⁶.

فعطيل العقل عن أداء دوره والقيام بوظيفته سبب الجهل، والجهل سبب كاف في إخراج الإنسان عن إنسانيته، ويجعله دون الحيوانات شأناً ... قال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾⁴⁷. وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁴⁸.

إن الدين أتزل الجاهل الذي لا يسمع ولا يعقل فيجعله أقل مرتبة من الحيوان⁵¹. وفي ذلك تسفيه وتحقير شديد للجهل ولمن يتصف به.

هذه صورة تقع في سياق تسفيه الجهل. وهي تقتضي سحب المميزات الخاصة بالإنسان لأنه لم يعد أهلاً لذلك. وهناك صورة أخرى تزيد من حدة التسفيه. تمثلت في تشبيه الجاهل بالبيت. فإنزال الجاهل منزلة الميت اعدام لمكانته وتحقير لذاته. واعتباره شيئاً مؤذياً بين عامة الناس لا يد من إقراره.

ثم تتوالى عبارات الإسقاط للجاهل عن قبل نصوص القرآن والسنة. بل إن في هذه النصوص ما قد يكون أشد وقعاً على الجاهل. وذلك حين صورته على أنه وباء اجتماعي ينبغي تحسبه. فقد تصافرت النصوص المدعية للبروب والإعراض عن الجملة. من ذلك قوله تعالى لثيبه الكريم ﷺ: ﴿خذ العقوب وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾⁵². وهذه دعوة صريحة لمقاطعة اجتماعية مع الجملة. ولا شك أن للمقاطعة أثرًا عميقاً على نفسية الإنسان.

هكذا نرى كيف صنف خطاب الشرع مرتبة الجاهل. حيث وضعه موضعاً لا يحسد عليه. بأن سلبه إنسانيته واعتبره عديم الفائدة وأوصى بمقاطعته. وفي كل ذلك تسفيه شديد له.

إن الدين الإسلامي أثار أمراً آخر بالغ الأهمية ذا أثر نفسي واجتماعي كبير. وذلك حين قرر عدم المساواة بين الشريحتين. شريحة أهل العلم وشريحة الجملة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَاب﴾⁵³. ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ إِنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَاب﴾⁵⁴.

فإعلان القرآن عدم المساواة بين العالم والجاهل فيه ما لا يخفى من الأثر. إذ إنه على الصعيد النفسي يشعر الجاهل بالدونية. وفي ذلك تسيير له⁵⁵. حيث يخاطب علماً بأنه جاهل وشأنه دون شأن العالم.

والشعور بالدونية له أثره وضغطه على الإنسان. لأنه يرتبط مباشرة بكرامته الذاتية ومكانته الاجتماعية. ومن طبيعة الإنسان أنه يحب ذاته ويريد لها الرفعة والتفوق على الغير. كما أن من طبيعته التطلع للحصول على مكانة اجتماعية حسنة في محيطه. فلا يكاد إنسان يخلو من هاتين الطبيعتين. ولهذا فإن عدم مساواته بغيره له أثره على النفس. ولا شك أن

هذا الأمر بالغ الخطورة وشديد الأثر. وهو من المخفّرات المهمة نحو كسب العلم والتخلص من الجهل.

ونصوص القرآن الكريم تؤكد في كثير من معانيها على أن أكبر الانحرافات في العقل البشري والسلوك الإنساني تعود في حقيقتها إلى عامل الجهل.

فالجهل الذي كان شائعاً عند العديد من الأقوام، بما فيهم من عاصر الرسول ﷺ من كفار قريش وغيرهم. كان السبب الأساسي في حدوث الانحرافات العقلية المتمثلة في الكفر بالله سبحانه، وعبادة الأصنام، والتكذيب بسورة الرسول ﷺ⁵⁴. كما أنه السبب أيضاً في تشويه السلوك الاجتماعي والانحراف الخلقي. فبانسثار الجهل تحدث الجرائم والزيادات والاعتداءات والمظالم وتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية⁵⁵.

وإذا كان الجهل هو السبب في حدوث هاتين الآفتين - الكفر والانحراف الاجتماعي - فإن هذا يعتبر دليلاً كافياً على أن العلم هو الطريق السليم هداية العقل البشري إلى الإيمان، وتقويم السلوك الاجتماعي.

وهذه بعض النصوص القرآنية التي تبين أثر الجهل:

أ - بيان أثر الجهل في انحرف العقل. يقول تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ هَذَا مُتَّبِعٌ⁵⁶ مَا هُمْ بِهِ بِوَاعِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ⁵⁷﴾. ﴿قَالُوا اجْعَلْنَا لَنَا نُفُوساً كَمَا جَاءَنَا آلِهتنا فَأَتِنَا بما تَعَدَّنا إِنَّ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا اتَّعَمْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَأَبْلَغْتُمْ ما أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ⁵⁸﴾. وهناك آيات كثيرة غيرها تضمنت عبارة (لا يعلمون). وكلها تصب في هذا المعنى.

ب - بيان أثر الجهل في انحرف المعاملات الاجتماعية. والآيات في ذلك كثيرة. منها قوله تعالى: ﴿قال هل علمتم ما فعلتم يوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون⁵⁹﴾. وقوله تعالى: ﴿أنتم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم تجهلون⁶⁰﴾.

العائق الثاني: التقليد الأعمى

نبذ الإسلام التقليد الأعمى. واعتبره - بعد الجهل - أهم معوق لدور العقل ومعطّل له. حيث يصير أسيراً لأحكام خاطئة. وأمنته في القرآن الكريم كثيرة جداً. من ذلك ما كان يعرضه من مواقف المشركين من الدين الإسلامي حيث كان رفضهم له يس عن علم وبرهان وإنما عن تقليد وإتباع. فبإزاء المشركون كانوا يقفرون إلى أدنى حجة

ذات قيمة في ما يعتقدون من عبادة الأوثان والعقائد الزائفة، وأن أقصى ما يمتلكونه من حجة هو أنهم وجدوا آباءهم على ذلك، فتمسكوا به، ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾⁶¹.

ثم يؤكد أن هذا صار سلوك مستحكما لدى الكثير من الناس، الذين أغلقوا على أذهانهم منافذ الوعي والفهم، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾⁶².

وهكذا يسوق عقولتهم هذه مرتين في آيتين متتابعين ليحسد ما تنطوي عليه هذه المقولة من حماقة، وما يغيب فيه هؤلاء من جهل متجذر موروث لا يصغي لدعوة حق ولا لبرهان ساطع، بل ليس لديهم أكثر من ترديد مقولتهم تلك ﴿أَجْتَنَّا لِلنَّاسِ عِمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾⁶³، حتى لو جاءهم متحدياً لما وجدوا عليه آباءهم من اعتقاد فاسد، ﴿قَالَ أُولُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ لِمَا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾⁶⁴؛ حتى مع مثل هذه الاستشارة لا يبحثون عن برهان، ولا يحركون عقولهم للنظر والتأمل والتفكير، ويقفوا على بل عنادهم، و ﴿قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾⁶⁵، و ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾⁶⁶، ويكرّر القرآن النكير على هؤلاء في مواضع متكررة هذا العائق الخطير، وذلك لما لاحظته من استحكام وترسخ هذه الآفة لدى أمة متباعدة كحجة واهية واحيوا بها أنبياء الله تعالى، ولا يستعد أن يكون لها امتداد في مستقبل الأمم أيضاً، وقد نيه القرآن أن هذه الآفة كما تكون على مستوى المعتقدات تكون أيضاً على مستوى السلوك والمعاملات، وهذه الحقيقة صورها بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾⁶⁷، و ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾⁶⁸، بعد هذا بين القرآن الكريم الجزاء الذي ينتظر قوماً مضوا على هذا النهج والسلوك، حتى لا يتبع من بعدهم في مثل ما وقعوا ﴿فَاتَّقِنَا مِنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾⁶⁹.

وتنبه هنا أن من أخطر أنواع التقليد الأعمى تقليد الأشخاص الذين صارت لهم في نفوس المقلدين قداسة بحيث يتلاشى معها دور العقل في النظر والتفكير والنقد، وكان هؤلاء الأشخاص قد أصبحوا في أنفسهم ميزاناً للحق، فلا يصح أن توزن أفعالهم وأعمالهم أو تعرض للنقد والنظر، هذا النوع من التقليد الذي كان ولا يزال مصدراً للكثير من الأخطار في العقائد والمواقف⁷⁰، وقف إزاءه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه

موقف الكاشف عن سرّ الخطأ فيه والمعلم للطريق الصحيح في التماس المعارف، ذلك حين جاءه بعض من ذهله وقرّف بعض الصحابة معارضين ومعارضين لعلي بن أبي طالب فاستنكر أن يجتمع هؤلاء على خطأ، وذكر ذلك لأمر المؤمنين رضي الله عنه فأجابته: «إِنَّكَ مَلْبُوسٌ عَلَيْكَ، إِنْ دِينَ اللَّهِ لَا يَعْرِفُ بِالرِّجَالِ، بَلْ بَابَةُ الْحَقِّ، فَأَعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ».

إن الإسلام إذ يبين العوائق التي تعطل دور العقل إنما ليوجه طاقته — بعد أن حرّته العقيدة الإسلامية من القيود التي تأسره — من خلال الالتفات والتدبر في الكون والحياة، ومن أجل الإنتاج والإبداع والبناء.

المرتكز الخامس: وجوب قيام العقل بفرصة التفكير والتدبر من أجل الإنتاج والإبداع وهو ما يتجلى في المخالآت الآتية:

أولاً: التفكير والتدبر في آيات الله تعالى في الآفاق وفي الأنفس:

ومما بلغت الانتباه في هذا المجال دعوة القرآن الإنسان بإخاح إلى النظر والتأمل في مشاهد الكون، والتفكير في محرمي حوادثها، والأهم من ذلك جعل هذا الكون متطقاً للوصول إلى حقيقة الإيمان بالله تعالى خالقه ومبدعه، ثم اكتشاف السنن والقوانين التي تسير هذا الكون للقيام بوظيفة التسخير. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁷¹. وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُنصَرُونَ﴾⁷². ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾⁷³. ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾⁷⁴. ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾⁷⁵. ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ فَذُكِّرُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾⁷⁶.

ومن السنة أيضا ما يؤيد ذلك. فقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه كان يقرأ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁷⁷. ويقول: "ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها"⁷⁸.

ومن ناحية أخرى يشر القرآن الكريم في الأذهان دواعي التفكير الجاد والنسر في ما يعرضه من حقائق معارف، فمرة بصيغة الاستفهام الاستنكاري، كقوله تعالى: ﴿حَسِبْتُمْ

أَمَا خَلَقْنَاكُمْ عَيْنًا ﴿79﴾، وعرة بصيغة النفي للتصورات الساذجة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَحْيِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁸¹. إن النظرة العامة إلى الوجود التي أرشد إليها القرآن العقل الإنساني، وخاصة العقل المسلم هي الأصل الذي تتيق منه جمع نظرات الإنسان الفكرية واتجاهاته السلوكية، وهي الأساس في اختلاف وتنوع الحضارات الثقافات.

ثانياً: دعوته النظر في سنن التاريخ:

فقد دعا الإسلام إلى تأمل أحداث التاريخ بنظر ثاقب، وفكر فاحص - وصولاً إلى العوامل التي كانت سبباً في تدهور المجتمعات، وسقوط الحضارات. أو في تطورها وازدهارها، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁸¹. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُنْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِزَازًا وَجَعَلْنَا الْآبْيَارَ نَجْوًى مِنْ تَحْتِهِمْ فَاهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾⁸². وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾⁸³.

إنها دعوة تلح على الناس أن يحركوا عقولهم، وينظروا في تاريخ من قبلهم، حتى لا يكونوا كالمقطع النانه يسر بلا راع نحو الجهول، وهي دعوة ذات منهج مرسوم من أجل الاستفادة من تجارب الحضارات السابقة ودراسة أسباب سقوطها. لا سيما وأن التاريخ تتحكم في صيرورته قوانين ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾⁸⁴.

ولابد من التنبه إلى أن دور الدين ومسؤوليته في حياة الإنسان هو إيجاد جوٍّ من الملائمة والانسجام بين سلوك وتفكير الإنسان وبين سنن الله تعالى في الحياة، وجعل مجرى حياة الإنسان تسير وفق قوانين هذه السنن الإلهية التي جعلها الله نظاماً لحلقه وتكوينه في هذا الكون.

فالدين يوجه فكر الإنسان إلى النظرة العميقة والهادفة، وبطبيعة الحال هناك فرق كبير بين النظرة السطحية الساذجة للحياة والتاريخ، وبين النظرة العميقة والمنقصة التي لا

تقتصر على ملاحظة الشيء أو الحدث، وإنما تنفذ إلى أعماقه، بغية استنباط السُنن التاريخية التي تنطبق عليه.

ثالثاً: التأمل والنظر في حكمة ومقاصد التشريع الإسلامي⁸⁵:

والغرض من ذلك ترسيخ قناعة المسلم بتشريعه وملاءمته وصلاحيته للتزويل والتطبيق في كل عصر وفي كل جيل، من أجل أن تثقشع عن فكر المسلم حجب التبهات التي يشرها أعداء العقيدة من حوله، كالمستشرقين وغيرهم، وإذا كانت بعض أحكام الدين الإسلامي توقيفية، تدعو المسلم إلى التسليم والالتزام بها، كأمر العباد، فهناك تشريعات في الإسلام ذات أبعاد اجتماعية كشفت نصوص التشريع عن حكمة تشريعها لمصالح تعود إلى الفرد والمجتمع، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁸⁶، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾⁸⁷.

لذلك قرر العلماء أن أحكام الشريعة الإسلامية قائمة على مراعاة مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكل اجتهاد أو نظر في النصوص أو استنباط للأحكام لا بد فيه من مراعاة المقاصد، يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام: "و الشريعة كلها مصالح إما تدرأً مفاسد أو تجلب مصالح"⁸⁸، ويقول ابن تيمية رحمه الله: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح و تكميلها، و تعظيل المفاسد و ثقيلها، و إنما ترجح خير الخيرين، و شر الشرين، و تحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناها، و ترفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما"⁸⁹، ويقول ابن القيم رحمه الله: "إن الشريعة مبناه و أساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد، وهي عدل كلها و رحمة كلها و مصالح كلها و حكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور و عن الرحمة إلى ضدها، و عن المصلحة إلى المفسدة، و عن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة و أن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، و رحمته بين خلقه و ظله في أرضه و حكمته الدالة عليه"⁹⁰.

رابعاً: استقلالية التفكير والاعتماد على الحجة والبرهان في إصدار القرار:

قال رسول الله ﷺ: "لَا تَكُونُوا إِمْعَةً تَقُولُونَ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا وَإِنَّ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا وَلَكِنْ وَطَنُوا أَلْفُسُكُمْ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَنْظِمُوا"⁹¹، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁹².

نداء يُلغ إلى النظر وإعمال الفكر. من خلال الاستكثار على السطحين والمغفلين المعاندين أولاً، ثم من خلال التفرغ العنيف لهذه الأصناف من الناس. ثانياً، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁹³، فلا قيمة لدعوى لا تستند إلى برهان صحيح.

إن الفكر البشري قد يقع في أغلاط كبيرة نتيجة الاعتماد على بعض الكليات العامة التي استقرت في الأذهان ألها بديهيات لا تحتاج إلى برهان، بينما لم تكن في حقيقة أمرها إلا تصوّرات صادرة عن أوهام أو قصور في العقل؛ لذلك فإن فالقرآن الكريم يدعو إلى بناء الفكر على أساس من العلم والبرهان، فكل مقولة ودعوى سواء كانت في العلوم العقلية، أو في العلوم التطبيقية يجب أن تقوم على البرهان والاستدلال العلمي الصحيح.

المركز السادس: حرية الرأي وقبول الرأي الآخر في مجالات العلم والبحث:

1. إقرار الإسلام لحرية الرأي:

إن الحرية ليست من الحقوق التي تقبل التنازل، وليس لأي كان أن يسلبها عن غيره، فالإنسان حر سواء تم الإقرار بحريته أم لا. فهو يولد حراً، هذه الحرية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، والحرية ليست حقاً فقط، بل هي حق وواجب في آن واحد، لذلك اعتبر الإنسان — دون غيره من الكائنات الحية — مسؤولاً عما يصدر عن إرادته في الحياة، محاسب عليها ديانة وقضاء، ومؤاخذ على تصرفاته⁹⁴.

وفي القرآن الكريم العديد من الآيات تشير إلى حرية الإنسان، يقول الله تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾⁹⁵، وقوله عز وجل: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾⁹⁶، ويقول تعالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾⁹⁷.

هذه النصوص وغيرها تؤكد على حقيقة مهمة وهي: أن الأصل في الإنسان الحرية، فكل إنسان حر في عقيدته وفي فكره وفي عمله وفي قناعاته.

والحرية لا تتجزأ، وليست خاصة ببطقة دون أخرى، فهي شاملة لجميع الناس مؤمنهم وكافرهم، وفي مختلف أنواع حقول المعرفة، منها: الحرية الفكرية، أي حرية البحث والمناقشة في البحوث العلمية المختلفة، والحرية الاقتصادية، وحرية المعتقد الديني.

وإعطاء الإسلام الحرية للأديان الأخرى بممارسة شعائرها الدينية هو من أوضح الأمثلة على اعتراف الإسلام بحق الرأي الآخر في التعبير عن أفكاره وعقائده وتوجهاته وثقافته وعاداته وتقاليدته المختلفة.

وفي التاريخ الإسلامي نماذج مشرفة عن حرية الرأي، وحرية المعارضة⁸⁸، فقد مارس المسلمون الأولون حرية الرأي واقعا عمليا، فكان عامة الناس يعترضون على الخلفاء الراشدين، وكان أهل العلم يختلفون في اجتهادهم⁸⁹.

ومشروعية حرية الرأي تأتي من حقيقة وجود الإنسان ذاته، فما دام أن الله تعالى خلق كل إنسان بدوق خاص، وعقل خاص، ورغبات مختلفة عن غيره، ولم يفرض على الناس وحدة الفكر والذوق، فإن من حق الناس أن يتصرفوا في شؤونهم الخاصة بالشكل الذي يعجبهم، وأن يتخذوا المواقف التي يختارونها، وأن يعبروا عما يؤمنون به، لكن في حدود معقولة، وضمن إطار لا يؤدي إلى الفوضى، ولا يخل بالنظام العام، ولا إلى إلغاء حقوق الآخرين.

إن الله جعل ابتلاءه للعباد على أساس حريتهم، وقدرتهم على الطاعة والمعصية معا، ولم يشأهم أن يحملهم على الطاعة والا لفعل ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾⁹⁰.

وهكذا فإن سنة الله تعالى قائمة على التعددية، لا الأحادية، وأي إلغاء لحرية الرأي هو إلغاء للتطور، وتجميد للحياة، وأي محاولة لكبت الرأي الآخر سيؤدي إلى المزيد من المشاكل والأزمات، ذلك لأن تعدد الآراء والمفاهيم والأفكار والمصالح جانب إيجابي ضروري في تطور البناء المعرفي لكل مجتمع.

إن الإسلام — عبر نصوصه الشرعية — يقر مشروعية حرية الرأي وقبول الرأي الآخر، لذلك كان من حق أي إنسان إبداء رأيه في مختلف شؤون الحياة الفكرية والعقدية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والإعلامية.

فلا وجود لأية مسوغات شرعية أو قانونية لإلغاء تعدد الآراء، لأن وجود مثل هذه المسوغات هو إلغاء للذات، فكما أن أي إنسان لا يقبل أن تلغى ذاته عن طريق كبت حرية رأيه، فلا يجوز له هو أيضا أن يكون سببا في إلغاء ذات الآخر عبر الحجر على حرية رأيه.

ثانياً: إقرار تعدد الآراء:

إن تعدد الآراء يعبر عن ظاهرة صحية وحضارية، فلا يمكن للمجتمع التقدم حضارياً بدون رعاية وحماية ((التعددية)) فالبناء الحضاري مرهون نجاحه بحرية الرأي وتعدد الآراء وقبول الرأي الآخر.

وحرية الرأي ضرورة تفرضها الفطرة البشرية وطبيعة الحياة وضرورة الكون. وهو تعبير عن واقعية الاختلاف في حياة البشر.

أ - ففي المجال التشريعي - مثلاً - نلاحظ حرية العقل الاجتهادي في تفسير النص الشرعي واستنباط الأحكام الشرعية. وهو ما أدى ولا يزال إلى الاختلاف الفقهي بين الفقهاء. وهو شيء ضروري وطبيعي لإيجاد حلول لمشكلات الحياة. فالدعوة إلى جمع الناس على رأي واحد، في أحكام العبادات والمعاملات وتنوع الآراء الفقهية ونحوها من فروع الدين هو أمر لا يمكن وقوعه، وأن محاولات رفع الخلاف لا ينتج عنها إلا توسيع دائرة الخلاف، وهي محاولة نذل على سذاجة وقصور نظر. ذلك أن الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية الشرعية ضرورة لا بد منها⁽¹⁾.

فالاختلاف وتعدد الآراء الفقهية في مجال الفقه ضرورة لا يمكن إلغاؤها⁽²⁾. وقد ألف بعض العلماء كتاباً في توضيح أسباب الاختلاف بين الفقهاء لتبين مشروعية الاختلاف. مثل كتاب: «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف، وكتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية وغيرهما.

ب - وفي المجال السياسي تبدو حرية الرأي وتعدد الآراء وقبول الرأي الآخر أكثر ضرورة. لأنه ينمي شجرة (الحرية) ويساعد الحاكم على معرفة نقاط الضعف والخطأ. فالنقد البناء ضرورة سياسية، وهي لا يمكن أن تنمو إلا في ظل (حرية الرأي) والرأي الآخر.

وأي محاولة لفرض رأي معين على الطرف الآخر سيؤدي إلى إفرازات سياسية معاكسة، بينما إعطاء الحرية للمجتمع هو وحده الكفيل خلق الأمن والاستقرار السياسي. وإذا ربطنا هذا بواقع الناس اليوم نجد العالم الغربي اليوم يعيش في استقرار سياسي، بينما العالم الثالث يموج في بحر من المشاكل والأزمات السياسية. والسبب أن الأول يضمن الحرية للمجتمع في حين أن الثاني تتعدم فيه أجديات الحرية.

ومن هنا فإن ضمان الحرية للمجتمع هو صمام الأمان ضد أي خطر يهدد الأمة، والرأي الآخر أكثر من ضرورة لضمان مسيرة الأمة في الاتجاه الصحيح.

إن تعددية الآراء والأفكار والاجتهادات في أي حقل من حقول المعرفة إنما يعد ثروة حضارية لا تقدر بثمن، فالتعددية دليل على وجود عقول كبيرة ومتنوعة قادرة على العطاء والإنتاج العلمي، وهي التي يتوقف عليها البناء الحضاري المنشود.

ومن النماذج التطبيقية لذلك نموذج الفقه الإسلامي، فاختلاف الآراء الاجتهادية أفرى الفقه الإسلامي، فما واتسع، وبرزت مذاهب فقهية كبيرة قائمة على أصول استنباطية، وتحاكم إلى أدلة شرعية، تتحرك في إطارها عقول اجتهادية مؤهلة كبيرة، لتجهد وتستبطن، وتوزن وترجح وتوصل، وتقرر القواعد وتبني عليها الفروع والمسائل المختلفة. وبهذا التعدد المختلف المشارب، المتنوع المسالك، اتسعت الثروة الفقهية الشريعة.

وما دام أن الله سبحانه وتعالى قد أعطى لكل واحد منا عقلاً، وحنناً في أكثر من آية على ممارسة التفكير، واعتبره عبادة عظيمة، فإن من المنطقي بعد ذلك أن نفكر ونجهد في كل القضايا القابلة للاجتهاد والتفكير، ومن الطبيعي أن تختلف، ومن حقنا أن لا يفرض رأي غيرنا علينا، لكن اختلافنا قائم على أسس عملية متينة، ومبني على قواعد علمية سليمة، والاختلاف بهذه الضوابط رحمة بالأمة.

وإذا كان الاختلاف العلمي رحمة بالأمة فإن الاختلاف الناشئ من اتباع الهوى والمصلحة الشخصية مذموم في الشرع لأنه يفرق الكلمة، ويحول المجتمع المتصامك إلى مجتمع كراهية، ينازع بعضه بعضاً ويحارب كل واحد منه الآخر، ويكثر في الأمة الجدل والمراء، وهذا ما حذر منه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾¹⁰³، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْبًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾¹⁰⁴ وقوله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾¹⁰⁵، كما وردت في الأخبار في الأخبار أحاديث مستفيضة تحذر من الاختلاف المذموم، فعن أبي مسعود عن الرسول ﷺ أنه كان يَمَسُّحُ مَنَاقِبَ الصَّحَابَةِ فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ هُمْ: اسْتَوْوُوا وَلَا تَخْتَلَفُوا فَتَخْتَلَفَ قُلُوبُكُمْ لِيَلِيَّ مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْدَامِ وَالْتَهَى ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ فَأَنْتُمْ الْيَوْمَ أَشَدُّ اخْتِلَافًا¹⁰⁶.

فالاختلاف الذي يكون مصدره الهوى مذموم في الشرع لما يورثه من فرقة وتنازع وعداوة وبغضاء وكراهية، بينما الاختلاف العلمي الناشئ عن قواعد علمية مجردة يكون

رحمة بالأمة. وتوسعة عليها. وذلك لما يفضي إليه من إنتاج علمي غزير. وثروة معرفية كبيرة، وإثراء ثقافي عميق. ففرق بين اختلاف مشروعات واختلاف مذاهب. وبين اختلاف رحمة واختلاف نقمة !

المرتكز السابع: ضرورة الوعي بسنن الحياة كأساس للبناء الحضاري للأمة:

إن أي بناء حضاري للأمة ينبغي أن ينطلق من الوعي بالسنن والقوانين التي تتحكم في حركة الكون والحياة باعتبارها المدخل الطبيعي والمنهجي الأساس لتحقيق التكامل والتوازن والفاعلية في حركة الفعل الحضاري. إن السنن باعتبارها هي أساس حركة الكون والإنسان. ينبغي أن تفهم وتستثمر وتوظف في مشاريع البناء الحضاري بصورة شمولية متكاملة يجمع فيها بين سنن الأنفس وسنن الآفاق وسنن الهداية وسنن التأيد الرباني.

فيهذا العلم والفهم والعمل المؤسس على الوعي السنني يمكن للأمة أن تواجه مشكلة بناء الذات وبناء الفكر، عن طريق بناء الإنسان السنني القادر على تحقيق ذلك. لأن الإنسان هو آلة التغيير ووسيلته. ومن ثم فإن التكوين السنني يصبح مركز الاهتمام في كامل المنظومة المتعلقة بالبناء الحضاري. وهو تكوين ينبغي أن تضطلع به كل مؤسسات المجتمع المختلفة، المدنية والإعلامية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

ولعل من الأسباب الجوهرية لضآلة مردود حركات التجديد الحضاري للأمة الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين، يكمن في قصور الوعي بالسنن واضطرابه لدى القيادات العلمية والفكرية والسياسية التي قادت الحركات التغييرية.

فالعالم الإسلامي عند صحوته ووعيه بأزمته. وهو يبذل جهودا مضنية من أجل النهضة، لكنه لم يبلغ أهدافه التغييرية، أي أن النتائج لم تكن في مستوى الطاقات والقدرات الكبيرة التي أنفقها في سبيل تحقيق ذلك.

ولعل الحديث النبوي الشريف الآتي الذكر يعتبر نموذجاً رائعاً في تحليل ظاهرة الأزمة الحضارية التي تعاني منها الأمة، والذي ورد فيه أن رسول الله ﷺ قال: "يُوشِكُ الْأَمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكْلَةُ إِلَى قِصْعِهَا فَقَالَ قَائِلٌ وَمِنْ قَبْلِهِ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ قَالِ بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ وَلَكِنَّكُمْ غَتَاءٌ كَغَتَاءِ السَّيْلِ وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُُدُورِ غَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ فَقَالَ قَائِلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْوَهْنُ قَالَ حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ" 107.

و التأمل في أسباب هذا الوهن الحضاري على ضوء المنطق القرآني في فلسفة التاريخ والحضارة. يخلص إلى أن أساس هذا البلاء وهذا الوهن الحضاري المشل والمقعد والمهدر للطاقات، هو ضعف الوعي لدى النخب الفكرية والعلمية والسياسية في العالم الإسلامي بالسنن التي أودعها الله تعالى في الأنفس والآفاق واهداية. مع أن القرآن الكريم شدَّ اهتمام العقل المسلم إلى ضرورة الوعي بسلطة سنن الله في الابتلاء والتدافع والتداول والتغيير، وبسلطتها في تسيير مصير البشرية بشكل حاسم ودائم إلى يوم الدين¹⁰⁸.

والإسلام لم يكتف بالتأسيس النظري للوعي بسنن التغيير والبناء، بل أعطى نموذجاً عملياً تطبيقياً عبر التجربة النبوية¹⁰⁹ التي جسدت محتوى الوحي على واقع الحياة. فكانت تجربة ناجحة أنتجت نموذجاً اجتماعياً متكاملًا، انبثقت منه حضارة كبرى لم يعرف التاريخ البشري مثلها. استطاعت أن تؤثر بعمق في مسار البشرية إلى يومنا هذا¹¹⁰.

الهوامش:

- 1 - صابر طعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، دار الجيل - بيروت، لبنان، ط1، سنة 1399هـ - 1979م، ص: 28 وما بعدها.
- 2 - قال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم". سورة العلق
- 3 - قال الله تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا ينصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون". (الأعراف، 179)
- 4 - هذا قيل تحريف الأديان السماوية، غير تحريف كتبها المقدسة، كالتوراة والإنجيل.
- 5 - الذي بقي محفوظ في حصاده المقدسة، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية.
- 6 - قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون". (الأنفال، 24)
- 7 - قال تعالى: "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهنتون". (الأنعام، 82)، وقال: "الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب". (الرعد، 28)
- 8 - صابر طعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، ص: 39.

9 - من ذلك مثلا تسخيرهم للعلم في الحروب والسيطرة. ولا أدل على ذلك من اندلاع الحرب العالمية الأولى والثانية وما خلفتهما من دمار وحروب. وإزهاق للأرواح.

10 - قال تعالى: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير". (المجادلة، 11)

11 - فاطر، 27 و28

12 - روجيه جارودي، لماذا أسلمت للمسكر الفرنسي، ط مكتبة القرآن، ص 73

13 - روجيه جارودي، المرجع نفسه.

14 - النحل، 112

15 - وبصور مالك بن نبي رحمه الله مشكلة انفصال العقيدة عن فاعليتها الاجتماعية فيقول: "... ولكن

عقيدته - أي المسلم - تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشاعتها الاجتماعية فأصبحت جذية فردية.

وصار الإيمان إيمان فرد متحلل عن صلاته بوسطه الاجتماعي. وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم

عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وفعالها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي

كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن نرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره

بوجوده، وثملاً به نفسه باعتباره مصدراً للثقافة". (مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر،

دمشق، ط سنة 1402هـ/1981م، ص: 48)

16 - الزمر، 10

17 - المجادلة، 11

18 - طه، 111

19 - فاطر، 28

20 - وعقد الإمام البخاري في صحيحه كتاباً حول العلم، ومما جاء فيه: "باب فضل العلم وقول الله

تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير وقوله عز وجل وقُلْ

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا. وقوله: "باب العلم قبل القول والعسل لقول الله تعالى فأعلم أنه لا إله إلا الله قديماً

بالعلم وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم من أخذه أخذ بحظ وافر ومن سلك طريقاً يطلب به علماً

سهل الله له طريقاً إلى الجنة وقال جل ذكره إنما يخشى الله من عباده العلماء وقال وما يعقلها إلا

العالمون وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير وقال جل يستوي الذين يعلمون والذين

لا يعلمون وقال النبي صلى الله عليه وسلم من نرد الله به خيراً يفقهه في الدين وإنما العلم بالعلم وقال

أبو ذر لو وصعتم الصنصامة على هذه وأشار إلى قفاه ثم هنتت أي ألقذ كلمة سمعتها من النبي صلى

الله عليه وسلم قبل أن نجيروا علياً لأفدلتها وقال ابن عباس كُنُوا رَبَّانِينَ حُلَمَاءَ فُقَهَاءَ وَقَالِ الرَّبَّانِيُّ

الَّذِي يُرَبِّي النَّاسَ بِصِغَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ كِبَارِهِ".

- 21 - انفراد به ابن عاچه في سلسله، رواد في المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم. رقم الحديث 220
- 22 - أخرجه مسلم
- 23 - ابن حديد، شرح فتح البلاغ، دار مكتبة الخياف، بيروت، لبنان، ج: 5، ص: 434
- 24 - د. كمال لدرع، التواحيات الكفالية فريضة شرعية وضرورة حضارية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ربيع الثاني 1422هـ - 2001م، العدد 9، ص: 98 وما بعدها.
- 25 - الأنفال، 61
- 26 - يراجع في هذا المقام كتاب التحف العمسي في واقع المسلمين المعاصر، تأليف د/ أنس أحمد كرزون، ط دار ابن حزم بيروت لبنان، وكتاب «الرسول والعلم» للدكتور القرصاوي ط مؤسسة الرسالة بيروت، وكتاب «الإسلام والطبقات المعطلة» للشيخ محمد الغزالي ط دار الكتب الحديثة.
- 27 - فقد برز أبو بكر الرازي الذي هو أول من عمل عملية إزالة الماء من العين، وظهر ابن سينا الذي كان كتابه الطبي (القانون) يدرس في جامعتي (كنبروج- وأكسفورد) وغيرهما عن مشاهير الأطباء كتبرون، وبرق جابر بن حيان في علم الجبر، ومحاولة الطيران في السماء التي كان أول من فكر فيها عباس بن فرناس...
- 28 - وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، دار الصحوة، ط 1، سنة 1405هـ - 1984م، ص: 98 وما بعدها.
- 29 - المجادلة، 11
- 30 - البقرة، 247
- 31 - آل عمران، 18
- 32 - يوسف، 40
- 33 - سبأ، 6
- 34 - الحج، 54
- 35 - الطلاق، 12
- 36 - البقرة، 31
- 37 - العلق، 1 إلى 5
- 38 - أخرجه الترمذي في باب العلم عن رسول الله، ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم 2606، وأخرجه أبو داود في كتاب العلم، رقم: 3157، وأخرجه ابن ماجه في المقدمة، رقم 219، وأخرجه أحمد في المسند، رقم: 20723
- 39 - الزمر، 10

- 40 - مريم، 43
- 41 - أخرجه البخاري
- 42 - الإسراء، 70
- 43 - الشقرة، 30
- 44 - د. عبد الخيد التجار، الإنسان في العقيدة الإسلامية، قيمة الإنسان، دار الزيتونة، الرباط، المغرب.
- من II وما بعدها
- 45 - الأحراب، 72
- 46 - الشقرة، 10-11
- 47 - الفرقان، 44
- 48 - الأعراف، 149
- 49 - فعدم الاستماع وعدم التعقل هو الجهل بعينه لأن أبرز علامات الجهل توقف حركة العقل.
- 50 - الأعراف، 199
- 51 - الزمر، 9
- 52 - الرعد، 19
- 53 - أي تحريكه وإحداث ثورة في داخله حتى يسعى للتخلص من جهله.
- 54 - والتكذيب أيضاً من قبله من الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام.
- 55 - على حد تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله في كتابه ميلاد مجتمع.
- 56 - هينك مدبر.
- 57 - الأعراف، 138
- 58 - الأحقاف، 23
- 59 - يوسف، 89
- 60 - النمل، 55
- 61 - الزخرف، 22
- 62 - الزخرف، 23
- 63 - يونس، 78
- 64 - الزخرف، 24
- 65 - الزخرف، 24
- 66 - الثالثة، 104
- 67 - الأعراف، 28

68 - الشعراء، 74

69 - الرخوف، 25

70 - وبين القرآن الكريم الصبر الحظير الذي ينتظر التبعين أو المقلدين للأشخاص حيث لا يعوهم شينا يوم القيامة من عذاب الله تعالى، فقال مصورا هذا المشهد الذي يحدث يقينا يوم القيامة: "إذ ثبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب" البقرة، 165

71 - آل عمران، 190-191

72 - المذاريات، 20-21

73 - يونس، 101

74 - الطارق، 5

75 - عيس، 24

76 - العاشية، 17-21

77 - آل عمران، 190-191

78 - ابن كثير اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط7، سنة 1405هـ

1975م، ج 2، ص 180.

79 - المؤمنون، 116

80 - الدخان، 38

81 - آل عمران، 137

82 - الأنعام، 6

83 - يونس، 13

84 - الأحزاب، 62

85 - ولما ورد في تعريف العلماء للمقاصد الشرعية قولهم: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" بالنظر لجلال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، نشر مكتبة الوحدة العربية، دار البيضاء، ص3.

86 - البقرة، 178

87 - المائدة، 7

88 - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، ط2 سنة

1400هـ/ 1980م ج1 ص 11

89 - أحمد بن تيمية، مجمع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي الحنلي، ج 20 ص

- 90 - ابن القيم الجوزية . أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج3 ص 14 و 15
- 91 - أخرجه الترمذي في البر والصلة عن رسول الله . باب ما جاء في الإحسان والعفو . رقم: 1930 . قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه .
- 92 - محمد ، 25
- 93 - البقرة ، 111
- 94 - قال تعالى : " كل نفس بما كسبت رهينة " . سورة المدثر . 38
- 95 - العاشية . 21-22
- 96 - البقرة ، 255
- 97 - الكافرون ، 6
- 98 - ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، دار الفالسان ، بيروت ، ط5 ، سنة 1405هـ / 1985م ، ص: 100 وما بعدها
- 99 - ظافر القاسمي . المرجع نفسه . ص: 53 وما بعدها .
- 100 - الأنعام . 35
- 101 - رفض الإمام مالك رضي الله عنه تعميم موطنه على الأمصار لما طلب منه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ، ويروى أن مالكا قال له : " يا أمير المؤمنين عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقوا في البلدان فأفتى كل في موضعه بما رأى " . النظر (شمس الدين محمد بن محمد الراعي الأندلسي ، انتصار الفقير المسالك لترجيح مذهب الإمام مالك . دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ص: 208)
- 102 - وللمصنوع الفقهي رابطة العالم الإسلامي قرار قوي بشأن تعدد المذاهب وموضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب ، وقد اعتبر تعددية المذاهب واختلافها ثروة فقهية تشريعية ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء لم تشم افه رائحة الفقه ؟ وأفتة كثير من الدخلاء على العلم أقم لا يعرفون إلا رأياً واحداً ، ووجية واحدة . أخذوا عن شيخ واحد ، أو اقتصروا في مدرسة واحدة ، ولم يتبحوا لأنفسهم رأياً آخر ، أو يناقشوا وجهة نظر مخالفة أو يميلوا أنظارهم في أفكار المجالس الأخرى مما أدى هم إلى ضيق في الأفق . وتعصب في الرأي ، وتكبح على الرأي الآخر ، وحلق معركة لا داعي لها ، في حين أن الانفتاح على آراء الآخرين فيه توسيع الأفق العقلية والعلمية وقيم أفضل لمبارك ومباني الفتاوى الشرعية . وانطلاق أرحب في ميدان العلم ، وفي شتى حقول المعرفة ، فإن تعددية الاجتهادات العلمية في حقول الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والإدارة والقانون ، يعد ثروة علمية لا غنى عنها في أي عملية للنماء الحضاري الشامل (انظر البيان الصادر عن مجلس التجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المتعددة بمكة المكرمة في الفترة من يوم

- السبت 24 صفر 1408 هـ الموافق 17 أكتوبر 1987 م إلى يوم الأربعاء 28 صفر 1408 هـ الموافق 21 أكتوبر 1987 م
- 103 - آل عمران، 105
- 104 - الأنعام، 159
- 105 - الأفعال، 46
- 106 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامة الصلاة وفضل الصف الأول فالأول منها، رقم 654.
- 107 - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، رقم 3745.
- 108 - هذه السنن التي لا تحاي ولا تحامل أحدا، فمن عمل وفقها نال نتائجها ولو كان كافرا، ومن خالفها، أو تجاوزها حرم نتائجها وزمنا عاقبته، قال تعالى: "كل عبد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا".
- 109 - هذه التجربة التي تنفي محل وثأسي وإقتداء لكل مسلم يريد التغيير والبناء، قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا". الأحزاب، 21.
- 110 - لمزيد من التفصيل انظر محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، بيروت-كویت، ط 1، سنة 1400 هـ / 1980 م، ص 32 وما بعدها.

المتكلم والبحث الميتافيزيقي

قراءة نقدية

د. عبد الحكيم فرحات

أستاذ محاضر في مقارنة الأديان

جامعة باتنة - الجزائر

تعرف الميتافيزيقا بالعلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة المناسبة، والتي لا غنى عنها بالنسبة لتحليل كل شيء يحدث¹، إذ أنها لا تهتم إلا بالمسائل العامة من الوجود، وتصنف تحتها أربعة فروع أساسية، وهي الإلهيات، والكسمولوجيا، وعلم النفس العقلي، و الأنطولوجيا². ولذلك تعد من أدق مباحث الفلسفة التي شغلت المفكرين ومازالت، ورغم عراقتها في التاريخ، إلا أنها ما زالت من أكثر المباحث جدلا بين المفكرين من مختلف الاتجاهات الدينية والفلسفية والمذهبية، بين قائل باستحالة قيامها كعلم، وبين مدع أنه مُسك بزمامها لا يقوته الحق في مسألة ما، وبين مقترح لمشاريع نقدية مذهبية مميزة. تعكس رؤياه ومسلماته النقدية، وهذا ما دفعني للتساؤل حول موقف المتكلمين من الميتافيزيقا: هل اشتغلوا بالقضايا الميتافيزيقية؟ وهل يقولون بعلمية هذا المبحث؟ وإن كان كذلك فكيف أسسوا لمنهجهم الميتافيزيقي؟ وكيف وفقوا بين نتائجهم ومواقف الوحي؟ وهل يمكن عد علم الكلام فلسفة ميتافيزيقية؟ وجميعها أسئلة، تتطلب منها منهجا تحليليا استنتاجيا، يعتمد النص الكلامي القديم لإقامة الحجة على ما يقول، ويعدده نصا واحدا من غير اكتراث باختلاف المدارس الكلامية الإسلامية، لأنها في الغالب لا تختلف إلا قليلا في هذه المسائل، وفي مثل هذا المستوى من التجريد، ثم أصوغ ما عن من نتائج في المبحثين الآتيين:

1. المتكلم و البحث الميتافيزيقي

2. المتكلم ومشروع الميتافيزيقا الإسلامية

أولاً: المتكلم والاهتمامات الميتافيزيقية

اهتم المتكلمون من مختلف المدارس الكلامية بتحليل العديد من القضايا التي تندرج ضمن الميتافيزيقا في وقتنا الحاضر، ودونك الكتب الكلامية القديمة، لتعلم أهم كانوا على علم بدقيق ما يطرحه هذا الخيال من المعرفية، وعلى وعي بوظيفتها في تحقيق الحق ودراسة عقائد أديان مختلفة، فقد عنوا بدراسة إلهيات الأديان، وميتافيزيقاها، ومناهجها المعرفية، وأوضحوا علاقة العقل بالوحي، وقضايا علم النفس العقلي، كطبيعة النفس والروح، وغيرها، وقضايا الوجود كالموجودات والجواهر والأعراض، وغيرها من القضايا التي تعد الآن من صميم اهتمام فلاسفة الدين والميتافيزيقا³. وهذا ما يصنف الكثير من أكابر علماء الكلام مع أكبر فلاسفة الأديان بلا ريب.

وتحليلات المتكلم تثبت أنه اهتم بما عرف به أرسطو الميتافيزيقا، والتي قسم بالمبادئ الأولى أو التساؤلات الأولى، وما يرتبط بذلك من مشاكل ومسائل تتعلق بطبيعة الأحداث العامة، حيث يعني بالحدث هنا البحث عما يكون عليه الوجود في جوهره، والميتافيزيقا هي بذلك ليست إلا اهتماما من اهتمامات علم الكلام، وفرعاً من فروعها؛ إذ أنه يشمل عدة أقسام منها، والإلهيات، والاستمولوجيا (المعارف)، والكوسمولوجيا (الخلق)، والأخلاق (التحسين والتفحيح العقليين)، كما يشمل دراسة الوقائع (الأحداث) العامة مقارنة بغيرها من العلوم، وسير طبيعتها في ضوء مبادئ عامة تتجسد فيها، يشترك فيها مع مع أي واقعة أخرى، يحصل عليها -المبادئ- بالتجريد من دراسة الحالات الجزئية. وإن كانت الإلهيات هي الأساس في نشأة باقي الفروع الكلامية. ولا يعني هذا أن علم الكلام مجرد جمع لعدد من المسائل المتشابهة، بل لا يغالي إذا قلنا إن العكس هو المقصود، إذ أنه يعبر عن أشياء متداخلة، ومتعلقة بتعبير بعض المتكلمين⁴، وتعبر عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر، أهمها الميتافيزيقا.

ولا شك في أن الأفكار العامة ليست مثار اهتمام علم الكلام وحده، وإنما هي غاية كل فرع من العلوم، وتعد الخطوة الأولى أيضا كل من العلم والفلسفة، التي يتم التوصل إليها حينما ندرك أن أي حادثة تسير على ونيرة واحدة مع حادثات أخرى كأنها بذلك أمثلة لمبدأ أو قل لعلل بتعبير المتكلمين، وأن هذا المبدأ يعد بمثابة قضية نحصل

عليها بواسطة التجريد من تلك الأمثلة الجزئية، ومعنى ذلك أن الحادثة أو الواقعة يظهر عنها ملامح تكون عامة، أي لا يخص هذه الحادثة أو تلك الواقعة بالذات، وإنما يمكن أن توجد في حوادث ووقائع أخرى كذلك وهذه الملامح العامة أو المبادئ العامة يمكن تصورها على هيئة فكرة، أو حالة من حالات التجريد. وبذلك تبين لنا الوقائع فلا تفهم إلا من خلال تجسدها في مبادئ. وهذا يعني أن الفلسفة والعلم يحاولان معاً فهم الأشياء في ضوء المبادئ العامة، وأن هذا الفهم في ضوء المبادئ العامة. وهو ما يكون أساس المذهب العقلي عند المتكلم، وهو الذي يطمح إلى بحث العلة والأسس والأسباب بالمعنى الأرسطي العام، وليس ذلك إلا المبادئ العامة للأشياء. وهو ما يعني أن الشيء يفهم عقلياً إذا تم تمييزه وتوضيح علته.

ويهدف التأمل الميتافيزيقي إلى (سكون النفس، وتلج الصدر وطمأنينة القلب، أو هي اعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)⁵، وهذا ما يصدق بأن الله قد وضع نظاماً دلالياً، يتحول بموجبه الإنسان من الدليل إلى المدلول. وهذا التحول والانتقال هو نوع من البناء الذي سبقت الإشارة إليه، إذ يتأسس على أصول وقواعد تركيبية، لتبني العلاقات بين المقدمات، وبذلك تتكون الدليل والدلالة، وهو ما عناه بقوله: (من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقاً)⁶، كأن الناظر بذلك يعيد بناء الرسالة الإلهية المبتوتة في الكون، التي تظهر من خلال جزئيات لا رابط بينها، فيحاول الربط بينها، لفهم خطاها وتحليل أبعادها، وكل هذا يفترض في الناظر العقل، الذي يحكم بصلاح الدليل أو عدم صلاحه، لأن يكون دليلاً على مدلول معين، و يصح معه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)⁷، ويستطيع به البحث في عقلانية الأشياء، والاستدلال عليها، وهو ما تسميه بالتعقل، ويتم ذلك (بوجهين، أحدهما: بأن نعلم ثبوتها إما بدلالة أو بضرورة. والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)⁸، وبذلك صارت المعرفة تستخدم كل المدارك الممكنة للتعقل، ودراسة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء، للحكم عليها؛ إما بإدخالها في إطار المعقولة لأنها ضرورية؛ كالتسليم بأن الوجود والعدم لا يلتقيان أبداً، ومبدأ الهوية، واطلاق الدور، واطلاق التسلسل، واطلاق الرجحان بلا مرجح⁹، وإما استنتاجاً واكتساباً باستخدام الأدلة

الموصلة إلى المطلوب أو ما يمكننا تسميته بأشكال الاستدلال، من شرع وخير وقياس وتجربة وغيرها، ولكل مجال أشكاله الخاصة¹⁰، ولا يتم ذلك إلا بإحكام الصورة و إحكام المضمون، وبناء المعرفة وفق قوانين العقل¹¹.

ولعل أول شبهة تثار على هذا الادعاء أن علم الكلام ليس فلسفة، وهذا ما ادعاه ابن رشد من قبل، وكرره الكثير من المحدثين كما هو معروف، ودليلهم أن علم الكلام دفاعي حجاجي، ينطلق من مسلمات، ليبي عليها ما شاء من أبنية منطقية، بينما الفلسفة إنشائية إبداعية برهانية. ولا شك في أن هذا القول قد أغرق في التحليل وجانب الصواب، ألا ترى أن من المتكلمين من عرف الكلام بقوله: (النظر في أمور الدين، وذلك أيضا قسما، أحدهما: النظر في الشبه لتحل، والثاني: النظر في الأدلة ليوصل إلى المعرفة)¹²، وإذا تأملت المراد بالقسم الثاني أدركت البعد الفلسفي للنظر، وما تناوله وتأكد هذا بما تناوله المتكلمون في كتبهم من قضايا فلسفية، لا تختلف عما يتناوله الفيلسوف، ولئن اختلفت الحججة أحيانا، ولا ضير في ذلك إذ الفلاسفة يختلفون أيضا، ومهما يكن فقد اعتمد الدليل النقلي بعد أن ثبت بالبرهان العقلي، فانقل إذن في نظر المتكلم دليل عقلي مترتب، تسلم العقل به بعد سره، ولذلك يصير عقليا. ولئن عد بعض الفلاسفة أن توظيف النقل منقصة، فإنه في نظر المتكلم ما يزيده على الفيلسوف درجة، ناهيك أن ينقصه شيئا، لأنه أعمل العقل و اكتسب أدلة جديدة، فما الغريب أن ناستدل بما، وهذا ديدن كل العلوم الطبيعية.

وقد يقول قائل إن هذا غير مسلم بدليل وجود النوع الأول من النظر في الشبه¹³، ولا أحال أن ذلك لا يزيده إلا رسوخا وتميزا في فلسفة الدين باعتماده الرعة الجدلية وإشراك الآخر في الاستدلال، وافتحاحه عليه وهو الدليل على سعة الأفق، والتزامه بالعقل ونتائجه.

لقد آمن المتكلم بجدوى العقل في مجال الميتافيزيقا، وعد الحملات التي شنّها أعداء هذا المنهج لا تعتمد على القويم من الأدلة، وتحمل في نفسها تناقضات لا يمكن تجاوزها إلا بالتسليم بمشروعية البحث الميتافيزيقي¹⁴.

ولا يعني هذا أن العقل في نظر المتكلم يستطيع أن يلج أي مجال من حدود، ولا أنه يستغني عن الدين بحال من الأحوال، وإنما يعني أنه بمقدور العقل أن يحقق جزء من القضايا التي يطرحها الدين، و كل القضايا العقلية، دون غيرها¹⁵، ويستطيع دراسة الغالب الذي ترك آثارا دالة عليه، كما هو الشأن في الإحيات¹⁶؛ لأن الغائب لا يدرك إلا (بوجهين، أحدهما: بأن نعلم ثبوته إما بدلالة أو بضرورة، والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)¹⁷. ومن جهة أخرى فإن لكل الأديان مواقف ميتافيزيقية، ومن حملتها القرآن الكريم، وهذا ما يجعل العقل حائرا في التمييز بين صحيحها و فاسدها، ما لم يتزود بالمتهج الميتافيزيقي¹⁸.

ويهدف التأمل إلى (سكون النفس- وتلج الصدر وطمأنينة القلب، أو هي اعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)¹⁹. وهذا ما يصدق بأن الله قد وضع نظاما دلاليا، يتحول بموجبه الإنسان من الدليل إلى المدلول، وهذا التحول والانتقال هو نوع من البناء الذي سبقت الإشارة إليه، إذ يتأسس على أصول و قواعد تركيبية، لتبني العلاقات بين المقدمات، وبذلك تتكون الدليل والدلالة، وهو ما عناه بقوله: (من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقا)²⁰، كأن الناظر بذلك يعيد بناء الرسالة الإلهية الميثوقة في الكون، التي تظهر من خلال جزئيات لا رابط بينها، فيحاول الربط بينها، لتفهم خطاها وتحليل أبعادها، وكل هذا يقترض في الناظر العقل، الذي يحكم بصلاح الدليل أو عدم صلاحه، لأن يكون دليلا على مدلول معين، و يصح معه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)²¹، ويستطيع به البحث في عقلانية الأشياء، والاستدلال عليها، وهو ما نسميه بالتعقل، ويتم ذلك (بوجهين، أحدهما: بأن نعلم ثبوته إما بدلالة أو بضرورة، والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)²²، وبذلك صارت المعرفة تستخدم كل المدارك الممكنة للعقل، ودراسة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء، للحكم عليها؛ إما بإدخالها في إطار المعقولة لأنها ضرورية؛ كالتسليم بأن الوجود و العدم لا يلتقيان أبدا، ومبدأ الهوية، وبطلان الدور، وبطلان التسلسل، وبطلان الرجحان بلا مرجح²³، وإما استنتاجا و اكتسابيا باستخدام الأدلة الموصلة إلى المطلوب أو ما يمكننا تسميته بأشكال الاستدلال، من شرع وخبير وقياس وتجربة وغيرها،

ولكل مجال أشكاله الخاصة²⁴، ولا يتم ذلك إلا بإحكام الصورة و إحكام المضمون، وبناء المعرفة وفق قوانين مفهوم العقل الكامل عند القاضي عبد الجبار²⁵. وكل هذا يوضح لنا دلالة أحكام القاضي عبد الجبار على بعض قضايا و دعاوي الأديان المختلفة بالمعقولة²⁶. وعلى بعضها الآخر و باللامعقولة و اغفال، ليعقب عليها قائلا: (فلا جرم أن الجواب عنه أيضا محال)²⁷.

ثانيا: المتكلم و مشروع الميتافيزيقا الإسلامية

ما الذي يجعل الميتافيزيقا إسلامية؟ لا شك أن مكمن ذلك في المنهج الذي يصير بكون أفكارنا الميتافيزيقية صحيحة وصادقة و مناسبة و ملائمة، ولكن كيف يتم ذلك؟ وما هو المعيار الذي نقيس به مثل هذه الأفكار؟

ولقد تعددت أحوية النقاد على هذا السؤال، بين قائل بضرورة الاكتفاء بالمقولات العقلية كباقر الصدر رحمه الله في كتابه 'فلسفتنا'، وبين جامع بين المبادئ العقلية والبحث العلمي في الكون، كهوايتد وغيره، و يبقى التساؤل مطروحا ما هو مواقف المتكلم من المنهج في هذا المجال؟ وما هي خصوصياته؟

ويظهر بتتبع أعمال بعض المتكلمين أن البحث الميتافيزيقي لا يتخذ المقدمات البديهية الواضحة بنفسها كنقطة بداية، ثم يستنبط منها كل القضايا، وإنما يبحث عنها؛ ولذلك فلا يصح أن يقال إن منهجهم استنباطي، ولكن الحقيقة أن منهجهم تضاهي مناهج كبار الميتافيزيقيين، يوظفون النظر العقلي، ليصلوا إلى هذه المبادئ العامة؛ أن اهتمامهم موجه نحو اكتشاف الأفكار العامة والجديدة، وليس نحو استنباط قضايا من مقدمات قبلية، وهو الدليل على أن التعميمات النهائية هي هدف وغاية البحث الميتافيزيقي عند المتكلم وليست بداياته أو مقدماته.

وينهج المتكلم للوصول إلى تصوراته العامة منهجا، يجمع بين قراءتين، قراءة الوحي، وقراءة العقل، فقد ينظر في النقل ليقرأ مرة أخرى في باقي مصادر المعرفة، العقل والكون وغيرها، وقد يقرأ في هذه ثم يقرأ مرة أخرى في الوحي، وبقراءته التبتين يصوغ موضوعه الميتافيزيقي، وقد يتوهم البعض أن المتكلم ينطلق من الوحي ليصوغ له

الأدلة المناسبة، فالمتكلم يقرر النتيجة بحججها الأدلة، وهذا ما يقبته النقد، إذ لو كان هذا صحيحاً، فلم يختلف المتكلمون في تحرير نتائجهم؟ ولم تعدد مواقفهم الميتافيزيقية إذا كانت نتائجهم معلومة سلفاً؟ ولم وقع الخجاج بينهم ومنطلقاً مقرر وواحدة؟ ولم قاموا بالتأويل أحياناً وهم ينطلقون من نتائج مقرر؟ أحسب أن هذه الأسئلة تؤكد أن المتكلم لا ينطلق من نتائج مقرر؛ أي الوحي، ليحرر حججه، وإنما يصوغ موضوعه بالقراءتين، قراءة الوحي وقراءة العقل، والدليل التأويل الذي ملأ كتب الكلام، فهو حجة على المتكلم طمّح إلى قراءة تنسق بين نتائج العقل والوحي معا.

ولما كان منهج المتكلم جمعاً بين قراءات مختلفة، قراءة العقل وقراءة الوحي، ولما كان منهجه حوصلة لنتائج مصادر معرفية متعددة، تراه يوظف في بحثه علوماً مختلفة، تساعده في إنتاج الدلالة المرادة، البلاغة وقنونها، الأصول والكلام والتفسير، وعلومه والحديث وعلومه، وكل ما يفيد في إنتاج الدلالة.

ويبدأ البحث الميتافيزيقي عند المتكلم بملاحظات لتصوص وحي، أو لمكونات خبرة الإنسان ومعطياته من العالم الفعلي الذي يمكن ملاحظته وتأمله بطريقة منظمة استدلالية عقلية، تبدأ بملاحظة الملامح الجزئية، ليكشف عن الاتفاق والاختلاف، ويتوصل إلى تعميمات جزئية، ثم ليبحث بعد ذلك عما يمكن أن تكون عامة؛ أي يمكن أن تشمل كل الوقائع، ليميز العوامل المتغيرة من العوامل الثابتة، وليست العوامل الأولى محل اهتمام المتكلم هنا، للثانية التي تعد عوامل ميتافيزيقية؛ لأنها عامة، وتختص بالملامح الكلية للمحدثات، وأتذاك تصير هذه التعميمات معرفة ميتافيزيقية، يسميها المتكلم نظراً، ويسميها ألفرد هويتد منهج العقلية الخيالية.

ويميز المتكلم بين أنواع الملاحظة تبعاً للموضوع، يقول القاضي عبد الجبار: (إذا لم يعلم ما الفعل الذي يختص به هذه الصفة، إلا بالتجربة، والاختبار، أو لم يصل إليه إلا بالآلات والمقدمات، أو باللغة واستعمالها، فلا بد من أن يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجود التي يصح بها معرفتها به: من تجرية، وخبر، إلى ما شاكل ذلك) 28. وانظر إلى قوله 'الآلات' التي يثبت بها ضرورة رجوع العقل إلى مداركه لتكميل معرفته، كما أن قوله 'بالوجود' الذي يثبت وجود طرق مختلفة لملاحظة الموضوع المدروس، وتوصل إلى

الاطلاع عليه. وهو يجعلنا نعد احتمال حصر الملاحظة بالحس، إذ يمكن أن تكون عقلية كشأن الموضوعات التحسينية العقلية و الإلهية، كما يمكن أن تكون شرعية؛ فلكل موضوع خصوصياته في الملاحظة، فما يصلح لموضوع عقلي لا يليق بموضوع تشريعي. وما يتفق مع موضوع إلهي، لا يمكن تطبيقه على موضوع إنساني، وهكذا دواليك.

ويعتمد المتكلم في حالة غياب الموضوع واستحالة الدراسة المباشرة إلى قياس الغالب على الشاهد، فإذا غابا عن العين وغير خاضع لمعطيات الحس. وتعذرت مباشرته. استبدله بقوم مقامه، كما هو الشأن في الإثبات، فلما استحال التعامل مباشرة مع هذا الموضوع، استعاض عنه بقوله الشاهد، أي فعله؛ وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (الأصل فيه أن الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة، فالطريق إليها لا يعدو أحد أمرين؛ إما أن يكون حكما صادرا عنه، أو فعلا وافعا من قبله)²⁹. وليست الأفعال في نظر المتكلم سوى ما نراه بأعيننا من ظواهر كونية ونفسية وإنسانية ونحوها، لملاحظة ما فيها من دلالة على صفات تحدثها؛ أي الله تعالى³⁰. وهو بذلك يجعل دراسة المشاهد، والتأمل في معطيات عالمنا الفعلي و خصائصه³¹، باعتباره فعلا دالا على فاعله، و قابلا للإدراك. ويمكن ملاحظته بطريقة منظمة؛ تبدأ من ملاحظات ملامح جزئية، ليتوصل إلى تعميمات جزئية، و يتعرف على الأحكام³².

وللوهي كبير دور في الملاحظة الميتافيزيقية عند المتكلم، بما يسديه له من ملاحظات، تصير موضوعات للمناقشة، لتصير موجهة للبحث في مجال دراسة الأديان، وفرضيات يسعى المتكلم إلى التثبت منها ميدانيا، بعد أن تثبت منها من مدخل الإيمان، ومدخل الاستدلال العقلي، فيزداد إيمانا على إيمان. وهذا ما يتأكد من قضايا الألوهية التي أثارها الوحي الإسلامي فاستملها المتكلم، وصيرها موضوعا للنظر والتأمل والتحقق³³، وهذا ما يظهر أيضا في قضية التحريف التي أتم الله بها النصرى، فقد استلمها المتكلم بتفاصيلها من الدرس القرآني، لتصير موجهة للبحث في دراسة تاريخ الديانة النصرانية، ومفهوم بحث، ومقولة جديدة تحتاج التزليل والإثبات ميدانيا³⁴.

وحقيقة التأمل عند المتكلم هو الفكر والنظر في معطيات عالمنا الفعلي بكل ما فيه³⁵، ويتم الانتقال من الجزئيات إلى التعميمات عند المتكلم، والبحث عن العلة

الفاعلة؛ إذ أن (الأحكام إنما تصدر عن العلة)³⁶، والتي يتوصل إليها بتحرير المناط الذي يتم فيه فحص الفروض الممكنة، ليتوصل به إلى الفرض العامل. (فيتعرف الوصف الذي يصلح علة من بين هذه الأوصاف، و يستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب، حتى ينتهي الاجتهاد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة)³⁷، والتي تعد في رأي المتكلم دليل التعلق. وقرينة العموم العلمي، وبرهان الميتافيزيقيا، فإذا صحت سميت علة، و لا تلبث أن تصير باطرادها نظريات عامة تفسر الواقع، تتسم بالاتساق المنطقي والمطابقة الواقعية.

و قريب من التنقيح السر والتقسيم؛ إلا أنه يفترق عنه في كون الثاني طريقة نقد ومنهج بحث، إذ (أن التقسيم قد يورد ويكون العرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ذكرناه في هذا الموضوع، وقد يورد والعرض به إبطال الكل، وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والعرض به تصحيح الكل، وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة عن الرؤية، وهي ستة)³⁸. بل يصح الادعاء بأن التقسيم هو مدخل التنقيح وأساس الافتراض المنهجي في دراسة الظاهرة الدينية؛ إذ لا تخفى على متأمل المقاربة بين مفهوم القسم ومفهوم الفرض العلمي في المنهجية الحديثة، وهو ما يفسر لك سبب قرنه عند الكثير من الأصوليين بمصطلح السر؛ أي الاختيار، ليصر السر والتقسيم³⁹.

وإثر التنقيح يشرع المتكلم في التحقيق، ويسمونه بتحقيق المناط، وليس هو إلا التحقيق العلمي كما يسميه علماء المنهجية الحديثة، ويتم بدراسة الفروض الممكنة واحدا، تلو الآخر، ليبتل بعضها ويصح بعضها الآخر، أو يبطلها كلها، أو يصحها جميعها، تبعا للموضوع⁴⁰، (ويتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بما معرفتها به)⁴¹. ويشترط في الأقسام المقترحة: 'الظهور'، و'الانضباط'، و'المناسبة'، و'العموم'، و'عدم التكذيب'⁴²، فثبت من صلاحية الفروض للتعليل بها، من خلال فحص شروط الجامع أو العلة فيها، والتأكد من تحققها عبر النظر في مسالكها، فإن لم يتحقق أحدها حذف القسم، أو قل الفرض، وعد شبهة⁴³. وبذلك صار المعيار واغلك هو الترابط المنطقي، والنطاق الواقعي؛ أما الترابط المنطقي فياتساق الأفكار الذي يتم

يفحص تناسقه، وأما التطبيق الواقعي فكفائته في تفسير الواقع وامتداد وانتشار قابليتها للتطبيق على كل الخبرة. فإذا لم تكن لديها تلك القدرة و ذلك الامتداد ما كانت مبادئ ميتافيزيقية وعدم ومفارقته ومخالفتها له.

وهذا الوجه النقدي هو أهم ما يميز المتكلم عن الفلاسفة وكثير من علماء الإلهيات والميتافيزيقا. إذ شأنهم أن ينطلقوا من مسلمات حرروها، يستنبطون منها كل القضايا، بينما المتكلم يبحث عنها بمعونة الحس. فبدأ أولاً باكتشاف وإدراك الموضوع بصورة عجيبة. ليعتبر في خصائصه وعظمته وتكوينه العجيب، ليشر دليلاً على جلال الخالق وهاله. وأحال أن لهذا الوجه أصل في القرآن الكريم، بما حثه على التأمل و السير في رحاب الكون للتدبر في الآيات التكوينية في صعيد الآفاق والأنفس، كما في قوله عز وجل ﴿قُلْ انظُرُوا ماذا في السماوات والأرض﴾⁴⁴؛ أي أنظروا نظرة تدبر وتأمل لتكتشفوا حقائق الكون. وبذلك صار التأمل تأكيداً العقائد القرآنية وتأييداً لحكم العقل في هذا المجال.

وما ذكرته، وما يظهر من مجمل أعمال المتكلمين التي بين أيدينا، يؤكد أن منهجهم في البحث الميتافيزيقي عقلي الاتجاه، إلا أنه ليس استنباطياً، كما ادعى الكثير من المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة في تناولهم لمنهج البحث الميتافيزيقي، وبينوا أنه منهج دوغماتي، يقوم على مقدمات واضحة، ومتميزة و يقينية لا سبيل إلى الشك فيها، و لذلك فإن القضايا التي نشقها و نستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضاً وواضحة و متميزة، وهذا ما يجعل منه منهجاً عقيماً لا يأتي بتجديد.

و هذا ما يظهر في دراسة المتكلم للإلهيات، إذ ينطلق من الشاهد الكون وما فيه للبحث عن التلازم، و العلاقات الكامنة بين الأشياء، كالتلازم بين الإحداث والقدرة، والتلازم بين إحكام الفعل واتساقه وبين القدرة والعلم، و كالتلازم بين هذين وبين الحياة والوجود، و كالتلازم بين الحياة وبين السمع والبصر والإدراك، و كالتلازم بين انتهاء الحوادث وعدم انتهائه تعالى إلى حد، وبين القدم، فبني منها أنساقاً عقدياً⁴⁵. كما ينظر في استلزامات القدم، ليعلم أنه تعالى ليس جسماً، وليس عرضاً، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من صفات مادية من المجاورة والخلول وسائر

التغيرات الأخرى في الصعود والارتفاع، والهبوط والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان آخر، ولا تجوز الزيادة عليه أو النقصان فيه، ولا تجوز الحاجة عليه: ولا يتصف بصفات المادة والجسمية، ولا تنطبق عليه خصائصها وشروطها، كاخوارة و المقابلة، و المناسبة و الحلول، والرؤية والإدراك⁴⁶، ويلزم عن كل هذا الوحدانية⁴⁷.

ولعل أول من ادعى هذا هو ديكارت حينما حاول إحضار العلوم الفيزيقية للرياضيات. تلك الرياضيات التي تعتمد أساسا على المنهج الاستنباطي، ثم تلاه لبيز باقتراح الحساب الكلي، ليصير عقيدة ينظر عند كثير من المفكرين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ينظر بازدراء وريب لكل من يتوقف فيها. و أحسب أن هذه الدعوى لم تنجح على اطلاع دقيق بالأبحاث الميتافيزيقية، والتي لا تقوم على أفكار واضحة ومنسجمة كمقدمات، وإنما تخلص إليها بعد البحث، وبذا صارت نتائج ولم تصدر مقدمات، وهذا ما يثبت أن التعميمات النهائية هي هدف و غاية البحث الميتافيزيقي وليست بداياته أو مقدماته بحال من الأحوال.

و بتكثير النتائج الميتافيزيقية يقوم المتكلم بإقامة الأبنية الكلامية، موظفة مصطلحات ذات دلالة محددة، الأصل، والدليل، والباب، والمذهب، وهي كلها اصطلاحات نبوية كلامية، فالمذهب يتكون من أبواب، و الباب يتكون من أدلة، و الأدلة تتكون من الأصول، ثم إن لكل مصطلح طريقة في التوظيف والترتيب، تجعل منه مفيدا ودالا، إذ أن مقصد الاستدلال هو الدلالة والنواصل والتباحث، وترتيب الأصول ينتج عنه أدلة ودلالات، كما أن ترتيب الأدلة ينتج عنه أبواب، وفي الأخير ترتيب الأبواب ينتج المذاهب الكلامية. وهذا الأبنية الاستدلالية ليست منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، فيمكن للواحد منها أن يؤدي عدة أدوار استدلالية، فالدليل يمكن أن يكون أصلا كذلك لغيره، كما أن الباب يمكن أن يكون كذلك، فالعبرة بالبناء و الانبناء لا غير، ولهذا صح لنا أن نقول أن هذه التفرقة مردها إلى اعتبار تداولي وظيفي.

و يتم توجيه الاستدلال الميتافيزيقي أفقيا و عموديا حسب المقامين الاستدلالي و التخاطبي التداولي؛ إذ أنه يقتض و جود محاور؛ قد يكون نفسه متابعا متقحا، أو حصصا ناقضا، يقوم بما يقوم به دور المراقب للبناء، والذي ليس له وجود إلا في الأذهان

المشاركة في الحوار بوجه عام. وقد نتوهم من قوله "الفروع تبني على الأصول"⁴⁸ وجود مستويات بنائية مترابطة، بعضها فوق بعض؛ إذ يمكن اعتبار الفروع الآتي أو قل المطلوب، والأصل هو المسلم أو قل المعلوم. فإن الإنشاء يعتمد على الحاصل من البناء في العرض. ليزيد فيه ما شاء من تفرعات استدلالية، باعتبارها أصولاً لها، واتساعاً في الدلالة. كما يعتمد على ما يسلمه المخاور منه في الاعتراض والتعارض؛ ولذلك فلا يُتكلم في (مسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة، إذا كانت هذه المسألة من فروع تلك المسألة)⁴⁹؛ وفي كلتا الحالتين (لا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما تقر أصله)⁵⁰. ولا يخفى أن لها الاعتبار والملاحظ دوراً فاعلاً في اختيار أدوات البناء والتواصل الدلالي، أو قل أشكال الاستدلال. وهو ما عناه القاضي بتقريب التبدل؛ إذ ليس هذا عبثاً من الاختيار أو التعلق فحسب. وإنما هو مناسبة ومراعاة مقتضى حال ومقام. إذ أن كل مستوى لاحق، أو قل فرعاً هو تسليم بمستوى سابقاً أو قل الأصل. بمضامينه وصوره، وأدواته الاستدلالية. مصيغاً إليها ما يتعلق بالمستوى من خصائص استدلالية. وفي ذلك الشفاه تواصل إلى المقبول والمقرر من الأدلة من المعارض أيا كان.

و لكل هذا، يرفض المتكلمون الاستدلال على النبوة قبل الاستدلال على وجود الله، باعتبار أنها مستوى ثان يأتي بعد الإيمان بوجود الله. ونتج عن هذا أن رفض الاستدلال بالنص على الإلهيات. لسبب بسيط أن الاستدلال بالنص هو مرحلة تقتض وجود ثلاث مستويات من البناء، وهي الإيمان بوجود الله، والإيمان بالنبوة، والإيمان بالتمثيل الإلهي للقرآن، ويعدده يمكن أن يكون للنص حجة ودلالة. ولذلك قال: (اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالة إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام. لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله؛ أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغني عن الدلالة عليه)⁵¹. هو ما يؤكد ما طرحناه حول بنائية المعرفة الكلامية عند القاضي عبد الجبار.

وهذا ما يشتم أن كل موقف كلامي يحتل مكاناً مخصوصاً في سانه، براعي في ذلك تعلق الأقوال ببعضها وفعاليات مخاطب المخاور، و يؤكد أن اختيار الدليل لا يتم

اعتماد على التعلق فحسب، فليس عبثاً قولياً، ولا شطحا كلامياً، وإنما هو بناء يتم توجيهه بمناسبة الحال ومراعاة مقتضى المقام، وبذلك يصير أداة فاعلة في تكثير المعرفة، وتطوير الأنسقة الكلامية، وتفعيل الحوار.

خاتمة النتائج:

نستنتج مما سبق مايلي:

1. اهتم المتكلمون بالبحث الميتافيزيقي، وألفوا فيه العديد من الكتاب، وتناولوا العديد من المسائل الميتافيزيقية، كالفضايا الوجودية، والكسمولوجية، والإلهيات، والنبوات، والسيكولوجيا العقلية، وغيرها.
2. يمكن عد البحث الكلامي فلسفة ميتافيزيقية، لما له من غور في تحليل المسائل الميتافيزيقية، وتوظيف منهج ينطلق من الجزئيات، ليصل إلى كليات وعمومات حول الوجود: أي المعرفة الميتافيزيقية
3. أقر المتكلمون موضوعية المعرفة الميتافيزيقية، واعترفوا بإمكانية الوصول إلى تقرير الحقيقة في مسائلها، وعدوا عدم الاعتراف بما مكابرة عقلية، وفي الآن ذاته، توصلوا إلى وجود مسائل تتعالى عن العقل فلا يستطيع أن يرى فيها حقا، كالغيبات والخبريات.
4. جمع المتكلمون في تحليلهم لقضايا الميتافيزيقا بين العقل والنقل، ففردتهم تصوغ موضوعها بتفعيل من الوحي، وتدليل من العقل، فهم يتعللون بنور من الوحي، ويتأملون في القضايا الميتافيزيقية بنور من الله.
5. تبين لدينا خطل كثير من المقولات التي روجها الفلاسفة حول علم الكلام، كالقول بأن منهجهم دوغماتيكي، وأن منهجهم جذلي غير برهاني، وأن نتائجهم مقررة في مقدماتهم، وغيرها.
6. وظف المتكلم منهجا نقديا لدراسة الموضوعات الميتافيزيقية، يبدأ بتقحي المناط، وليصير إلى التحقيق، وتقرر الأحكام الميتافيزيقية، منهج يمكن عدده استمرارا تطبيقيا لدرس علم الأصول ومقررات حول القياسات والجوامع.

7. تعد الميتافيزيقا الكلامية أصيلة إذا ما فوّرت ميتافيزيقا الفلاسفة المسلمين، لما كانت الأولى أصيلة الروح والمنهج والقضايا، وكانت الثانية تابعة المنهج والقضايا.

ومع ذلك، فيبقى مجال الميتافيزيقا عند المتكلمين في حاجة إلى مزيد من البحث والتتبع لنصوصه للاطلاع على مفاهيمه وخصوصياته، علّه يسهم في توعية المعاصرين بسبق المتقدمين، ويساهم في إرساء معالم ميتافيزيقا إسلامية حديثة.

الهوامش:

- ¹ عبد الحكيم فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، رسالة دكتوراه غير منشورة، (الجزائر - قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر، 1996)، ص 156-161
- ² المصدر السابق
- ³ راجع: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، (مصر: دار الثقافة الشعبية، 1986)، ص 157.
- ⁴ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (الجزائر، موقع، 1999)، ج 1، ص 6
- ⁵ المصدر السابق.
- ⁶ المصدر السابق، ص 42.
- ⁷ القاضي عبد الجبار، المغني، (مصر: الهيئة المصرية، 1966)، ج 12، ص 297
- ⁸ المصدر السابق ج 11، ص 379
- ⁹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 2، ص 10.
- ¹⁰ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 15، ص ص 46-47.
- ¹¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص ص 150-151
- ¹² المصدر السابق، ص 6
- ¹³ المصدر السابق.
- ¹⁴ المصدر السابق.
- ¹⁵ المصدر السابق.
- ¹⁶ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 6
- ¹⁷ عبد الجبار، المغني، ج 11، ص 379
- ¹⁸ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص
- ¹⁹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 6
- ²⁰ المصدر السابق، ص 42.
- ²¹ القاضي عبد الجبار، المغني، ج 12، ص 297
- ²² المصدر السابق ج 11، ص 379
- ²³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 2، ص 10.

- 24 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب العدل والتوحيد، ج 15، ص 46-47.
- 25 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 150-151.
- 26 المصدر السابق، ص 67.
- 27 المصدر السابق، ج 2، ص 10.
- 28 القاضي عبد الجبار، المعنى، ج 15، ص 47.
- 29 المصدر السابق، ص 89.
- 30 المصدر السابق، ص 21 - 22.
- 31 المصدر السابق، ج 1، ص 5.
- 32 المصدر السابق، ص 41.
- 33 راجع ما كتبه عن مسائل العلة في فرائد، منبج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، ص 149-152.
- 34 راجع تفصيل ذلك في عبد الحكيم فريحات، منبج القاضي عبد الجبار في الرد على الضاري، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر - قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر، 1996، ص 82-86.
- 35 عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 5.
- 36 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 41.
- 37 محمد أبو هريرة، أصول الفقه، ص 246.
- 38 عمرو بن دينار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 49.
- 39 ص 136 من كتابه.
- 40 المصدر السابق، ص 49.
- 41 عبد الجبار.
- 42 راجع ما كتبه عن مسائل العلة في فرائد، منبج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، ص 149-152.
- 43 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 41.
- 44 القرآن الكريم، سورة يونس، آية 101.
- 45 المصدر السابق.
- 46 المصدر السابق.
- 47 المصدر السابق.
- 48 المصدر السابق.
- 49 المصدر السابق، ص 5.
- 50 المصدر السابق.
- 51 القاضي عبد الجبار، معشاه القرآن، ج 1، ص 1.

صلة علم العقيدة بالعلوم الكونية (الإعجاز العلمي نموذجاً)

د. صالح نعمان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

المقدمة:

تشهد في هذا العصر طفرة علمية وقيضا من التطور العلمي التجريبي الذي يكشف لنا كل يوم بل كل ساعة عن كثير من النظريات والقوانين. ويخطو خطوات هائلة نحو التقدم. ويقوم كثير من الباحثين في هذا العلم أن المسحرات التي حققها في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين تمكن أن تتجاوز في كمها وكثافتها كل منجزات العلم في سابق الزمان، ويتجلى ذلك من خلال التغير الكبير الذي أحدثه هذا التطور في جانبه العملي التطبيقي من تطور تكنولوجي مذهل. ذلك أن التقدم التكنولوجي يركز على منجزات العلوم الكونية الطبيعية.

وهذا التقدم العلمي المطرد والانتشار الواسع للعلوم أدبا بدورها إلى تغيرات ثورية في أسس ومبادئ المعرفة. لما نتج عنه ثورة انقلابية في كثير من المفاهيم والتصورات عن الإنسان والكون والوجود بصفة عامة وتركوا أثرا عميقا في المعتقدات الدينية. فقد صاعقت العلوم معلوماتها العلمية عن العالم في مجالات عدة ولكونها في نفس الوقت أوجدت شبهات وتساؤلات ومشكلات جديدة حول الدين.

كما أوجدت في تطورها من ناحية أخرى عددا كبيرا ومتكاثرا من معكوري الدين والمخازين له بسلاح العلم. حتى ضل هؤلاء أن العلم قد حل كل شيء، وأن عصر الإيمان قد ولى.

فهل حقيقة انتهى عصر الإيمان مع ميلاد عصر العلم و التكنولوجيا؟ هل العلم والدين متعارضان ينفي أحدهما الآخر؟ ولماذا؟ وما هي حقيقة كل من العلم والإيمان؟ وما هي طبيعة العلاقة بينهما ومن ثم ما مدى صلة علم العقيدة بالعلوم الكونية إذا كانت هناك صلة بينهما؟ ثم ما حقيقة الإعجاز العلمي وكيف يوظفه علم العقيدة في الاستدلال على الدين الإسلامي و الرد على الشبهات؟ وعلة ذلك عند التورسي أن «ضياء القلب هو

العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبمترابجهما تتجلى الحقيقة، فتسرى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين. وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى، والحيل والتشبهات في الثانية»¹.

وللرد على تلك التشبهات أدرج العلماء المسلمون المحدثون والمعاصرون (المتكلمون) المنهج العلمي في سياق المناهج المعتمدة كما استخدموها لإثبات أصول العقيدة، حيث استخدموا هذا المنهج الاستدلالي على وجود الباريء سبحانه وتعالى والسورة، واليوم الآخر، وصلاحيه الشرعية للبشرية... الخ.

واستخدموها لربط المؤمن بربه وإذكاء حيوية مشاعر التعظيم والحب والخوف والرجاء، إدراكاً منهم أن المناهج الكلامية التقليدية لم تعد تتسجم مع أنماط التفكير والعقلية السائدة في عالم اليوم في ظل التطورات العلمية والتحويلات التي طبعت أذهان البشر. مما جعل التزام الخطاب العلمي ضرورة واقعية لترعية المسلمين ودعوة غيرهم ولرد شبهات الخصوم.

لحاول أن نجيب عن هذه التساؤلات بإبراز حقيقة الصلة الطبيعية بين علم العقيدة و العلوم الكونية و منهج توظيف نتائج ومعطيات التطور العلمي المعاصر. وذلك من خلال العناصر الآتية:

1- مقدمة

2- حقيقة الصلة بين علم العقيدة و العلوم الكونية.

3- الاستدلال بالأعجاز العلمي على حقائق الدين الإسلامي.

ثانياً- حقيقة الصلة بين علم العقيدة و العلوم الكونية.

حتى تبين حقيقة هذه الصلة بين علم العقيدة و العلوم الكونية لابد أن نميز بين الموقف العقدي الشامل الذي يكون سابقاً للعمل البحثي ومهيماً عليه وهو الخلفية العقيدية والفلسفية للنظريات ولنتائج العلمية، وبين التأمل الفكري العقدي والفلسفي، بل الاجتماعي والأخلاقي، الذي قد يبني على - أو يكون يوحى من - نتائج العلوم الكونية.² فكثر من الاعتقادات والعادات والأفكار والقضايا الفلسفية تعدل وتبدل بتأثير العمل التجريبي والحقائق التي اكتشفها العلم في تطوره، ذلك أن العلوم من أهم خصائصها التغير السريع في النتائج كلما تقدمت وارتقت أدوات البحث التجريبي، وتعددت طرائقه

واختلفت وسائل تحصيله: وإلى ذلك بلغت الفارابي نظرتنا مبينا أهمية العلم ودوره في تغيير الآراء والمعتقدات «الإنسان من قبل أن يتأدب ويتحك يستكر أشياء كثيرة، ويستشعها ويخجل إله فيها إنما محالة. فإذا تأدب بالعلوم واحتك بالتجارب، زالت عنه تلك الظنون فيها، وانقلبت الأشياء التي كانت عنده محالة فصارت هي الواجبة، وصارت عنده ما كان يتعجب منه في حد ما يتعجب من ضده»³.

وبما أن حقائق العقيدة الإسلامية عقيدة صحيحة ثابتة يقينا بثبات يقينية مصدرها الوحي، فإنها لا تتغير ولا تتبدل بتغير وتبدل نتائج العلم، وإنما تأخذ بالصحيح اليقيني منها (أي الحقائق) في تطوير طرق استدلالها وتنويعها لتثبيت الإيمان وترقيته وتصحيح وتقويم ما ألقه الناس من الأفكار والعادات الخاطئة المحرفة. ذلك أن علم العقيدة يستثمر قواعد وحقائق العلم - وفق ضوابط التعامل مع نتائجه المتغيرة تحصيلًا وتوظيفًا - ليستخدمها في الاستدلال على حقائقه. فأبي حقيقة من حقائق العلوم الكونية تصلح لأن تنصر العقيدة الإسلامية بإثبات مفرداتها أو برود شبهة عنها، فإنها تكون مادة صالحة لأن يستخدمها علم العقيدة في الاستدلال⁴. بل كما يقول وحيد الدين خان، العلم كله يصح «علم كلام قرآني» لأن كل ما يعثر عليه العلم إنما هو نقحة من أعمال خالق هذا الكون⁵.

وهذا ما ثبتت الصلة الوطيدة بينه والعلم الذي يعد بمثابة الآلة أو الأداة التي تساهم في فهم القرآن والوقوف على آيات الله في الآفاق والأنفس، مما يضيف إلى الفكر المسلم المعاصر المزيد من الأدلة العلمية والبراهين التجريبية، وهو ما يشكل ويكون كذلك العقلية العلمية والنظير العقلي العلمي لدى المفكر المسلم المعاصر.

وهذا ما حدث بالفعل مع العلماء والمفكرين المسلمين الأوائل حين تحكّموا في هذا الجانب الوظيفي للعلم بوعي وحكمة، أمثال الراغب الأصفهاني (502هـ)، أبو حامد الغزالي (505هـ) وفخر الدين الرازي (606هـ)، والزرکشي (794هـ) وجلال الدين اسوطي (911هـ)، وأبو الوليد ابن رشد وابن القيم وابن تيمية (728هـ) وغيرهم. وتتجلى حقيقة هذه الصلة وأهميتها بالحدث عن كيفية التعامل مع علوم العصر وكيفية الاستفادة منها في مجال علم أصول الدين من خلال الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

والقرآن الكريم المصدر الأول والأساسي لعلم العقيدة بين لنا هذه الصلة الوطيدة بين العلوم الكونية والعقيدة، وكيفية استعمالها في الاستدلال إبتاناً ونقياً. ففي الآيتين 27 و 28 من سورة فاطر مثلاً. يذكر الله تعالى مجموعة من العلوم الكونية الحديثة الكاشفة لآيات الله تعالى في خلقه مما أدى إلى إدراك حقيقة وجوده و وحدانيته من خلال عظيم صغره ونظمه وهدايته وعنايته. ومن هذه العلوم (علوم الأرض. والبيئة والوراثة والنبات والحيوان والأجناس البشرية). قال تعالى: «...»

فخشية الله تعالى لم تأت هنا - وهي غاية علم العقيدة - إلا بعد ذكر تلك العلوم. فكانت العلوم الكونية حادمة لعلم الإيمان أو علم العقيدة. بهذا المفهوم القرآني - الذي فهمه العلماء المسلمون - ووظفوها أحسن توظيف في التدليل على مسائل العقيدة ومقاومة الإلحاد ودفع الشبه.

وهذا المرجح والتكامل بين العلوم الكونية وعلم العقيدة يرجع إلى كون الأبحاث في العلوم الكونية (في الآفاق والأنفس) يؤدي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. وإلى وحدة الهدف بينهما الذي هو خدمة الحقيقة الدينية. ولا يؤدي هذا الاستدلال أكمله إلا إذا اعتمد منهجياً على قصتين:

الأولى وضع ضوابط وأسس لتوظيف الاستدلالات المنهجية للعلم التجريبي وما يتفق مع العقيدة الإسلامية والأسس القرآنية في الاستدلال.

والثانية توظيف مكتشفات العلم من أجل البرهنة على صدق حقائق الدين الإسلامي والحقائق العقيدية التي جاء بها الإسلام. وذلك إيماناً بما يوجب مواجهة التحديات المعاصرة التي يواجهها الإسلام والمسلمون بنفس المصطلحات والأساليب والوسائل التي يستخدمها الأعداء.

ثالثاً- الاستدلال بالإعجاز العلمي على حقائق الدين الإسلامي:

أ- مفهوم الإعجاز العلمي:

المعجزة في اصطلاح العلماء: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة"¹ وإعجاز القرآن و السنة يقصد به إعجازهما للناس أن يأتوا بمثله. أي نسبة المعجز إلى الناس بسبب عدم قدرتهم على الإتيان بمثلهما.

ويوصف الإعجاز هنا بأنه علمي نسبة إلى العلم، والعلم هو إدراك الأشياء على حقائقها أو هو صفة يكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً⁷، والمقصود بالعلم في هذا المقام العلم التجريبي المعاصر.

وبناء على ذلك فإن "الإعجاز العلمي: هو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أتيتها العلم التجريبي، وتمت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول ﷺ مما يظهر صدقه فيما أخبر به عن ربه سبحانه وتعالى"⁸.

ولهذا لا يجوز أن يوظف في الإعجاز العلمي في القرآن "إلا القطعي الثابت من الحقائق العلمية، وذلك لأن الإعجاز العلمي هو موقف تحد، والتحدي لا بد أن يكون واقفاً على أرضية صلبة. وذلك لأننا نقصد بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم هو سبق هذا الكتاب الخالد، بالإشارة إلى عدد من حقائق الكون وظواهره لم تكن معروفة لأحد من البشر في زمن نزوله، ولا لقرون متطاولة من بعد نزوله، وإذات أن القرآن الكريم، الذي أوحى به إلى نبي أمي ﷺ في أمة أمية قبل أربعة عشر قرناً، يحوي من حقائق هذا الكون ما لم يتمكن الإنسان من الوصول إليه إلا منذ عقود قليلة، وبعد مجاهدات طويلة عبر عدد من القرون المتواصلة، وهذا لا يمكن لعاقل أن يتصور إمكانية حدوثه إلا بوحى من الله الحق البارئ المصور.

ب - أوجه الإعجاز العلمي وأهدافه: وتتمثل أوجه الإعجاز العلمي وأهدافه في القرآن والسنة فيما يلي:

1- التوافق الدقيق بين ما في نصوص الكتاب والسنة، وبين ما كشفه علماء الكون - كما سأبين بعض مظاهره في هذا البحث - من حقائق وأسرار كونية لم يكن في إمكان بشر أن يعرفها وقت نزول القرآن.

2- تصحيح الكتاب والسنة ما شاع بين البشرية في أجيالها المختلفة، من أفكار باطلية حول أسرار الخلق مثل ما كان شائعاً من حرافات حول مفهوم السحب والرعد والبرق في الحضارات القديمة وإلى بداية القرن 19 حين دخلت الأرصاد الجوية في مجال العلوم التطبيقية، وما كان شائعاً بين علماء التشريح من أن الولد يتكون من دم الحوض واستمر ذلك الاعتقاد إلى أن اكتشف المجهر في القرن 16 الميلادي.

3- إذا جمعت نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، وجدت بعضها يكمل بعضها الآخر، فتتجلى بها الحقيقة، مع أن هذه النصوص قد نزلت مفارقة في الزمن، وفي مواضعها من الكتاب الكريم، وهذا لا يكون إلا من عند الله الذي يعلم السر في السماوات والأرض.

والحكمة من عدم جمع هذه الآيات الكونية كلها في موضع واحد بالقرآن الكريم أو على الأقل حسب الموضوع الواحد، ترجع:

* لا قتران هذه الآيات بعقيدة البعث والتوحيد فتناسب أن تذكر معها في مواضعها.
* أن العلم التفصيلي بما ليس من مقاصد الوحي الذاتية بل هو من كسب البشر.
* إنما لُوِّجعت في موضع واحد - كيان جميع أطوار التكوين - لتعذر فهمها قبل تحصيل مقدماته بالبحث العلمي»⁹.

4 - التعرف على حكمة التشريعات التي سنّها الله تعالى وقد خفيت على الناس وقت نزول القرآن وكشفتها أبحاث العلماء في سنى الاجتالات، مثلما كشفه العلم حديثاً من الحكمة في الطهارة والصلاة وتحريم أكل لحم الخنزير واعتزال النساء المقصور على الجماع في الخيض.

5- إبراز حقيقة عدم الصدام بين نصوص الوحي القاطعة التي تصف الكون وأسواره على كثرتها، وبين الحقائق العلمية المكتشفة على وفرتها، مع وجود الصدام الكثير، بين ما يقوله علماء الكون، من نظريات تبدل مع تقدم الاكتشافات وتطور الأبحاث ووجود الصدام بين العلم وبين ما قرره سائر الأديان الخرافية المبدلة السماوية أو الوضعية البشرية، مثلما أكدّه وينه الدكتور موريس بوكاي في بحثه "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم" حيث خلص في دراسته هذه إلى نتائج هامة جداً:

5-1 - التوراة والإنجيل أصحهما التحريف والتبديل.

5-2 - في التوراة والإنجيل اخرفتين تصادم مع العلم الحديث، ومعلومات علمية وتاريخية خاطئة.

5-3 - القرآن الكريم لم ينله التحريف أو يغير أو يبدل، بل هو محفوظ.

5-4 - ليس في القرآن ما يتصادم أو يتناقض مع العلم الحديث.

5-5 - ما في القرآن من آيات ذات مضامين علمية، منها ما لم يكشفه حتى العلم الحديث، فالقرآن فوق المستوى العلمي للعرب وللعالم في عصر نزول الوحي، وفوق المستوى العلمي للعلماء في العصور اللاحقة وفي عصرنا هذا وكل الأزمان.

5-6 - هذه الحقائق المذهلة تدل على أن القرآن يستحيل أن يكون من كلام بشر وإنما هو كلام الله العليم الخبير¹⁰.

ج- طريقا الاستدلال بالإعجاز العلمي: يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ رَأَيْتُمْ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حِينًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْجُورَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تبارك اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾¹¹، فقد أخبر تعالى بما خلق وأنه هو الخالق المالك لذوات المخلوقات لا شريك له في ملكه وأن له فيها الأمر وهو التشريع والتكوين والتصريف والتدبير¹².

فآيات القرآن الكريم (وكذا السنة النبوية الشريفة) خير وأمر فاحض صدق لا كذب فيه، والأمر (فعلا وتركيا) عدل لا ظلم فيه، لذا قال ﷺ: ﴿وَوَعَدْتُكُمْ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَلِمَةٌ رَتْكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾¹³.

وآيات الخير كآيات الأمر تشهد كلها بأن هذا القرآن: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾¹⁴ وأنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾¹⁵.

وقد جاء في القرآن الكريم الخير عن خلقه في الآفاق والأنفس فكان صدقا، كما جاء فيه أحكام شرعية تسعب كل مجالات الحياة فكانت عدلا.

وقد تجلت حكمة الله تعالى في خلقه وصنعه كما تجلت في أمره وشرعه مما يدل بالحجة الدامغة البينة أن منزل القرآن هو خالق الكون وما فيه.

وعليه فإنه يمكن أن نقسم طرق الاستدلال بالإعجاز العلمي إلى طريقتين: طريق الاستدلال على صدق الخير الإلهي وطريق الاستدلال على عدل الأمر الإلهي.

والواقع التاريخي والاجتماعي للبشرية كلها، ثم الواقع الذي تشهد له الأبحاث العلمية في تطورها المستمر تؤكد أن أوامر القرآن وأحكامه تكشف لمن امتثلها ولمن خالفها على السواء أنه من عند الله، وأنه سبحانه وتعالى عدل رحمان رحيم بعباده حكيم عليم

كما يتبين لنا أن الشهادة التي أدلتها آيات الخيرية فيما أحبرت به عن خلق الله تعالى هي الشهادة التي تؤدي بها الآيات الشرعية التي عاجلت مختلف شؤون الحياة.

كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْحَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِقُرُوبِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنْ أَبْغَىٰ وراءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْمَالِهِمْ وَعَقْدِهِمْ رَاعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ. أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ. الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾¹⁷. وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سُبْحٰنَهُمْ آيٰتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾¹⁸.

وعليه يهدف هذا الفصل إلى ترسيخ فكرة مهمة، وهي أن أوامر الشريعة وقوانين الطبيعة متناسقة متكاملة لا يمكن أن تتعارض، فمثلاً عبادة الصلاة والصيام وتحريم الخمر والزنا تتماشى مع مصاح جسم الإنسان فيزيولوجيا وعضوياً ونفسياً.

كما أن أحكام المعاملات المالية في التجارة والزراعة والصناعة مثلاً تتماشى مع مصاح بيئة الإنسان الطبيعية.

لذلك فإن العبادات والمعاملات وغيرها من الأوامر تؤدي للطاعة، وفي نفس الوقت تفيد الإنسان في ذاته وخارج ذاته (في الأنفس والآفاق) فيحقق الفلاح والربح في الدنيا والآخرة.

وسأعرض من خلال هذين الطريقتين لمثالين من مظاهر الإعجاز العلمي في الآفاق والأنفس أدلة على صدق الخبر الإلهي وعدل الأمر الإلهي مستعينا ببعض الأبحاث والتقارير العلمية الكثيرة جداً والمتنوعة والمتجددة لعدم توقف البحث العلمي الذي يسير في نيات إلى الإقرار في كل لحظة أن آي خبر أو أمر إلهي يشهد بأن هذا القرآن حق وأن ما جاء به خير وأن محمداً رسول الله.

د- الاستدلال على صدق الخبر الإلهي نموذجاً: إن هذا الوجه من الاستدلال بالإعجاز العلمي تختص به الآيات والأحاديث التي أحبرت بأمور غيبية ماضية أو مقبلة سواء كانت

على مستوى الآفاق أو على مستوى الأنفس، والتي لها إلى جانب دلالتها التي تشترك فيها مع سائر آيات القرآن والأحاديث النبوية دلالة أخرى فيما أُخبرت به عن أمور لم تكن معلومة قبل الوحي. فكان الإخبار عنها في هذه النصوص إخباراً بالغيب. ثم جاءت الأبحاث العلمية لتكشف شيئاً فشيئاً بعض ما أشارت إليه تلك النصوص. والحجة التي تقوم بهذه النصوص حجة عظيمة. فإن أحداً من البشر لا يستطيع أن يتنبأ بأمور علمية دقيقة، وتأتي الأبحاث العلمية بعد مئات السنين فلا تكدهما (القرآن والسنة) في شيء منها مما يدل على عدم التعارض بين نصوص الوحي وحقائق العلمية.

ثم إن إخبارات القرآن والسنة الصحيحة سبقت إلى ذكر حقائق علمية لم تكن معروفة قبل نزول الوحي أو أيام نزوله، وهو ما شهدته العلوم الحديثة عندما وفقت بقصد وغير قصد على حقائق أشارت إليها بعض تلك الإخبارات. ولذلك لا يمكن أن ننكر هذا السبق العلمي بحجة أن موضوع النصوص التي تضمنتها، جاءت في معرض تقرير حقائق أخرى.

نعم إنها دلالة ثانية في النص، بجانب دلالتها الأصلية، «أما القول بأن القرآن لم يقصد إليها ولم يقصد ظهورها في الوقت الذي ظهرت فيه، فهذا يتعارض مع علم بالضرورة من إحاطة الحق سبحانه بكل شيء، علماً»¹⁹.

وقد عبر عن هذا المعنى المرحوم مصطفى صادق الرافعي بقوله: «من معجزات القرآن الكريم، أنه يدخر في الألفاظ المعروفة في كل زمن حقائق غير معروفة لكل زمن، فيجليها لوقتها، حين يصح الزمان العلمي في مناهته وحيرته، فيشغب على التاريخ وأهله مستخفاً بالأديان...»²⁰. كما يفعل أعداء الدين الملحدون في عصرنا هذا وهو ما تجده مثلاً على الإنترنت من مواقع مضادة للدين وللإسلام بصفة خاصة²¹.

وعليه سأبين في هذا البحث أن نصوص الوحي لا تتعارض فيما طرقت من موضوعات الآفاق والأنفس مع أي حقيقة علمية قطعية، وأما سبقت إلى ذكر حقائق علمية لم تكن معروفة أيام نزولها، وذلك من خلال نموذج من الحقائق العلمية في الآفاق.

فأدلل من خلال أحد هذين الدليلين وهو صدق الخبر الإلهي على أن القرآن الكريم منزل من الله تعالى ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾²². ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَنْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى

بِاللَّهِ شَهِيدًا²³» وأن محمدًا بن عبد الله رسول الله حقا ﴿والتَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾²⁴. وقال جل جلاله مقررًا الحقيقتين ﴿رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يُكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعَلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا، إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾²⁵.

هـ الإعجاز العلمي في حفظ الأرض: لما جعل الله تعالى الأرض للإنسان مستقرا ومركز معايشه وسعيه ومجال ممارسة وظيفته الوجودية (الاستخلاف). ضمن له من مجموع ما ضمنه له موافق الموجودات لوجوده وحفظها له بحفاظته سبحانه على الكرة الأرضية بدرع مغناطيسي واق لما يأتيها من الفضاء الخارجي وأغلف جوية وغازية تقيها المضار وتحفظها منافعها من التسرب والضياع. فقال جل جلاله: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ﴾²⁶. وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الرَّجْعِ﴾²⁷.

1- فهو أولا سقف محفوظ من عند الله تعالى تماسكه قوى لا يعلمها إلا الله من أن ينهار أو يتابه شيء من الخلل لشدة تماسك أجزاء السماء وتربطها مع بعضها البعض قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِنًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾²⁸. ذلك أن السماء بناء: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾²⁹، ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾³⁰، ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾³¹.

وهذا البناء يعلوه سقف يتركز على أعمدة غير مركبة حيث يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ﴾³²، ﴿وَالسَّقْفَ الْمَرْفُوعَ﴾³³، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾³⁴، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾³⁵.

﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَرْضَ فِي أَرْبَعِ رِجَالٍ﴾. ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ نَسَفَ الْإِنسَانَ مَاءً غَافِقًا ﴿٣٦﴾ فَذَلِكُنَّ الْمَاءُ حَامِلَةُ الْإِنسَانِ﴾. ﴿وَالسَّمَاءَ فِي أَرْبَعَةِ آجُرَاتٍ كَذَلِكَ نَقُودُهَا مَنَافِعَ وَمَضَىٰ ﴿٣٧﴾ فَاسْمَاءُ إِذَا سَفَفَ وَبِنَاءٍ مُحْكَمٍ لَا يَتَسَرَّبُ إِلَيْهِ الْخَلَلُ بِرِغَمِ أَنَّ الْكَوْنُ فِي اتِّسَاعٍ مُّسْتَمِرٍّ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾³⁸.

أي أن الأجرات تتباعد عن بعضها البعض بسرعات تكاد تقترب من سرعة الضوء (300 ألف مليون كم/ثا) وتتخلق المادة من حيث لا يعلم الناس لتصل إلى الفراغات الناتجة من هذه الأجرات المتباعدة ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾³⁹. لكي لا يكون في السماء فراغ. فالسمااء ﴿سَفْفًا مَحْفُوظًا﴾ قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّلْنَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِحَ وَحَفِظْنَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾⁴⁰. وقال: ﴿إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ. وَحَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ﴾⁴¹.

2 - وهو ثانيا سقف حافظ للأرض أيضا. أي يحفظ ما تحته. وذلك بوسائل وطرق كثيرة ومتنوعة في غلافنا الغازي جعلها ربنا الرحمان الرحيم حماية للحياة على الأرض. فقال: ﴿وَبَدَأْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا﴾⁴² ومن هذه السماوات السبع السماء الدنيا. التي تضم الغلاف الجوي حول الأرض والتي وصف الحق تبارك وتعالى عملية هابيتها للأرض في قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾⁴³.

في تفسير هذه الآية قال المتفكرون المتقدمون: رجوع السماء هو: المطر، أي الماء الذي يتبخر من المسطحات المائية إلى أعلى ثم يرجع إلى الأرض مطرا وهي دورة مستمرة متكررة تسمى بدورة المياه في الطبيعة.

إلا أن التطور العلمي بين لنا معاني أخرى لكلمة (الرجع) إلى جانب ذلك المعنى. هي تتفرع من المعنى اللغوي الواسع لكلمة (الرجع). بمعنى الرجوع والعودة، مما يعتبره العلماء وجوها عديدة معجزة في دلالاتها وتفسيراتها العلمية⁴⁴ ومن أهم هذه المعاني الدالة على نعمة الله تعالى وعنايته ولطفه بنا. ظاهرتين كونيتين جويتين محيطتين بالأرض هما:

* طبقات الغلاف الجوي، * المجال المغناطيسي للأرض.

أ - طبقات الغلاف الجوي: لقد جعل الله سبحانه وتعالى في الغلاف الجوي الغازي احيط بالأرض عدداً من نطق (طبقات الحماية) التي تود إلى الأرض كل مفيد وترد عنها كل صار ومهلك من مختلف صور المادة والطاقة. كما جعل سمكه يصل إلى حوالي 1000 كم، ووصمه بإحكام شديد وميزان دقيق و«يقدر العلماء وزن غاز الغلاف الجوي بحوالي 5 مليون بليون طن. والضغط الجوي، ووزن الغاز هذا مقسوماً على وحدة المساحة، ويبلغ (10طن: قدم مربع) في مستوى سطح البحر وهذا ما يساوي ضغط عمودي من الماء ارتفاعه 10 أمتار على كل قدم مربع من سطح الأرض.

إن هذه الدرجة من كثافة الغلاف الجوي تحول دون وصول الملايين من الشهب القاتلة إلينا منقصة بسرعة 50 كم في الثانية»⁴⁵ وهي إحدى معاني (السماء ذات الرجوع). ويتألف الغلاف الجوي من عدة طبقات أذكر منها أربع طبقات كبرى تتجلى فيها مظاهر الرجوع السماوي هي:

1 - الطبقة السفلى التروبوسفير: وهي المنطقة الواقعة فوق سطح الأرض يبلغ سمكها (ارتفاعها) 18 كم عن سطح البحر وتنخفض الحرارة فيها إلى (70 درجة تحت الصفر) وهي تضم معظم الهواء والغبار ورطوبة الغلاف الجوي، وفي هذا النطاق تربط الغيوم والتغيرات الحرارية السريعة ويسمى بنطاق المناخ، وخصائص هذه الطبقة:

1-1- ألها ترجع بخار الماء المتصاعد من الأرض وتعيده بشكل تساقط، فالماء يتحو من احيطات والكائنات الحية وتنفس الإنسان، إذ يتبادل كل من الإنسان والحيوان مع النبات غازي الأوكسجين وثنائي أكسيد الكربون، وكل منهم يطلق بخار الماء على الغلاف الغازي، فيرتفع إلى السماء حيث يجد طبقة باردة فيتكاثف عندها ثم يعود إلى الأرض بشكل مطر أو برد أو ثلج. وتسمى هذه العملية بالدورة المائية (الهيدروليكية) المستمرة المسخرة بين احيطات والأهجار من جهة، وبين سحب الغلاف الجوي من سماتنا من جهة أخرى، التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ، أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾⁴⁶. كما أن هذه الدورة دورة منضبطة محكمة تدل على الحكيم الذي خلقها وسخرها للأتام ذلك لعدة أدلة منها:

— أن بخار الماء المتدفع من داخل الأرض أو التبخر من سطحها ما كان ليرجع إلينا أبداً، لو لم يخص الله تبارك وتعالى الغلاف الغازي احيط بالأرض (نطاق المناخ) يتناقص في

درجة الحرارة كلما ارتفعنا حتى نصل إلى ناقص 60 د.م. على ارتفاع حوالي 10 كم من سطح البحر حيث يتكثف بخار الماء عند اصطدامه بهذا النطاق. فيعود منه مطرا أو بردا أو ثلجا، فهذه إحدى صور الرجوع وأحد مظاهر الحفاظ على الأرض وما فيها.

- كما أن البحر من أسطح البحار واخيطات يفوق ما يسقط فوقها من مطر بحوالي 36000 كم مكعب، وأن المطر فوق اليابسة يزيد على البحر من سطحها، بنفس القيمة التي تفيض من اليابسة إلى البحار واخيطات. ولولا هذه الدورة لفسد ماء الأرض كله في فترة زمنية وجيزة⁴⁷.

1-2- وجعل الله يتخبر بخار الماء (السحب) سببا في منع معظم الأشعة الحرارية طويلة الموجة (تحت الحمراء) الواقعة إليها من الخارج (الكون والشمس خاصة) من الخروج من جو الأرض وتردها إلى. وهي أشعة تمتصها صحور الأرض واخيطات⁴⁸ في النهار. فتدفي الأرض ليلا ويصبح متوسط درجة حرارة سطح الأرض حوالي 20 درجة مئوية وتعيد إشعاعها في الجو بعد غياب الشمس، يؤدي هذا المنع إلى احتجاز الطاقة الحرارية في الجزء السفلي من الغلاف الجوي وإحماء وجه الأرض وهو ما يعرف بـ: «تأثير الدفيئة» أو «ظاهرة البيت الزجاجي» (Effet de serre).

ولولا هذا الدور الخطير للسحب (احتجاز الحرارة وإرجاعها إلى الأرض) لنشتت تلك الحرارة إلى طبقات الجو العليا، وتجمدت الحياة على الأرض بالليل وفي فصل الشتاء. وقد أكدت الدراسات المعاصرة في علم المناخ أهمية السحب ودورها الخطير على تحقيق إحدى مظاهر الحفاظ على الأرض وصيانتها⁴⁹ واكتشفت الانسجام والتوازن بين اخيطات والجو الذي يعود له الفضل في تشكيل طقس الأرض⁵⁰.

إنما صورة من صور الرجوع الحراري إلى الأرض لم تكن معروفة من قبل ومصدقا آخر لآية السماء ذات الرجوع.

1-3- وهذه الطبقة في أجزائها السفلى من الكثافة ما يسمح لها بترجيع الصوت وانتقاله في الهواء فهي نعمة من الله سبحانه وتعالى علينا.

2- طبقة الستراتوسفير Stratosphere: في هذا النطاق يتوقف انخفاض الحرارة إلى درجة ثابتة تقريبا، وقد ترتفع فيه درجة الحرارة وتسخن الطبقة العليا مع امتصاص الأشعة فوق البنفسجية في طبقة الأوزون التي توجد في هذا النطاق، وطبقة

الأوزون تسمح بمرور ضوء الشمس الأبيض والموجات تحت الحمراء إلى الأرض، وتُرد عنها ما يصاحب ذلك الضوء من إشعاعات من مثل الأشعة فوق البنفسجية المهلكة ولا تسمح إلا بمرور جزء قليل منها تحتاجه الحياة على الأرض⁵¹. لأنه لو زادت كمية هذه الأشعة المتسربة إلى الأرض لا يعد من الحياة على الأرض، مما يدل على أهمية طبقة الأوزون في المحافظة على الحياة على الكرة الأرضية، وهو ما أكدته العلماء منذ أوائل الثمانينات عندما اكتشفوا وجود تآكل في طبقة الأوزون يدعى ثقب الأوزون على القطبين الشمالي والجنوبي الذي يسمح بتسرب كميات زائدة غير مرغوب فيها من الأشعة فوق البنفسجية، الأمر الذي يضر بعملية التمثيل الضوئي التي تقوم بها النباتات، ويؤدي إلى ارتفاع درجة حرارة الجو مما يهدد بكتوارث طبيعية رأينا جزءاً قليلاً منها في ظاهرة النينو *ninio* التي اجتاحت العالم، ويهدد صحة الإنسان بأمراض جلدية والسرطان وغيرها.

3- طبقة الأيونوسفير *ionosphere*: تمتد من 80 إلى 500 كم فوق سطح الأرض. وهي طبقة مشحونة بالكهرباء حيث تؤدي إشعاعات الشمس إلى شحن ذرات هذه الطبقة بالكهرباء فتسمى حينئذ بالأيونات، وهذه الأخيرة تقوم بعمل ملايين من المرايا العاكسة في الغلاف الجوي. إذ تزد عن الأرض الجسيمات الكونية المتسارعة، وتزد وتنعكس إلى الأرض الموجات الإذاعية والتلفزيونية والاتصالات اللاسلكية التي تتش من أي مكان في الأرض. ويحوي هذا النطاق المتأين حزاماً مغناطيسياً يحيط بالأرض يرجع عنها إلى الفضاء الخارجي الإشعاعات والجسيمات الكونية المتسارعة المنتشرة في السماء الدنيا والتي تصل إلى الأرض من الشمس وغيرها من النجوم والمجرات.

4 - طبقة الإكسوسفير *exosphere*: وهو النطاق الخارجي من الغلاف الجوي للأرض تمتد من 500 كم إلى 700 كم. يزد عن الأرض ويلاصق الجسيمات الكونية المتسارعة حيث تحترق فيه أغلب الأجسام السماوية الصلبة كالمنيازك التي لا يبقى منها إلا الرماد أو بعض الجسيمات الصغيرة التي تصل إلى الأرض⁵².

فالغلاف الجوي كما رأينا يحمي الأرض من الإشعاعات الضارة والأجسام المدمرة كالمنيازك والشهب الآتية من الفضاء الخارجي كما يحفظها الإشعاعات المفيدة للحياة.

ج - المجال المغناطيسي للأرض: مما حفظ الله ﷻ به الأرض حرّاما مغناطيسيا يحميها من الإشعاعات والجسيمات الكونية المدمرة والأشعة فوق البنفسجية وغيرها من الأشعة الضارة بالحياة.

وهو عبارة عن زوجين من الأزمة المغناطيسية تحيط بالأرض تتولد في قلب نواة الكرة الأرضية نتيجة التفاعلات التي تجري بين مكوناتها الفلزية الثقيلة على عمق 2200 كلم حيث تخرج منها خطوط قوة من القطب الجنوبي المغناطيسي للعودة إلى الأرض من القطب الشمالي المغناطيسي فتشكل حزمة مغناطيسية تعرف بحزمة أشعة (فان ألن) Van Allen ذات كثافة عالية نسبيا من الجسيمات المشحونة⁵³.

مما يجعل الأرض داخل تحويق مغناطيسي كبير تشكل بفعل التأثير بين حقل الأرض المغناطيسي والمادة المؤينة للرياح الشمسية التي يفيض حول الطاقة المغناطيسية للأرض المقاومة لها. لدعم استطاعتها النفاذ عبر خطوط الحقل المغناطيسي، مشوهة إياه وجاذبة تلك الخطوط في شكل أسطواني متميز يدعى الذنب المغناطيسي للأرض⁵⁴.

فإنجال المغناطيسي للأرض يعد درعا قويا يصد ويرجع عن الأرض الرياح الشمسية والأشعة والجسيمات الكونية ويقذفها إلى الفضاء الخارجي والحزبتان التي تنسرب إلى الغلاف الجوي عبر القطبين عندما تقوى الرياح الشمسية تحتجز في القفصين المغناطيسيين الذين تكوّنهما أحزمة فان ألن، مشكلة الشفق القطبي الشمالي *Aurore boreales* والشفق القطبي الجنوبي *Aurore australes* ومنظرهما الخلاب، الذين كانت دراستهما سببا في الطبقة المغناطيسية الأرضية منذ بداية القرن العشرين فقط بفضل تصافر جهود العلماء وكثافة أبحاثهم وتوفر الأجهزة التكنولوجية المتطورة الموكّنة في الأقمار الصناعية. بل - سبحانه الله تعالى - حتى الرياح الشمسية التي يغير اتجاهها الحقل المغناطيسي الأرضي تتحول إلى وسيلة واقية حيث تساهم في حفظ الأرض من الإشعاعات الكونية الآتية من الفضاء. إذ تولد الشمس غازا مغناطيسيا مؤينا يدعى البلازما الساخنة *Plasma* التي تنقل حقلها مغناطيسيا يغير اتجاه الإشعاعات الكونية الأولية قبل بلوغها جو الأرض.

هذه بعض صور رجوع السماء التي أذن الله تعالى للإنسان بمعرفتها ومظاهر الحفاظ على الأرض من الرحمن الرحيم الحكيم العليم لم تكن معروفة للإنسان وقت نزول الوحي

لقرون طويلة من بعد ذلك بل عرفت منذ بداية القرن 20 بأجهزة علمية جد متطورة لم تخطر على خيال الإنسان قبل عدة قرون.

فمن أخير محمدا ﷺ بهذا الدرغ الفضائي الوافي للأرض وأن السماء سقف محفوظ وحافظ: ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظا﴾⁵⁵. وما الذي جعل الله تعالى الواحد العلي يقسم بالسماء ذات الرجوع؟! ونحن نعلم أن قسم الله تعالى بمخلوقاته في القرآن الكريم يدل على أهمية وعظمة المقسم به والظواهر الناتجة عنه: ﴿والسماء ذات الرجوع﴾⁵⁶.

فالدرس العقدي في هذا المقام قسم بظاهرة كونية متنوعة لتحقيق غاية في الحياة الدنيا على الأرض تتصل بحياة الأحياء فيها. وهي حفظ الأرض لضمان تحقيق العبودية لله تعالى (السكين والأمن) ولتحقيق غاية في الحياة الآخرة التي تتحقق فيها ثمرة الامتحان في الدنيا وهي الحساب وفصل القضاء وتنفيذ الحراء⁵⁷.

كما تدل هذه الظاهرة الكونية على وجوده تعالى وكمال قدرته وعلمه على وحدانيته جل جلاله، إذ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾⁵⁸. ﴿أئله مع الله﴾⁵⁹. ﴿فأي آلاء ربكما فكذبان﴾⁶⁰، إنه خير الصادق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فهذا التوافق بين الحقيقة العلمية الكونية والحقيقة القرآنية يدل على وحدة الحقيقة الإلهية.

فإنه حق ونبوة محمد ﷺ حق والقرآن الكريم حق واليوم الآخر حق. لذا قال الحق تبارك وتعالى: ﴿سترقيم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾⁶¹.

تمت و الحمد لله رب العالمين

المواهب:

- 1 - النورسي: صيف الإسلام، ص 428.
- 2 - عبد الوهاب المسيري: إشكالية التجيز (محور العلوم الطبيعية)، ص 38.
- 3 - الفارابي: إحصاء العلوم، ص 134.
- 4 - عبد المجيد النجار: الإيمان بالله وأثره في الحياة، ص 16-17.
- 5 - وحيد الدين خان: قضية البعث الإسلامي، ص 99 وما بعدها.
- 6 - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 314.
- 7 - الراغب الأصفهاني: المفردات، ص 43.
- 8 - عبد المجيد الرتدائي: "الإعجاز العلمي" مجلة الإعجاز، عدد 1، سنة 1416 هـ - 1995 م، ص 10.
- 9 - كارم السيد غنيم: الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق، ص .
- 10 - نظير موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص 44.
- 11 - الأعراف، 54.
- 12 - رشيد رضا: تفسير المنار، ج 8، ص 454.
- 13 - الأعداد، 115.
- 14 - فصلت، 42.
- 15 - فصلت، 42.
- 16 - محمد عز الدين توفيق: دليل الألفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، ص 373.
- 17 - المؤمنون، 1-14.
- 18 - فصلت، 53.
- 19 - محمد عز الدين توفيق: دليل الألفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث، ص 342-343.
- 20 - مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، ج 2، ص 66.
- 21 - من المواقع على الإنترنت المضادة للأديان: www.anti-religions.org، يوجد فيها عشرين ألفاً وخمسمائة موقع مضاد للدين، وحوالي مائتان وواحد وسبعون موقعاً ضد الإسلام خاصة.
- 22 - الفرقان، 6.
- 23 - النساء، 166.
- 24 - الحج، 2-5.
- 25 - النساء، 165-167.
- 26 - الأنبياء، 32.
- 27 - الطارق، 11.
- 28 - التلك، 3-4.
- 29 - الشمس، 5.
- 30 - غافر، 64.
- 31 - الفرق، 22.
- 32 - الأنبياء، 32.
- 33 - الطور، 5.
- 34 - العاشية، 17-18.

- 35 - الرعد: 2.
- 36 - لقمان: 10.
- 37 - انظر: لسان العرب: مادة سماء، ج 14، ص 397، وتفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 260.
- 38 - الذاريات: 47.
- 39 - النحل: 8.
- 40 - فصلت: 11-12.
- 41 - الصفات: 6-7.
- 42 - النبا: 12.
- 43 - الطارق: 11.
- 44 - داود سليمان السعدي: أسرار الكون في القرآن، ص 114.
- 45 - داود سليمان السعدي: أسرار الكون في القرآن، ص 116-117.
- 46 - الواقعة: 69-70.
- 47 - زغلول النجار: الإعجاز العلمي في القرآن، ج 3، ص 13.
- 48 - نفس المرجع: ص 14، وانظر: La Recherche, n° 361, 2-2003, p41-42.
- 49 - ألكسندر دوروزتشكي: "عندما تمضي السحب"، ص 112-118، وانظر: نفس المرجع: La Recherche
- Roger Chesselet: "un Fragile Equilibre", p8-11. -50
- 51 - محمد سمح عافية: القرآن وعلوم الأرض، ص 39.
- 52 - زغلول النجار: ج 3، ص 15. وداود سليمان السعدي: أسرار الكون، ص 118.
- 53 - Science illustrée: «L'inversion des pôles et le chaos», p70.
- 54 - Edward Hones: «La queue magnétique de la Terre», p46. et voir, Jean Luis Steinberg et Pierre Coutruier, «le vent solaire», p1494-1502.
- وانظر: ألكسندر دوروزتشكي: عندما تمضي السحب، ص 114-115.
- 55 - الأنبياء: 32.
- 56 - الطارق: 11.
- 57 - حس حيك الميداوي: معارج التفكير، ج 3، ص 274.
- 58 - الأنبياء: 22.
- 59 - الشمل: 60.
- 60 - الرحمن: 13.
- 61 - فصلت: 53.

ابن برجان الإشبيلي وكتابه شرح أسماء الله الحسنى

أ. عبد الكريم رقيق

مسجد الأمير عبد القادر

تمهيد:

ترخر العديد من المكتبات الإسلامية بكم هائل من المخطوطات، ولكن للأسف لم يحض كثير من هذه المخطوطات بالعناية الكاملة من قبل المهتمين والباحثين، وقد أردت نقض الغبار عن واحد من هذه المخطوطات وأعرف بها وبصاحبها.

فأما صاحب المخطوطة فهو أبو الحكم ابن برجان عالم له مشاركة في فنون مختلفة وهو أحد العارفين الأقطاب الذي شغل الناس في أواخر القرن السادس، وقد حاولت تتبع أخبار هذا الرجل من مختلف المصادر للتعريف به.

أما كتابه الموسوم بـ "شرح أسماء الله الحسنى"، فهو من أهم المؤلفات التي تركها لنا هذا العالم، وقد وقفت عليه مخطوطاً بالمكتبة الوطنية بتونس، ومخطوطات وزارة الشؤون الدينية باجرتائر. وقد حاولت التعريف بهذا المخطوط واصفا إياه من الجانب الشكلي أي عن حيث خطه وحجمه واسمه، ومن الجانب المعرفي أي المحتوى حيث يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب المتخصصة في شرح الأسماء التي أنتجها أحد علماء الغرب الإسلامي عموماً والصوفية منهم على وجه أخص. وقد شغل مؤلفه الساحة الفكرية والسياسية مدة طويلة، ورغم هذه الأهمية العلمية والتاريخية للكتاب إلا أنه لم يخرج للناس في دراسة علمية، لذا ارتأيت أن ألقى نظرة عن هذا الكتاب وأعرف بصاحبه :

أولاً. التعريف بابن برجان:

1- **أسمه ونسبته:** لقد تضاربت آراء المترجمين له في اسمه، فسماه فريق عبد الرحمان كما ذكر ابن الأبار ومحمد مخلوف¹، ومنهم من سماه عبد السلام كما فعل السيوطي والكني²، ومنهم من جعل الاسمين لشخصين منفردين، ومنهم من اعتبره اسماً لشخص واحد، وأغلب المترجمين له يطلقون عليه أبا الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان. ويجعلون وفاته سنة ستة وثلاثين وخمسمائة، وطائفة منهم يطلقون عليه عبد السلام بن عبد الرحمان بن عبد السلام بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمان ويجعلون وفاته سنة سبع وعشرين وستمائة، وطائفة تترجم لشخصين وتعتنهما

بأوصاف متقاربة، فميزت بين عبد الرحمان وعبد السلام. ويكاد يجهور المترجمين له يتفقون مع ابن الأبار في سنة الوفاة، إلا أنهم يختلفون معه في الاسم الأول. رغم أن بعضهم صرح بالنقل عنه كالذهبي في السير، والياقعي في مرآة الجنان، ويظهر أنهما شخصان متميزان خلط بينهما بعض المترجمين، ويزكي هذا الاحتمال السيوطي فقد ترجم للمفسر في الطبقات، وترجم للعوي في البيعة³ وجعلتهما مختلفين في الاسم وسنة الوفاة، بينما طابق بينهما في اللقب فقط (ابن بركان) معتبرا أن هذا اللقب محفف من أبي الرجال. وقد ضبطه ابن خلكان قبله فقال: **بِرْجَان** (يفتح الياء الموحدة وتشديد الراء بعدها جيم ويعد الألف نون).

وذكر لسان الدين الخطيب ابن بركان باسم أبي الحكم بن يوجان وهو يترجم لمحمد بن الحسن بن أحمد بن يحيى الأنصاري الخزرجي قائلا: "امتحن من قبل علي بن يوسف بن تاشفين فحمل إليه صحبة أبي الحكم بن يوجان، وأبي العباس بن العريف. وضرب بالسوط عن أمره، وسجنه وقتا..."⁴.

2- مولده ونشأته: ولم تذكر كتب التراجم تاريخ مولده رحمه الله ولا كيف نشأ، لكن الراجح أن أصله من إفريقيا كما ذكر الذهبي لكنه انتقل في طفولته أو انتقلت عائلته إلى الأندلس فيقول الذهبي: "الشيخ الإمام العارف القدوة أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن اللخمي المغربي الإفريقي، ثم الأندلسي الإشبيلي شيخ الصوفية"⁵. نشأ ابن بركان في بيئة الأندلس الحصية بالعلم والمعرفة وتلمذ على يد العديد من علماء عصره ومن رشحت أسماؤهم لنا احدث ابن منظور⁶، يقول الذهبي: "سمع صحيح البخاري من أبي عبد الله بن أحمد بن منظور صاحب أبي ذر الحروي. وحدث به"⁷ وابن منظور هو أبو عبد محمد بن منظور القيسي الإشبيلي طلب الفقه والحديث ببلده ثم رحل فسمع من أبي ذر الحروي وغيره ثم انتصرف للأندلس واحتج إليه وسمع منه الناس، أخذ عنه أبو علي الجبائي وأبو الحسن شريح وجماعة، توفي سنة 469هـ"⁸.

3 - آثاره: واقصد بآثاره التلاميذ والمؤلفات فأما التلاميذ فإننا نحن الإمام ابن بركان رحمه الله قد تلمذ على يديه العديد من العلماء منهم أبو محمد عبد الحق الإشبيلي وهو الإمام الحافظ البارع الجود العلامة أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان بن عبد الله بن

الحسين بن سعيد الأزدي الأندلسي الإشبيلي المعروف في زمانه بابن الخراط المولود سنة 514هـ والمتوفى ببجاية سنة 581هـ⁹.

ومن تلاميذه أبو عبد الله بن خليل وهو محمد بن عبد الله بن خليل القيسي الغرناطي الإمام الجليل الحافظ العالي الرواية المتوفى بمراكش سنة 570هـ¹⁰.

ومن التلاميذ أيضا القنطري وهو العلامة الحافظ أبو القاسم محمد بن عبد الله بن أحمد بن مسعود ابن مفرج الأندلسي الشبلي المعروف بالقنطري سمع أبا بكر بن غالب وأبا الحسين بن صاعد وباشبيلية أبا الحكم بن بركان والقاضي ابن العربي وبقرطبة يونس بن مغيث وابن أبي الحصال¹¹.

أما مؤلفاته فمنها كتاب في تفسير القرآن بعنوان "تبيين الأفهام إلى تدبر الكتاب والتعرف على الآيات والأنباء العظام" يقول عنه حاجي خليفة: "للشيخ الإمام أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن المعروف بابن بركان اللخمي الإشبيلي المتوفى سنة 627هـ، وهو تفسير كبير في مجلدات ذكر فيه الأسرار والخواص ما هو مشهور فيما بين أهل هذا الشأن وقد استنبطوا من رموزاته أموراً فأخبروا بها قبل الوقوع"¹² وهذا الكتاب لازال مخطوطاً وتوجد منه نسخة بالخرانة الملكية بالرباط تحت رقم 242ك¹³.

ويقول عنه صديق بن حسن القنوجي: "وافرد ابن بركان كتاباً فيما تضمنه من معاودة الأحاديث"¹⁴.

ومنها كتاب في تفسير الأسماء الحسنى وصفه ابن الزبير بالشهير وهو الذي سنشر إليه لاحقاً.

وله كتاب آخر وهو "الإرشاد" قيل عنه: "أنه قصد فيه على استخراج أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج من كتاب الله تعالى فإشارة بريك الحديث من نص آية، وتارة من محتواها ومفهومها، وتارة من إشارتها أو من مجموع آيتين مؤتلفتين أو مفترقتين، ومن عدة آيات إلى أشباه هذه المأخذ"

وقد نسب إليه السيوطي كتاباً في اللغة رداً على ابن سيدة ولعله يكون من تأليف حفيده، فيقول السيوطي: "وله رد على ابن سيدة، شرح أسماء الله الحسنى في مجلدين، كتاب الإرشاد"¹⁵.

هذه بعض المؤلفات التي نسبت لابن برجان وليس من المستبعد أن تكون له تأليف أخرى ضاعت في أيام قننة المرينيين.

4- فتنته ووفاته: لقد عاش ابن برجان في أيام دولة المرابطين أو دولة الفقهاء وهي الدولة التي بوأت الفقهاء مكانة عليا وأحرقت كتب أبي حامد الغزالي وعرفت في مجابتها ثورة المرينيين بزعمهم ابن قسي في الأندلس.

لهذا تعرض ابن برجان في آخر حياته لفتنة عظيمة ابتلي بها هو وأبو العباس بن العريف كما يذكر ذلك ابن بشكوال: "سعى عليه سعاية باطلة عند علي بن يوسف بن تاشفين فأحضره إلى مراكش فلما وصل إليها قال: لا أعيش إلا قليلا ولا يعيش الذي حضرني بعدي إلا قليلا، فعقدوا له مجلس مناظرة وأوردوا عليه المسائل التي أنكروها فأجاب وخرجها مخارج محتملة فلم يرضوا منه بذلك لكونه لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع فاتفق أنه مرض بعد أيام قليلة ومات في اخزم، واتفق أن علي بن يوسف مات بعده في رجب سنة 37، وكان لما قيل أنه مات أمر أن يطرح علي مزبلة بغير صلاة ولا دفنه بحسب ما قرره معه من طعن عليه من المتفكحة فاتفق أن بعض أهل الفضل لما بلغته وفاته أرسل عبدا أسودا نادى جهارا في الأسواق احضروا جنازة فلان فامتلات الرحاب بالناس فغسلوه وصلوا عليه ودفنوه"¹⁶. وذكر القصة بشيء من التفاصيل صاحب الاستقصاء فقال: "وكان أبو الحسن علي بن حوزهم يومئذ بمراكش فدخل عليه رجل أسود كان يخدمه ويحضر مجلسه فأخبره بما أمر به السلطان في شأن أبي الحكم فقال له أبو الحسن إن كنت تبع نفسك من الله فافعل ما أقول لك فقال مرني بما شئت أفعله فقال له: أن تنادي في طرق مراكش وأسواقها يقول لكم ابن حوزهم احضروا جنازة الشيخ الفقيه الزاهد أبي الحكم بن برجان ومن قدر علي حضورها ولم يحضرها فعليه لعنة الله ففعل ما أمره فبلغ ذلك أمير المسلمين فقال من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله"¹⁷.

وذكر الذهبي أن سبب الفتنة خوف ابن تاشفين من أن يتور عليه ابن برجان وابن العريف وهذا يوحي بما لحما من القول لدى العامة: حيث يقول في السير: "أخذ هذان¹⁸ غربا واعتقلا توهم ابن تاشفين أن يتورا عليه كما فعل ابن تومرت"¹⁹.

وقد اختلف في سنة وفاته فما ذكره صاحب شجرة النور أنه توفي سنة 530هـ بمراكش مغربا عن وطنه، وقبر أبي العباس بن العريف بإزاء قبره²⁰، وجاء في سير أعلام النبلاء أن وفاته كانت سنة 536هـ²¹

وذكر السيوطي أن وفاته كانت سنة 627 هـ. والصحيح أن في هذه السنة توفي الحفيد، وقد تحرفت سنة وفاته في مفتاح السعادة إلى 727هـ، وفي كشف الظنون إلى 627هـ²².

ويقول السلاوي: "مدفون بمراكش برحبة الحنطة منها وهو الذي تقول له العامة سيدي أبو الرجال"²³.

5 - مكانته: لقد جمع الإمام ابن بروجان بين الحديث، وعلم الكلام، والتصوف، ووصفه ابن الزبير بأنه: "أخذ من كل علم بأوفر حظ، مؤثر لطريقة التصوف وعلم الباطن، متصرفا في ذلك، عارفا بمذاهب الناس، متقيدا في نظره بظواهره الكتاب والسنة، بريئا من مردى تعمق الباطنية، بعيدا عن قبحية الظاهرية شديد التمسك بالكتاب والسنة".
ويكاد يجمع كل من ترجم له بالإمامة في الدين، والورع والزهد واستقامة الحال يقول عنه ابن الأبار: "كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث والتحقيق بعلم الكلام والتصوف مع الزهد والاجتهاد في العبادة"²⁴ ويقول عنه الذهبي: "الشيخ الإمام العارف القدوة أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن اللخمي المغربي الإفريقي"²⁵، وقال عنه حاجي خليفة: "للسيخ الإمام أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن المعروف بابن بروجان"²⁶

وقال عنه ابن فرتون: "كان من أجل رجال المغرب إماما في علم الكلام ولغات العرب والأدب، عارفا بالتأويل والتفسير نحويا بارعا نقادا عاهرا إماما في كل ما ذكر، لا يماثل بقرين مشاركاً في علم الحساب والهندسة وغير ذلك، قد أخذ من كل علم بأوفر حظ"²⁷.

لكن يصعب أن نجد حلقة وصل بين أقطاب التصوف في تلك الفترة خاصة بين ابن بروجان وابن العريف وابن قسي، وقد حقق الباحثون الرسائل التي تبادلها هؤلاء الأقطاب وكشفوا لنا خلالها أن ابن بروجان يمثل الاتجاه الوسط بينما يميل ابن العريف إلى المهادة

وقد اختلف في سنة وفاته فما ذكره صاحب شجرة النور أنه توفي سنة 530هـ بمراكش مغرباً عن وطنه، وقبر أبي العباس بن العريف بإزاء قبره²⁰، وجاء في سير أعلام النبلاء أن وفاته كانت سنة 536هـ²¹

وذكر السيوطي أن وفاته كانت سنة 627 هـ. والصحيح أن في هذه السنة توفي الحفيد، وقد تحرفت سنة وفاته في مفتاح السعادة إلى 727هـ، وفي كشف الظنون إلى 627هـ²².

ويقول السلاوي: "مدفون بمراكش برحبة الحطة منها وهو الذي تقول له العامة سيدي أبو الرجال"²³.

5 - مكانته: لقد جمع الإمام ابن برجان بين الحديث، وعلم الكلام، والتصوف، ووصفه ابن الزبير بأنه: "أخذ من كل علم بأوفر حظ، مؤثر لطريقة التصوف وعلم الباطن، متصرفاً في ذلك، عارفاً بمذاهب الناس، متقيداً في نظره بظواهره الكتاب والسنة، يرينا من مردى تعمق الباطنية، بعيداً عن قبحه الظاهرية شديد التمسك بالكتاب والسنة".
ويكاد يجمع كل من ترجم له بالإمامة في الدين، والورع والزهد واستقامة الخال يقول عنه ابن الأثير: "كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث والتحقيق يعلم الكلام والتصوف مع الزهد والاجتهاد في العبادة"²⁴ ويقول عنه الذهبي: "الشيخ الإمام العارف القدوة أبو الحكم عيد السلام بن عيد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عيد الرحمن اللخمي المغربي الإفريقي"²⁵، وقال عنه حاجي خليفة: "للشيخ الإمام أبي الحكم عيد السلام بن عيد الرحمن المعروف بابن برجان"²⁶.

وقال عنه ابن فرتون: "كان من أجل رجال المغرب إماماً في علم الكلام ولغات العرب والأدب، عارفاً بالتأويل والتفسير نحوياً بارعاً نقاداً ماهراً إماماً في كل ما ذكر، لا يماثل بقرين مشاركاً في علم الحساب والهندسة وغير ذلك، قد أخذ من كل علم بأوفر حظ"²⁷.

لكن يصعب أن نجد حلقة وصل بين أقطاب التصوف في تلك الفترة خاصة بين ابن برجان وابن العريف وابن قسي، وقد حقق الباحثون الرسائل التي تبادلها هؤلاء الأقطاب وكشفوا لنا خلالها أن ابن برجان يمثل الاتجاه الوسط بينما يميل ابن العريف إلى المهادة

وينحو ابن قسي إلى الثورة وهو الذي ترعّمها فيما بعد هذا وقد وصف ابن العريف الإمام ابن برجان في رسالته "بالشيخ الفاضل الإمام" والامام أبي الحكم شيعي وكثري .
 وإذا كان بعض الباحثين قد أشار إلى الجفوة الحاصلة بين ابن العريف وابن برجان، فإن الدكتور عبد السلام الغرمي استشف من الرسائل التي وجهها ابن العريف لابن برجان، أن أبا الحكم بن برجان أرفع مكانة حتى وصف بأنه (غزالي الأندلس) ومن المدرسة البرحانية انبثقت المدرسة العريفية .

هذا النشاط الفكري وهذه العلاقات التي تجمع بين أقطاب الصوفية بالأندلس والخطورة التي شكلتها ثورة المرينيين دفعت بالدولة المرابطية إلى استخدام ابن العريف وابن برجان وغيرهم إلى مراكش، وعقدت لابن برجان مناظرة أورد عليه الفقهاء مسائل يتكرونها فأجاب وخرجها مخارج محتملة فلم يرضوا منه بذلك لكونهم لم يفهموا مقاصده وقرروا عند السلطان أنه مبتدع، ولأجل هذا يقول ابن حجر في حقه : "عابوا عليه الإمعان في علم الحرف حتى استعمله في تفسير القرآن" ²⁸.

التعريف بكتاب شرح أسماء الله الحسنى:

لقد اعتنى العديد من العلماء بالتأليف في الأسماء الحسنى، منهم الغزالي الذي ألف كتابه المقصد الأسنى والقرطبي الذي صنف كتابه الأسنى وابن القيم الذي ألف كتاب شرح أسماء الله الحسنى، وشرح أسماء الله الحسنى للحليمي وشرح أسماء الله الحسنى لليهقي ومن هؤلاء أيضا الإمام أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن برجان الذي ألف كتابا بعنوان : شرح أسماء الله الحسنى، تناول الأسماء الحسنى وفق منهج جامع لم يسبق إليه فيما أعلم .
 وهذا الكتاب لم يخدم خدمة علمية تليق به لذا فإني أضع بين يدي الباحث بعض الإشارات حول الكتاب من جانب أماكن تواجده ومن الجهة الوصفية له لعلي أقدم للباحث شيئا من الإفادة لأجل خدمة هذا الكتاب .
 وللملاحظة فإن ابن برجان قد أشار إلى هذا الكتاب في عدة مناسبات في تفسيره، وبذلك يظهر أنه ألف هذا الكتاب قبل التفسير .

أما تواجده الكتاب فإنه لحد الآن يعتبر في حكم المخطوط الذي لم يخدم اللهم إلا ما علمت عن طريق الإنترنت أنه طبع في إسبانيا دون أن تقوم حوله دراسة تذكر أو تحتقيق

بقي بقيمة الكتاب فقد قام بدراسته والتقدم له بوريفيكاثيون دي لانوري ونشرته بمدريد :
الوكالة الأسبانية للتعاون الدولي سنة 2000. وقد علمت أن نسخه محدودة جدا.

ومن هنا يمكن القول إن الكتاب لم يسبق تحقيقه وإخراجه، أضف إلى ذلك أن المؤلف
رحمه الله من كبار علماء الصوفية بالأندلس والمغرب ولم يحظ بدراسات معتبرة حول حياته.
أما المخطوط فأخص أماكن تواجده في الآتي :

1- نسخة بمكتبة مخطوطات وزارة الشؤون الدينية بالجزائر تحت رقم: 609 وهي
نسخة كاملة .

2- ودار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم 3547. وهي نسخة كاملة بخط واضح
عدد صفحاتها 360 صفحة بما شيء يسر من التلف.

3 - نسخة بمكتبة الأوقاف بحلب سوريا تحت رقم (5) 3542 / 2140 ، وقد
علمت أن المخطوط قد ضم إلى المكتبة الأسدية ، ولم أتمكن من الإطلاع عليه.

4 - نسخة بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم: 04 أدعية .
وذكر أبو العلاء عفيفي أن المخطوطين: "شرح معاني أسماء الله الحسنى" و"ترجمان
لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق" الموجودين بألمانيا وفرنسا كتاب واحد.²⁹

منهم الكتاب :

تناول الإمام ابن بروجان أسماء الله الحسنى من ثلاثة جوانب: من جانب اللغة ومن
جانب الناصيل الشرعي ومن جانب التطبيق العملي وقد زاد على التسعة والتسعين، يقول
عنه حاجي خليفة: "وهو كتاب كبير جمع فيه من أسماء الله تعالى ما زاد على المائة والثلاثين
كلها مشهورة مروية وفصل الكلام في كل اسم على ثلاثة فصول الأول في استخراجها
والثاني في الطريق إلى تقرب مسالكها الثالث في الإشارة إلى التبعيد بحقائقها"³⁰.

فيمكن الملاحظة أنه تناول كل اسم من الأسماء الحسنى من نواح ثلاثة:

1- الناحية اللغوية: حيث أورد جوانب الاشتقاق والميزان الصرفي وأيد قوله

2- الناحية الشرعية: بمعنى الدليل من القرآن أو من السنة على صحة إطلاق الاسم على الله، وهنا نلاحظ أنه تجاوز العدد المذكور في الحديث: "لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر"³¹.

ومسألة زيادة الأسماء الحسنى على التسعة والتسعين مسألة خلافية ودليل القائلين بالزيادة ومنهم ابن برجان رحمه الله الحديث الذي أخرجه البيهقي عن ابن مسعود رضي الله الذي فيه: "...أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك..." فقال من الأسماء ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

ومن هنا زاد ابن برجان وهو يعدد الأسماء الحسنى على المذكور في الحديث واعتبر أن المرجع في إطلاق الأسماء لله هو أن تكون ألفاظا حسنة تليق بالله تعالى ومن البديهي أن يتجاوز عدد أسمائه تعالى ما ذكر في الحديث، وقد تابعه في هذا العديد من العلماء وجههور الصوفية. يقول ابن العربي: "وعددناها على ما ورد في الكتاب والسنة. وذكره الأئمة فانتهت إلى ستة وأربعين ومائة"³² وقد أدخل ابن العربي في أسماء الله الطيب والنظيف والمستطع والسيد والطيب وغيرها... وقد انتقد ابن الحصار³³ ابن العربي حيث يقول: "واقصدى في ذلك باين برجان، إذ ذكر في الأسماء (النظيف) وغير ذلك مما لم يرد في كتاب ولا سنة.

إلا أن القرطبي المفسر يرد عليه مدافعا عن رأي ابن العربي وابن برجان: "أما ما ذكر من قوله (مما لم يرد في كتاب ولا سنة) فقد جاء في صحيح مسلم (الطيب)³⁴ وخرج الترمذي (النظيف)³⁵ 36.

ويقول الألوسي: "ونقل أبو بكر بن العربي عن بعضهم أن له سبحانه وتعالى ألف اسم ثم قال: وهذا قليل وهو كما قال ز وعن بعضهم أنها أربعة آلاف، وعن بعض الصوفية أنها لا تكاد تحصى"³⁷.

3 - الجانب العملي: وأقصد بذلك الإشارة إلى التبعد بحقائقها وهنا أظهر ابن برجان صوفيته، فاستخرج من الأسماء الحسنى أسراراً عجيبة، وأن فيها من البركة ما فيها وأن الإنسان إذا واظب على ذكر الله بما حصل له العجائب ما لا يعلمه إلا الله وذلك بصفاة نفسه وطهارة روحه.

وهذا المسلك مشهور عند الصوفية ومستندهم فيه قول الله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) [الأعراف: 180]. يقول الغزالي: "وسئل بعض العلماء عن علم الباطن ما هو فقال: هو سر من أسرار الله تعالى في قلوب أحيائه، لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا وقد قال ﷺ: "إن من أمي محدثين ومعلمين ومكلمين وإن عمر منهم³⁸".

ولهذا عاب البعض على ابن برجان التعقيد في هذا المسلك حيث يقول ابن تيمية: "وما وقع في كلام أبي طالب من الحلول سرى بعضه إلى غيره من الشيوخ الذين أخذوا عنه كآبى الحكم بن برجان ونحوه³⁹".

وليس عجيبا على عارف كابن برجان أن يحصل له مثل هذا العلم فقد ذكر العديد عنه أنه استخرج أسرار من القرآن يقول الألوسي: "وفي البحر كان شيخنا أبو جعفر بن الزبير يحكي عن أبي الحكم بن برجان أنه استخرج من قوله تعالى: (أَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ)⁴⁰ افتتاح بيت المقدس معنا زمانه ويومه وكان إذ ذاك بيت المقدس قد غلبت عليه فالنصارى، وإن ابن برجان مات قبل الوقت الذي عينه للفتح وأنه بعد موته بزمان افتتاحه المسلمون في الوقت الذي عينه أبو الحكم⁴¹".

الحاجة إلى هذا الكتاب:

لقد رجع العديد من العلماء لكتاب شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان واعتمدوه في مراجعتهم منهم ابن العربي والقرطبي والسيوطي والنووي وأبي حيان والألوسي ومحمد الطاهر بن عاشور⁴² وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

ومن هنا نخلص إلى أن هذا الكتاب يعتبر من المخطوطات الهامة التي خصت منحه علماء اللغة والعقيدة وأردفت بطريقة المنصوفة في فهم الأسماء الحسنى ومنهج التعبد بها، لذا تبرز أهمية الكتاب وضرورة خدمته وإخراجه للمكتبة.

ويزيد الأمر أهمية أنه من نوادر علماء العرب الإسلامي والتي تعتبر كتبهم من هذا النوع لم تخرج للبيان لحد الساعة مثل الكتاب الأسنى لابن العربي وكتاب شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي.

- 1 - محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص 132.
- 2 - أنظر: طبقات المفسرين للسيوطي، دار الكتب العلمية، ص 57، وقوات الوفيات للكتبي ج 2 ص 323، بغية الوعاة ص 306.
- 3 - السيوطي، بغية الوعاة، ص 306.
- 4 - الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 3 ص 19.
- 5 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: شعب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج 20 ص 72.
- 6 - مخلوف، شجرة النور، ص 132.
- 7 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20 ص 73.
- 8 - أنظر: مخلوف، شجرة النور ص 120.
- 9 - أنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي ج 21 ص 198 وشجرة النور الزكية لمخلوف ص 156.
- 10 - أنظر ترجمته: شجرة النور لمخلوف، ص 151.
- 11 - أنظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 455/20، شجرة النور لمخلوف، ص 132.
- 12 - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفتون بيروت: دار الفكر، سنة 1402هـ، 1982م، ج 1 ص 70.
- 13 - أنظر: <http://www.kitabat.com>
- 14 - القوجي، أنجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان سنة: 1978 تحقيق: عبد الحيار زكار، ص 502.
- 15 - هدية العارفين ج 5 ص 570.
- 16 - ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط2، 1390هـ-1971م، ج 4 ص 14.
- 17 - السلاوي، الاستقصاء، ج 1 ص 130.
- 18 - يقصد ابن بروجان وابن العريف.
- 19 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20 ص 72.
- 20 - محمد مخلوف، شجرة النور، ص 132. ابنه توفي سنة 536 هـ.
- 21 - أنظر سير أعلام النبلاء للذهبي، ج 20 ص 58.
- 22 - أنظر كشف الظنون لحاجي خليفة 70/1.
- 23 - السلاوي، الاستقصاء، ج 1 ص 130.
- 24 - أنظر: السملائي، الإعلام بمن حل بمراكش وأغامت من الأعلام ج 8 ص 473.

- 25 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20 ص 72 .
- 26 - حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1 ص 70 .
- 27 - السملالي، الإعلام بمن حل بمراكش وأغصان من الأعلام، ج 8 ص 473 .
- 28 - ابن حجر، لسان الميزان، ج 4 ص 14 .
- 29 - النظر: <http://www.kitabat.com>
- 30 - حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 2 ص 1031 .
- 31 - رواه الشيخان: النظر البخاري، كتاب الدعوات، باب لله عز وجل مائة اسم غير واحد ج 5 ص 2354، وصحيح مسلم، كتب الذكر والدعاء، باب أسماء الله وفضل من أحصاها، ج 8 ص 63 .
- 32 - أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 808 .
- 33 - هو أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى الأنصاري، فقيه إشبيلي الأصل توفي بالمدينة المنورة سنة 610هـ من كتبه أصول الدين، البيان في تفيح البرهان، انظر التكملة للمسندي ج 2 ص 309، الإعلام للزركلي ج 4 ص 330 .
- 34 - رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: (يا أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً) انظر صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، ج 3 ص 85 .
- 35 - رواه الترمذي عن صالح بن حسان قال سمعت سعيد بن المسيب يقول: إن الله يحب الطيب نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم، وقال الترمذي حديث غريب، انظر صحيح الترمذي كتاب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في النظافة ج 8 ص 67 .
- 36 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتاب العربي، سنة 1387هـ، 1967م، ج 7، ص 327 .
- 37 - روح المعاني، ج 9 ص 132 .
- 38 - الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، بيروت، 43/8 .
- 39 - ابن تيمية، رسائل في العقيدة، 458/5 .
- 40 - سورة الروم الآية: 01 .
- 41 - الألويسي، روح المعاني، ج 20 ص 21 .
- 42 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار الكتب الشرفية، تونس، 188/9 .

الولاية في الزواج بين النظرية والتطبيق

أ. سعاد زغيشي

العلوم القانونية جامعة باتنة

مقدمة :

لقد إعتنى الإسلام منذ الأزل بحماية الإنسان في جميع مقوماته المادية والأدبية تحقيقاً للمقصد العام من التشريع الذي هو جلب المصالح ودرء المفاسد، لذلك نجدته تعالى شرع كل ما يحفظ الضروريات الخمس: الدين والنفس والمال والعرض والعقل (والتي تسمى في العلم المقاصدي بالكليات الخمس). سواء من حيث الوجود أو من حيث العدم، لكي يقوم الانسان بوظيفته الكبرى وهي الخلافة في الأرض، وقد وضع تعالى كل الضمانات التي تمهي له أداء هذه الوظيفة من بدء خلقته إلى مماته؛ ومن بين هذه الضمانات الزواج.

إن الزواج في أي لغة كانت هو العلاقة الشرعية بين رجل و امرأة تقوم بها الحياة الزوجية مرتبة لجميع أثارها ومحققة لأسمى أغراضها وهو التناسل¹.

ولما كان الزواج أسمى العلاقات الإنسانية وراقعها، بما يحفظ الزوج فرجه، والولد نسبه، أحاطها الشارع الحكيم بجملة من الأحكام، والتي تختلف بحسب طبيعة الزوجان بدءاً بالخطبة وانتهاء بالفرقة سواء بطلاق أو بوفاة. ومن هذه الأحكام الولاية في الزواج.

فما هي الولاية ؟ وهل هي حق على المرأة ؟ ومن له حق مباشرتها ؟ وما مداها؟ وما نظرة القانون للولاية ؟ ثم ما نظرة المجتمع لها ؟ كل هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عنها في هذا الموضوع إن شاء الله.

أولاً- ماهية الولاية:

1- في اللغة: إن الولاية في اللغة مصدر كلمة ولي وتدور مادتها - بفتح الواو وكسرهما - على القرب، والولاية عند اللغويين تطلق على اخية والنصرة وتدبّر الأمور على الإمارة وغيرها. فهي بالفتح بمعنى النصرة، وبالكسر بمعنى السلطان والملك².

2- اصطلاحاً: نجدها تعريف عند الأحناف وآخر عند المالكية .

أ. سعد زغيشي **الولاية في الزواج بين النظرية والتطبيق 311**

فالأحاف: يعرفون الولاية بتنفيذ القول على الغير شاء ذلك الغير أم أي³، ويقصد بالتنفيذ مباشرة التصرفات بحيث تصح لازمة⁴.

أما الملكية: فقد عرفوا الولاية على جانب واحد من جوانبها وهو الولاية في الزواج، فقالوا: الولي هو ولي المرأة أو الزوج إن كان محجورا عليه⁵.

وماذكره العدوي: الولي في الزواج من له على المرأة ملك أو أبرة أو تعصيب أو إبقاء أو كفالة أو سلطة أو ذو إسلام⁶.

لقد وجهت إنتقادات كثيرة للتعريفين⁷: مما جعل بعض المتأخرين يعرفون الولاية على أسس وإعتبارات شرعية وقانونية ولعل أنسب هذه التعاريف تعريف بدران أبو العينين إذ يرى بأن الولاية سلطة شرعية تجعل لمن تثبت له القدرة على إنشاء العقود والتصرفات وتنفيذها⁸.

فقوله بأن الولاية سلطة شرعية لإحتوانها على القوة في التنفيذ، وشرعية لأن مصدرها الشرع، تجعل لمن له القدرة على إنشاء العقود والتصرفات، وهذا يعني أن يكون كامل الأهلية، وأن يكون قصده رعاية الشؤون الشخصية والمالية للمولى عليهم.

3- الولاية في القانون الجزائري :

يعتبر القانون الجزائري الولاية ضربا من ضروب النيابة التي لها محل إرادة النائب محل إرادة الأصيل في إنشاء التصرف القانوني مع انصراف آثاره إلى ذمة الأصيل.

والاختلاف الذي أراه بين الفقه الإسلامي والقانون في مصدر الولاية، إذ في الأول مصدرها الشارع الحكيم (الله تعالى) لأنها سلطة شرعية بينما في القانون قانونية أي من وضع المشرع القانوني، لأن ولاية الأب مثلا في القانون الوضعي هي نيابة قانونية إستمدتها الأب من القانون، والقانون لم يعرف الولاية بل نجد فقهاء القانون يعتمدون تعريف الحنفية للولاية لأنه التعريف الوحيد في الفقه الإسلامي، ولعلمهم جأوا إلى هذا التعريف استقراء للمادة الأولى من القانون المدني الفقرة 2 والتي تنص على أنه: إذا لم يوجد نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية؛ وكذا استقراء للمادة 222

من قانون الأسرة : كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية .

ثانيا - أقسام الولاية :

للولاية تقسيمات باعتبارات مختلفة في الفقه الإسلامي نوجزها في الآتي⁹ :

- تقسيم الولاية من حيث شمولها وعدمه إلى عامة وخاصة :

1- العامة: وتشمل ولاية الإمام والسلطان والقاضي ومستندها قوله ﷺ: (السلطان ولي من لا ولاية له)¹⁰

2- الخاصة: كولاية الأب والوصي والقيم وعتول الوقف وغيرهم. وهي تثبت من جهتين جهة النسب وجهة السبب.

- فالنسب: كالأبوة والبنوة ومشاكلها في العضوية كالأخوة والجدودة والعمومة.

- والسبب : الملك والايضاء والتولية بالتوكيل والولاء.

والولاية الخاصة مقدمة وأقوى من الولاية العامة في الفقه الإسلامي.

- من حيث سلطانها إلى إختيارية وإجبارية :

1- الإختيارية: وهي التي تثبت فيها للولي حق التصرف في شؤون المولى عليه بناء

على اختياره ورغبته. كتزويج الحرة البالغة العاقلة، وكالوكالة التي موضعها توكيل التصرف إلى الغير.

2- الاجبارية: هي التي فرض فيها الشرع أو القضاء أمر التصرف لمصلحة المولى عليه

بالتبابة عنه إلى شخص آخر يقوم مقامه. ويتعقد فيها قوله جبرا عليه.

- من حيث تعديها وعدمه إلى قاصرة ومتعدية:

1- القاصرة: هي ولاية الشخص على نفسه وماله وتثبت لكل بالغ عاقل كامل

الأهلية بحيث تحول له مباشرة التصرفات كلها، وسميت قاصرة لأن الأثر فيها لا

يتعدى من يتمتع بها.

2- المتعدية: هي التي تحول للشخص التصرف في شؤون غيره ولو جبرا عنه وهي نوعان ولاية على النفس، وولاية على المال.

ونحن لا يهمنا هنا سوى الولاية على النفس.

أما أقسام الولاية في القانون، فقد استقى القانونيون تقسيمات الولاية كذلك من الفقه الإسلامي.

ثالثا - ولاية تزويج الصغار في الشريعة والقانون والواقع.

1- حكم تزويج الصغار : اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال :

- رأي الجمهور: يقول الجمهور بصحة تزويج الصغير والصغيرة بولاية الأب وغيره ممن ثبت له ولاية تزويجهم¹¹.

واشترط المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية أن تكون الصغيرة بكرا لا ثيبا، فإن كانت ثيبا لم يجوزوا ذلك لأحد حتى تبلغ¹².

وقال الحنفية بزواجها الأب بكرا كانت أو ثيبا ما لم تبلغ، كما يزوجه غيره كالأخ والعمة...¹³، واشترط المالكية في تزويج الصغار المصلحة¹⁴.

- رأي ابن حزم: ذهب إلى جواز تزويج الصغيرة فقال: وللأب أن يزوجه ابنته البكر الصغيرة ما لم تبلغ بغير إذنها، ولا خيار لها إذا بلغت. فإن كانت ثيبا من زوج مات عنها أو طلقها لم يجوز للأب ولا لغيره أن يزوجه حتى تبلغ، ولا إذن لها قبل أن تبلغ¹⁵.

ثم قال بعدم جواز إنكاح الصغير. فقال: "ولا يجوز للأب ولا لغيره إنكاح الصغير الذكر حتى يبلغ، فإن فعل فهو عمسوخ أبدا، واجازه قوم ولا حجة لهم إلا قياسه على الصغيرة"¹⁶.

رأي ابن شبرمة وأبي بكر الأصبم وعثمان النبي: يقولون بعدم صحة نكاح الصغار حتى يبلغوا¹⁷، ذلك لأن المقصود من النكاح هو النسل والتحصين. وهذا لا يتحقق إلا بالبلوغ.

فالمالكية: جعلوا تزويج الصغيرة والصغير للآب فقط أو من جعل له الآب ذلك، وحثتهم ما للآب من شفقة ورافة غير موجودة في غيره¹⁸.

الشافعية: لا يزوج الصغيرة والصغير إلا الأباء أي الآب والجد وإن علا¹⁹.

الحنابلة: الآب ثم وصي الآب بعد موته، ثم الحاكم عند الحاجة²⁰.

الحنفية: يزوج الصغيرة كل من له عليها ولاية من العصابات وغيرهم، ولها الخيار إذا بلغت²¹.

3- القانون الجزائري في تزويج الصغار ونظرية الواقع :

كانت العادات من قبل تعمل على تزويج الشباب في سن مبكرة، ولكن بعد انتشار الحياة المدنية أصبح الزواج مسألة ثانوية لا يفكر فيها الشباب إلا بعد تكوينهم علميا وعمليا.

عالج قانون الأسرة موضوع الزواج تحت عنوان أهلية الزواج بحيث نصت المادة 7 بعد تعديلها وفقا للأمر رقم 02/05 المؤرخ في 18 محرم عام 1426هـ الموافق لـ 27 فبراير سنة 2005 : تكتمل أهلية الرجل والمرأة في الزواج بشمام 19 سنة، وللقاضى أن يرخّص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة متى تأكّدت قدرة الطرفين على الزواج²².

وبهذا نجد المشرع الجزائري جعل سن 19 سنة هي سن الرشد والبلوغ للفتاة والفتى كما هو الحال في القانون المدني المادة 40 الفقرة 2 التي تنص على: وسن الرشد تسعة عشرة (19) سنة كاملة²³.

إذن فسن 19 سنة هي السن القانونية التي يسمح بها القانون لإبرام عقد الزواج، والملاحظ هنا أن القانون الجزائري أخذ برأي ابن شبرمة وابي بكر الأصم والتي من الفقهاء الذين خالفوا جمهور الفقهاء ومنعوا تزويج الصغار حتى يبلغوا الحلم. غير أنه وإستثناء من هذه القاعدة فقد يسمح القانون بتزويج من لم يبلغ هذا السن إذا أثبت أن هناك ضرورة أو مصلحة ترجي من هذا الزواج المراد إبرامه، وذلك بعد أن يحصل على إذن أو رخصة يطلبها من رئيس المحكمة التي يسكن بدائرة اختصاصها المعنى نفسه أو وليه، ثم يتعين على

القاضي دراسة هذا الطلب دراسة جديّة وفحصه بعناية تامة تحكّنه من معرفة ما إذا كان الزواج في هذه السن يحقق مصلحة للزوجين أو لأحدهما أو كانت ضرورة لازمة للتزويج، وتؤكد من قدرة الطرفين على الزواج، وهذا يعني أن المشرع الجزائري أعطى للقاضي سلطة الرقابة على تزويج الصغار الذين لم يبلغوا السن القانونية المحددة، وجعل منه وليا غير مباشر لهم أو أمينا على مصالحهم²⁴.

ويعتبر الزواج قبل اكتمال الأهلية قابلا للفسخ قبل الدخول في حالة واحدة، وهي إذا تم الطعن فيه من قبل احد الزوجين أو النيابة العامة أو أي شخص له مصلحة، أما بعد الدخول فيكون باطلا نسبيا أي عقد فاسد بالمصطلح الحنفي، ويمكن الطعن فيه من قبل أحد الزوجين فقط، وهذا ما اشارت إليه المادة 3 من القانون رقم 224-63 الصادر في 24 جوان 1963 بالجريدة الرسمية عدد 44، وإذا تم انعقاد هذا العقد دون إحترام للسن القانونية ودون وجود مصلحة ترجى من ورائه فإنه تطبق على ضابط الحالة المدنية أو قاضي الأحوال الشخصية أو من يتولى هذا العقد من أولياء الزوجين عقوبة جزائية تقدر بالحس من 15 يوم إلى 3 أشهر، أو بغرامة مالية من 400 إلى 1000 دج²⁵.

وعلى إفتراض أن هناك مصلحة أو ضرورة تقضي بزواج القاصر فمن يتولى هذا الزواج بعد ترخيص القاضي؟.

أشارت المادة 11 الفقرة 2 معدلة إلى أنه يتولى زواج القصر أوليازمهم وهم الأب فأحد الأقارب الأولين والقاضي ولي من لاولي له²⁶.

لقد جعل المشرع الجزائري الولاية بالنسبة للقاصر للأب أولا ثم لأحد الأقارب الأولين ثم للقاضي لمن لا ولي له، ولم يفرق في هذا بين الذكر والأنثى، لأن كلمة القصر تشملهم، والقاصر في القانون هو فاقد الأهلية أو ناقصها لصغر السن أو جنون أو لعمته أو لسفه وذلك باستقراء المادة 81 من قانون الأسرة، والمادة 44 من القانون المدني، حيث تنص المادة 81 من ق.أ على أنه : من كان فاقد الأهلية أو ناقصها لصغر السن أو جنون أو لعمته أو لسفه، يتوب عنه قانونا ولي أو وصي أو مقدم²⁷.

أما المادة 44 من ق.م تنص على أنه يخضع فاقد الأهلية وناقصوها بحسب الأحوال لأحكام الولاية أو الوصاية...²⁸.

العدد العاشر

وطبقا هاتين المادتين يكون الذي ليس له أهلية قاصرا، وكل قاصر يكون في حاجة ماسة إلى من يرعى أموره ويحفظ أمواله، ويسمى الشخص الذي يتولى عنه هذه العملية وليا، وتسمى هذه العملية الولاية²⁹.

ثم أن المادة 33 من قانون الأسرة المعدلة في فقرتها الثانية تنص على أنه: إذا تم الزواج بدون شاهدين أو صديق أو ولي في حالة وجوده، يفسخ قبل الدخول. ولا صداق فيه، ويثبت بعد الدخول بصداق المثل³⁰؛ وحالة وجود الولي لا تكون إلا بالصغر أو بالجنون أو بالعتة أو السفه، لأن البالغ الراشد العاقل لا يحتاج إلى الولاية باستقراء المادتين 9 و 11 من قانون الأسرة المعدل³¹.

فالمادة 9 تنص على أنه: يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط التالية: أهلية الزواج، الصداق، الولي، شاهدان، انعدام الموانع الشرعية.

والمادة 11 تنص على أنه: تعقد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليها وهو أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص أحر تختاره.

نلاحظ أن المشرع لم يتكلم عن حالة فقدان الأهلية بالجنون والعتة والسفه، مع أن الواقع يزوج هؤلاء لمصلحة أو لضرورة ومنه نصل إلى القول أن الولاية واجبة على القاصر لصغر أو جنون أو لعتة أو لسفه³²، أنه لا بد من ترخيص من طرف القاضي لتسجيل عقد زواج القاصر، وأنه لا بد من مراعاة مراتب الولاية في هذا التوزيع وفقا لما نصت عليه المادة 11 الفقرة 2 من قانون الأسرة المعدل؛ الأب أولا وفي حالة عدمه تنتقل الولاية إلى الأقارب الأولين وفي حالة عدمهم فيلجئ القاضي. ولنا أن نتساءل هنا عن من هم الأقارب الأولين؟.

المعتمد في القانون أن الأقارب الأولين هم الأقارب من جهة العصبية إلى الدرجة الرابعة بعد الأب أي الابن فالجد فالأخ الشقيق أو لأب³³، وقد أشارت إلى ذلك المادة 369 من قانون العقوبات الجزائري: لا يجوز إتخاذ الإجراءات الجزائية بالنسبة للسراقات التي تقع بين الأقارب والحواشي والأصهار لغاية الدرجة الرابعة...³⁴

فهذه المادة تنص ضمناً أن الدرجة الرابعة تعبر عن الأقارب الأولين، وإلا فلا معنى للتحديد هنا.

وهذا نجد قانون الأسرة قد شذ عن كل المذاهب الفقهية في ترتيب الولاية على القاصر³⁵ ولا ندري ما هو مستنده في ذلك!، قد يكون تحقيق المصلحة.

ثم نجد المشرع الجزائري يشذ مرة أخرى بأن جعل للقاصر الولاية الإختيارية، مع أن جمهور الفقهاء جعلوا لها ولاية إجبار وهذا ما نصت عليه المادة 13 المعدلة من قانون الأسرة : لا يجوز للولي أبا كان أو غيره أن يجبر القاصرة التي هي في ولايته على الزواج، ولا يجوز له أن يزوجه بدون موافقتها³⁶.

فما معنى هذه المادة ياترى؟ وما حكم القاصر الذكر؟ وما حكم الخنون والمعوه والسقيه؟ وهل تطبق هذه المادة في حكم الجميع؟ أم على القاصر الفتاة فقط عاقلة كانت أم مجنونة أم معتوهة أم سقيهة؟.

كان على المشرع الجزائري أن يوضح ذلك إذ هذا السكوت يفتح باب الاجتهاد مرة أخرى أمام القضاء، فلو كان يقصد بالقاصرة الصغيرة العاقلة، فما حكم زواج الخنات إذن؟ مع أن الشريعة الاسلامية والأعراف تبيح ذلك تحت شرط الولاية.

إن موافقة القاصرة لا معنى له هنا سواء كانت عاقلة أو مجنونة لأن هذا الزواج أصلا مبني على الضرورة والمصلحة التي يراها الأب أو أحد الأقارب الأولين أو القاضي بعد الترخيص. وهنا تطرح عدة أسئلة. من هو القاضي الذي يرخص لهذا الزواج؟، ومن هو القاضي الذي يكون وليا في حالة إنعدام الأب والقراية، أهو نفسه الذي يرخص ويكون وليا في أن واحد؟ أم قاضين أحدهما للترخيص والآخر للولاية؟...

رابعاً- ولاية تزويج المرأة البالغة بين الشريعة والقانون والواقع :

أ- حكم تزويج المرأة البالغة في الفقه الإسلامي :

قضية تزويج المرأة البالغة العاقلة قضية شائكة إختلف فيها الفقهاء، وذهبوا فيها مذاهبتي وحاصل هذه الآراء مذهبان :

- ذهب الأنمة الثلاثة مالك والشافعي وابن حنبل في المشهور عنه إلى أنه لا يجوز للمرأة البالغة العاقلة أن تباشر عقد زواجها لا لنفسها ولا لغيرها، بل إذا وكلت رجلا غير وليها بتزويجها لا يصح هذا الزواج، لأنها لا تملك تزويج نفسها، فلا تستطيع تمليك غيرها عمالا تملكه، وهذا مروى عن عدد من فقهاء الصحابة³⁷، إذ يجب أن يكون هذا الزواج بحضرة ولي يتولى عقد الزواج ويشرف على مراسيمه.

- وذهب الحنفية إلى جواز ذلك بصرف النظر عن اختلافهم في استقلالها بذلك أولا، فيجوز لها أن تزوج نفسها وأن تكون وكيلة لغيرها إيجابا وقبولا، وإن كانوا يقولون يستحب لها أن تستأذن وليها، فإن لم تفعل كان عملها مكروها³⁸. فكانت الولاية هنا ولاية تدب واستحياب، وهذا الجواز مشروط بشرطين، والا جاز للولي الاعتراض وطلب الفسخ وهما:

1- كفاءة الزوج

2- مهر المثل.

2- تزويج المرأة البالغة في القانون الجزائري:

نص المشرع الجزائري في المادة 9 من قانون الأسرة بعد التعديل على أنه: يعتقد الزواج يتبادل رضا الزوجين. يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط التالية: أهلية الزواج الصداق، الولي، شاهدان، إنعدام الموانع الشرعية للزواج³⁹، ونص في المادة 11 الفقرة 1 من نفس القانون بعد التعديل: تعتد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليها وهو أبوها أو أحد أقاربها أو أي شخص تختاره⁴⁰.

ومنه فالولي شرط في عقد الزواج، إذا لا يتم الزواج إلا بحضوره، وإلا كان العقد قابلا للفسخ قبل الدخول لا بعده طبقا لما نصت عليه المادة 33 من قانون الأسرة بعد التعديل:

يبطل الزواج إذا اختل ركن الرضا. إذا تم الزواج بدون شاهدين أو صداق أو ولي في حالة وجوبه، ينسخ قبل الدخول ولا صداق فيه، ويثبت بعد الدخول بصداق المثل⁴¹.

ولنا أن نسأل عن حالة وجوب الولي؟

اعتقد أن المشرع الجزائري هنا يقصد حالة القاصر. ومنه نرى أن الولي في الزواج في القانون يعد التعديل جعل الرضا شرط انعقاد وغير عليه بالركن الذي يتعقد به الزواج، إذا إحتل فإن العقد يتعرض للبطلان، أما بقية الشروط فهي شروط صحة (من ولي وصادق وشاهدين) ورتب على تخلفها الفسخ قبل الدخول لا بعده مع ثبوت مهر المثل.

فالولي إذن شرط صحة، وحضوره واجب في عقد الزواج. إلا أن حضوره شكليا لا غير، إذ ليس له من شيء في العقد، فالمرأة هي التي تباشر العقد، وهذا ما أكدته المشرع الجزائري في المادة 11 الفقرة الأولى من قانون الأسرة بعد التعديل: تعقد المرأة الراشدة زواجها بحضور وليها⁴².... فإذا تم العقد دون حضوره يفسخ العقد إن لم يتم الدخول، بينما إذا تم الدخول بالزوجة فيثبت العقد وتضي مع وجوب مهر المثل.

3- مراتب الأولياء في قانون الأسرة بعد التعديل:

لم يهتم المشرع الجزائري بترتيب الأولياء بتقيض الفقه الإسلامي الذي رتب الولاية حسب القرابة النسبية أي الأقارب العصبات الأقرب فالأقرب، لأن (النكاح للعصبات) كما روي عن علي رضي الله عنه⁴³، ويكون ترتيبها حسب أصحاب الميراث، ويقع فيها من الحجب ما يقع في الميراث.

لقد جعل المشرع الولاية بالنسبة للمرأة البالغة في الزواج بحسب إختيارها، إذ لها كل الحرية في إختيار من يناسها أن يكون لها وليا في الزواج بمن تريد، الأب أو أحد الأقارب أو أي شخص آخر تختاره هي.

وعلى هذا الأساس نتساءل من أين استقى المشرع هذه المراتب في تزويج المرأة البالغة؟ وإذا كان المشرع قد جعل الولاية إختيارية بالنسبة للقاصرة، فأى نوع من الولاية هنا؟ هل هي ولاية إختيارية؟ أم هي نوع آخر من الولاية ليس لها تصنيف في الفقه الإسلامي؟ أما الولاية الاجبارية فهي أمر مستبعد.

يرى الأحناف أن الولاية هي ولاية إيجاب فقط أي على القاصر، وثبت للأقارب العصبات الأقرب فالأقرب وتكون على الترتيب الآتي: البنوة، ثم الأبوة ثم الأخوة، ثم

العمومة، وتنقل لذوي الأرحام عند عدم العصبات الأقرب فالأقرب، فإن لم يكن عصبة فالولاية للأب ثم الأصول مهما علبن ثم تنتقل للفرع ثم الجد الغير الصحيح ثم الأخوات ثم الأعمام من جهة الأم ثم العمات مطلقا ثم الأحوال والحالات وأولادهم. فإن لم يوجد أحد من ذوي الأرحام إنتقلت الولاية إلى الحاكم وهو قول أبي حنيفة⁴⁴، والحاكم هو القاضي الآن.

بينما ذهب الجمهور إلى تقسيم الولاية إلى إجبارية وإختيارية وقد سبق الحديث عن النوع الأول⁴⁵، أما الإختيارية فقد ذهب المالكية إلى أن الولاية الإختيارية نصت للنبوة ثم الأبوة المباشرة ثم الأخوة، ثم الجدودة، ثم العمومة ويقدم الأفضل عند التساوي في الرتبة، ثم الكافل للمرأة غير العاصب ثم الحاكم أو القاضي اليوم، ثم كل مسلم بالولاية العامة إن لم يوجد أحد من الأولياء السابقين، ومنهم الخال والجد من جهة الأم. والأخ لأب. فلكل مسلم تزويج المرأة الشريفة أو الوضيعة بإذنها ورضاها.

أما الشافعية: فإنهم رتبوا الولاية على النحو التالي: الأبوة الأخوة، العمومة ثم المعتق، ثم السلطان.

أما الحنابلة: فالأبوة ثم النبوة ثم الأخوة ثم العمومة ثم المعتق ثم عصبته ثم السلطان⁴⁶.

وعليه فإننا نجد المشرع الجزائري قد اجتهد في جزئية من جزئيات النكاح وهي الولاية في الزواج وهذا يسمى الإجتهد بالتجزئي، وهو أمر مقبول عند أغلب العلماء بشرط أن تتوفر فيه شروط الإجتهد المطلق من فهم مقاصد الشريعة كلها، والتمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها⁴⁷، كما أن المشرع لفق بين المذاهب الفقهية في هذه الجزئية، إذ إعتبر الولاية شرطا من شروط الزواج وهو مذهب الجمهور غير الحنفية، ولم يرتب على عدمها الفسخ بعد الدخول مع العلم أن الجمهور قالوا بفساد العقد قبل وبعد الدخول⁴⁸.

أما الحنفية: فقد جعلوا الولاية مندوبة ومستحبة فقط وتكون بطريق الولاية أو الوكالة، فلا يرتب على عدمها الفسخ لا قبل ولا بعد الدخول إلا في حالة واحدة وهي زواج المرأة البالغة بغير الكفء، فهنا نجد الحنفية قد شددوا في الكفاءة بين الزوجين، واعتبروها شرط للزوم العقد، ويتوقف العقد على إذن الولي إذا كان الزوج غير كفء، والأولياء في الكفاءة عند الأحناف هم العصبية⁴⁹ إن المشرع الجزائري جعل من الولاية شرطا، ثم جعل للمرأة

البالغة حق إختيار من يتولاها في الزواج، فكلمة "أو" تفيد التخيير لا الترتيب، وبهذا يكون قد مال إلى المذهب الحنفي، وهذا خروج عن المذهب المالكي وتلفيق دون وجود ضرورة ملحة.

ومما يعاب كذلك على قانون الأسرة بعد التعديل، جعله الولاية لأي شخص آخر تخاره المرأة البالغة إن لم يتم إختيار الأب أو أحد الأقارب، فكلمة شخص في القانون تشمل الذكر والأنثى، مما يدفعنا إلى التساؤل: هل تجوز ولاية المرأة على المرأة مادام المشرع الجزائري مال إلى مذهب الأحناف في الولاية؟

يشترط جمهور الفقهاء غير الحنفية الذكورية في الولاية، فلا تثبت ولاية الزواج للأنثى لأن المرأة لا تثبت لها ولاية على نفسها فعلى غيرها أولى، وقال الحنفية ليست الذكورة شرطاً في ثبوت الولاية، فللمرأة البالغة ولاية التزويج عندهم بالنيابة عن الغير بطريق الولاية أو الوكالة⁵⁰.

والأرجح هنا أن أي شخص آخر المقصود به ذكر، لأن المشرع إعتبر الولاية شرطاً من شروط الزواج بالنسبة للمرأة البالغة وفق ما ذهب إليه الجمهور، والجمهور على أن الذكورية شرط من شروط الولي، وعليه أستبعد أن يكون أي شخص آخر هو امرأة، إذ لا يمكننا أن نلحق في شروط الولاية بين مذهب الجمهور، ومذهب الحنفية الذي هو أصلاً لا يعتبر الولاية شرطاً من شروط صحة الزواج بالنسبة للمرأة البالغة.

وبناء على ما سبق فعلى الموثق أو الموظف المؤهل قانوناً لتحرير عقد الزواج أن يراعي توفر ركن الرضا الصريح والتشقيهي بين الزوجين، وتوفر حضور شاهدين وولي الزوجة وتوفر صداق معين، وأن يراعي كل الشروط الإدارية والشرعية سواء في الزوجين أو في الشاهدين أو في الولي أو في الصداق قبل أن يباشر عملية تحرير العقد وتسجيله⁵¹، وعلى من له المصلحة والصفة (الأب أو العصة) أن يطعن في الزواج لانقضاء شرط من الشروط وذلك قبل الدخول، لأن العقد يثبت بعد الدخول بصداق المثل كما نصت عليه المادة 33 من قانون الأسرة بعد التعديل.

الأصل في الولاية: يتولى كل أمر الأقدَر عليه والأصلح له الجامع لكل الشروط التي تجعله يقوم بما أنيط به على أحسن وجه وأتمه، والولاية إنما هي قائمة على أساس النظر والشفقة وليس على العضل والتسلط لقوله تعالى "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف"⁵².

فالمرأة سريرة التأثر والإنخداع، بغريبتها الشاء ومعسول القول وتغلبها العاطفة، فتخضع لحكمها ولا تمتد نظرها إلى المستقبل، ثم إن المرأة إذا بلغت صاغر حكمها أغلظ لكونها ترمقها العيون. وتسبق إليها الظنون كما قال الماوردي⁵³، فوجود الولي ضمانته إجتماعية وحسن للمرأة من التلاعب بعرضها، وخاصة أن المجتمع لا يزال ينظر إلى المرأة نظرة دونية فالمشكلة إذن ليست مشكلة تقنين على الإطلاق بل هي مشكلة ذهنيات وثقافات، فنحن في حاجة إلى إصلاح ثقافي ونفسي وفكري يطال مفهوم الزواج والأسرة والمرأة والرجل قبل الحديث عن القوانين، لأن القانون يلجأ إليه في حالة النزاع والنخاصم وليس في الحالات العادية الطبيعية وخصوصا في ميدان الزواج حيث العلاقة يجب أن تنأسس على المشاركة والتفاهم وليس على مساطر القوانين⁵⁴.

يقول الأستاذ العربي بن الشيخ: إن تزويج المرأة نفسها بأي شخص تختاره للولاية قد يوقعها في إشكالات إجتماعية ومادية ومعنوية، فستتجد بوليها فلا تجده، ربما لأنها تخلت عنه في لحظة ضعف، ثم أصبحت في ضرورة إليه، والفقهاء المالكي في الحقيقة حافظ على كثير من الترابط الأسرى، فإذا تركنا هذا الباب مفتوحا قد نقع في إشكالات لم يعيدها المجتمع الجزائري⁵⁵.

ويقول الأستاذ اخامي أحمد نواصري: أنه إذا تم التعديل في شرط الولاية فهذا يعني أنه سيمس بسلامة الأسرة التي يكفلها الدستور في مادته 58 والتي تنص على مايلي: تحظى الأسرة بحماية الدولة والمجتمع⁵⁶.

ومعها كان هذا التعديل المتعلق بالولاية في الزواج فإنه لا يمس العقد الشرعي، إذ الشعب الجزائري مالكي المذهب، وهو حريص على تقليد مذهبه وخاصة في العلاقات الزوجية، فهي تحكمها الشريعة والأعراف والتقاليد أكثر مما يحكمها القانون، والمعروف

عرفا كالمشروط شرطاً، وبالتالي يبقى القانون مجرد غطاء شكلي لمن يريد أن يشد عن العقد الشرعي لإنشاء علاقة إباحية في ظل مادة قانونية بعدا عن آعين الأهل. وأعين المجتمع.

خاتمة :

أخلص إلى القول أن الولاية حق مشترك بين الفتاة البالغة المأشدة ووليها، فلا يصح لأحدهما أن يباشره ابتداء، بل لا بد من توافق رضا الاثنين معاً. ثم يباشره الولي. وإذا باشرته الفتاة يكون العقد صحيحاً مادام الولي راضياً عن ذلك، إلا أن مباشرة المرأة للعقد غير مستحسن في العرف وهو خروج عن المألوف، فإبقاء لحيانها وصونها لكرامتها وعفتها، تترك ذلك لوليها.

وهذا ما ذهب إليه كثير من الفقهاء ومنهم الحنفية مثل محمد بن الحسن⁵⁷. ثم أن الولاية على المرأة في الزواج في الشريعة الإسلامية لم تسقط أبداً حق المرأة في التعبير عن إرادتها، بل أعطتها المشرع الحكيم حق إختيار الزوج وحق الإذن والرضا في الزواج، وحق رؤية الخاطب في حدود شرعية حفاظاً عليها وعلى كرامتها في حال العدول، ثم أعطها الحق في التمتع بزوجها وبماله بالمعروف بعد الزواج وغيرها من الحقوق بما يتوافق وطبيعتها.

الهوامش:

- ¹ - د/محمد محدة، الحنطية والزوج (الجزائر، دار شباب باتنة، ط: 2، 1994م) ص 92
- ² - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ولي (لبنان، دار صادر بيروت، 1414هـ، 1994م)، 15/407 وما بعدها، وابن الشجري، ما إتفق لفظه وإختلف معناه، حوزة وحققه أحمد حسن بسج (لبنان، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1، 1417هـ، 1996م) ص333.
- ³ - ابن عبادين، حاشيته على رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان وولييه تكلمة ابن عابدين للناؤف دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1412هـ، 1992م) 3/55.
- ⁴ - أحمد فرج حسين، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية مؤسسه الثقافة الإسلامية الإسكندرية، ط: 1، ص265.
- ⁵ - عثمان بن المكي التوزري، توضيح الأحكام على تحفة الحكام (تونس المطبعة التونسية ط: 1، 1339

- 6- علي بن أحمد العدوي، الحاشية على شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ص 30.
- 7- ينظر: حورية تاغلايت، الولاية على النفس (رسالة تيل شهادة الماجستير، فرع شريعة وقانون) كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية. باتنف، 1419هـ، 1999م، ص 27، 28.
- 8- بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية ونظرية الملكية والعقود (مؤسسة شباب الجامعة)، ص 456.
- 9- حورية تاغلايت، المرجع السابق، ص 30 وما بعدها بتصرف.
- 10- رواه الترمذي في سنن كتاب النكاح، باب ما جاء: لا نكاح إلا بولي دار الكتب العلمية بيروت/3/408
- 11- ينظر الغيمي، اللباب في شرح الكتاب (دار الكتب العلمية، بيروت) 10/3، والسرحسي، المبسوط (دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1، 1993م) 212/4، وابن رشد، بداية.
- 12- ابن حزم، المحلى، تحقيق عبد الغفار سليمان المنار (دار الكتب العلمية، بيروت) 39/9.
- 13- المرجع نفسه، وينظر الرازي، التفسير الكبير (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990م) 23/184
- 14- محمد عليش، منح الجليل (لبنان، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1404هـ، 1984م) 315/3.
- 15- ابن حزم، المرجع السابق، 38/9.
- 16- ابن حزم، المرجع السابق، ص 44.
- 17- ابن حزم، المرجع السابق، ص 44.
- 18- ينظر كلاماً من: القراض، الذخيرة، تحقيق محمد أبو خيرة (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1994م) 222/4.
- والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار الفكر، بيروت) 222/2.
- وغيرهما.
- 19- الخطيب الشربيني، معني احتاج إلى معرفة ألفاظ المتأخر، دراسة وتحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415هـ- 1994م) 246/4 وما بعدها.
- والمؤرد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد بن معوض وعادل أحمد عبد الموجود (دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1، 1994م) 127/11 وغيرهما.
- 20- ابن قدامة، النكاح في مذهب الإمام أحمد (الكتاب الإسلامي بيروت، ط: 3، 1402هـ، 1989م) 3/12 و13 وغيره.
- 21- الكسائي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (دار الكتب العلمية، بيروت) 238/2 وما بعدها، وابن الهمام، فتح القدير، علق عليه عبد الرزاق غالب المهدي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415هـ- 1995م) 277/3 وما بعدها، وغيرهما.
- 22- ينظر الجريدة الرسمية، عدد 15، 2005م، ص 19.

- 23- القانون المدني، نشر وزارة العدل (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986م) ص 07.
- 24- عبد العزيز سعد، الزواج والطلاق في ق.أ.ج (الجزائر، دار البعث قسنطينة، ط: 2، 1989م) ص 96 وما بعدها بتصرف.
- 25- بلعاج العربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية بن عنكون، 1988م) 62/1.
- 26- الجريدة الرسمية العدد 15، المرجع السابق، ص 20.
- 27- قانون الأسرة، منشورات الديوان الوطني للأشغال التربوية، 1990م، ص 26.
- 28- القانون المدني، المرجع السابق، ص 8.
- 29- عبد القادر عديق، شرح وجيز لقانون الأسرة، المطبعة العربية، غرداية، ط: 11، 1988م ص 7.
- 30- الجريدة الرسمية العدد 15، المرجع السابق، ص 21.
- 31- نفس المرجع، ص 20، وسوف يأتي الحديث عن تزويج المرأة البالغة فيما بعد.
- 32- بامشياء الحفنية فقد جوزوا زواج السفيه بعق الولاية بعد البلوغ. ينظر: داوهية الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (الجزائر، دار الفكر، طبعه خاصة 1413هـ-1992م) 7/ 85.
- 33- سبق الإشارة إليها.
- 34- د/ نواصر العايش، تقنين العقوبات (الجزائر، مطبعة عمار قروي باتنة، 1991م) ص 179.
- 35- ينظر رأي الجمهور في حكم تزويج الصغار من المقال.
- 36- الجريدة الرسمية، المرجع السابق، ص 20.
- 37- ينظر: محمد مصطفى شليبي، أحكام الأسرة في الإسلام (دار النهضة العربية، بيروت، ط: 2، 1397هـ، 1977م)، ص 258.
- 38- نفس المرجع، ص 258.
- 39- الجريدة الرسمية، المرجع السابق، ص 20.
- 40- الجريدة الرسمية، المرجع السابق، ص 20.
- 40- نفس المرجع، ص 21.
- 41- نفس المرجع، ص 21.
- 42- نفس المرجع، ص 21.
- 43- داوهية الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته مرجع سابق، ص 199.
- 44- د/ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ص 199 وما بعدها بتصرف. ومحمد مصطفى شليبي، المرجع السابق، ص 266 وما بعدها.
- 45- ينظر: حكم تزويج القصر من المقال.

- 46- دأوهبة الرجيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ص 201 وما بعدها بتصرف.
- 47- دأوهبة الرجيلي، أصول الفقه الإسلامي، (الجزائر، دار الفكر) 1075/2 وما بعدها.
- 48- ابن حري، القوانين الفقهية (الجزائر، دار المكتب، 1408هـ، 1987م) ص 160.
- 49- دأوهبة الرجيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ص 235 وما بعدها.
- 50- دأوهبة الرجيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ص 195 وما بعدها.
- 51- عبد العزيز سعد، المرجع السابق، ص 158 بتصرف.
- 52- سورة البقرة/232.
- 53- المازدي، المرجع السابق، 342/6.
- 54- ينظر: سماح حبلبي، إصلاح القوانين، أم إصلاح الذهنيات.
- = [articlehttp://www.chihab.net/modules.php?name=news & file sid=302](http://www.chihab.net/modules.php?name=news & file sid=302)
- 55- نفس المرجع
- 56- نفس المرجع
- 57- محمد عبد السلام محمد، العلاقات الأسرية في الإسلام، مكتب الفلاح الكويت، ط 1، 1401 هـ، ص 77.

المراهقة من منظور علم النفس والإسلام.

أ. عمار زغبنة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

المقدمة:

إن دراسة النفس البشرية من أهم الدراسات الإنسانية. وخاصة تتبع مراحل ضرورية، وما يؤثر وما يتأثر الكائن البشري به.

فالإنسان منذ ولادته أو قبلها يمر بمراحل عديدة تساهم في تكوينه ونموه بدءاً بمرحلة الصبا و الطفولة الأولى ثم المراهقة وبعدها إلى مرحلة الرشد ونهاية إلى مرحلة الشيخوخة. والمراهقة من أهم مراحل تطور الكائن البشري. وهي مرحلة انتقالية من فترة لأخرى، مما جعل هذه المرحلة جديرة بدراسة علماء النفس وبخبرهم وهذا ما جعلنا نتناول جزئياً صغيراً من هذه المرحلة وهو النظرة الإسلامية و النفسية لها.

فقسمنا البحث إلى ثلاث مباحث أولها تحديد تحديد مصطلحات. ثم عرجنا إلى النمو الجسمي لهذا المراهق في كلا النظرتين (الإسلامية و النفسية) وأخيراً النمو العقلي أيضاً.

أ - المراهقة في اللغة والاصطلاح:

أ- المراهقة في اللغة: من رَهَقَ (رَهَقَةً) كَفَرَحَ - غَشِيَهُ وَحَقَّ بِهِ - أَوْ دَنَا مِنْهُ

سواء أخذهُ أَوْ لَمْ يَأْخُذْهُ.

وَالرَّهَقُ: هُوَ السَّفَهُ وَالحِفَّةُ وَرُكُوبُ الشَّرِّ وَالظُّلْمُ، وَغَشِيَانُ الحَاظِمِ.

وَأَسْمٌ مِنَ الإِرْهَاقِ وَهُوَ أَنْ يَحْمِلَ الإِنْسَانُ عَلَى مَا لَا يَطِيقُ، وَالكَذِبُ وَالعِجْلَةُ وَرَاهِقُ العِلَامِ أَي قَارِبُ الحِلْمِ، وَدَخَلَ مَكَّةَ مَرَاهِقًا: يَخْرُجُ الوَقْتُ كَانَ بِفَوْتِهِ التَّعْرِيفُ أَي الوُقُوفُ بِعَرَفَةَ¹.

كَمَا جَاءَ فِي مُحِيطِ المُحِيطِ مِنْ مَعَانِي رَهَقَ مَايَلِي: رَهَقَ الرَّجُلُ يَرَهَقُ رَهَقًا: سَفَهُ وَخَفَ وَرُكِبَ الشَّرَّ وَالظُّلْمَ وَغَشِيَ الحَاظِمِ وَالكَذِبَ وَالعِجْلَ، وَرَهَقَ فَلَانًا غَشِيَهُ وَحَقَّ بِهِ أَوْ دَنَا مِنْهُ سِوَاءِ إِخْذِهِ أَوْ لَمْ يَأْخُذْهُ.

وَرَهَقَةً طَعْيَانًا: أَغْشَاهُ وَإِيَاهُ وَأَحَقَّ ذَلِكَ بِهِ.

وَأَرَهَقَهُ عَسْرًا: كَلَفَهُ إِيَاهُ، وَأَرَهَقَ الصَّلَاةَ: أَخْرَجَهَا حَتَّى تَدْنُو مِنْ آخِرِ الوَقْتِ².

فالمرهق هو الصبي الذي قارب الحلم. والمرهقة هي الفترة الزمنية التي ينطلق فيها النمو حتى يصل إلى تمام النضج.

ب- المراهقة في الاصطلاح: هي المرحلة النمائية الثالثة التي يمر بها الإنسان في حياته من الطفولة إلى الشيخوخة وتتميز بالنمو السريع في جميع اتجاهات النمو البدني والنفسي والعقلي والاجتماعي⁵.

* المراهقة مرحلة الانتقال من الطفولة إلى الشباب وتسمم بأنها فترة معقدة من التحول والنمو تحدث فيها تغيرات عضوية وفسية وذهنية واضحة تقلب الطفل الصغير عضواً في مجتمع الراشدين. وتتألف هذه الفترة من ثلاث مراحل فرعية:

- المراهقة المبكرة الممتدة بين الستين: الحادية عشر والرابعة عشر.
- المراهقة المتوسطة الممتدة بين الستين: الرابعة عشر والثامنة عشر.
- المراهقة المتأخرة وتمتد بين الثانية عشر والحادية والعشرين⁴.

2- المراهقة في القرآن و السنة:

أ- المراهقة في القرآن الكريم:

لقد تكرر ورود مادة رهق في القرنين الكريم مجرداً ومزجداً بالهمزة في أوله في نحو ثمانية مواضع⁵، وتكرر ورود مادة رهق الثلاثي المجرد في نحو سبع مواضع:

قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ لَا يَرَهَقُ وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾* والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلماً أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون⁶.

إن الذين آمنوا وصح اعتقادهم وحسنت أعمالهم لهم من فضل الله الحسنى وزيادة وفوق الريادة أن يؤمنوا في الآخرة فلا تسود وجوههم ولا تحزن قلوبهم ولا تنخفض وجوههم إخفاض الأذلاء على رؤوس الأشهاد بل إن وجوههم مسبشرة وقلوبهم مطمئنة وجاءت مادة (رهق) مصدراً في قوله تعالى: ﴿وإنه كان رجالاً من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً﴾⁷ و﴿وإنا لما سمعنا الهدى آتياً به فممن يؤمن بالله فلا يخاف نجساً ولا رهقاً﴾⁷. ولعل هذا الـرهق هو الضلال والقلق والحيرة التي تصيب قلوب من يركنون إلى عدوهم ولا يعتصمون بالله، فالقلب البشري حين يلجأ إلى غير الله طمعاً في نفع

أو دفع الضر لا يناله إلا القلق والحيرة وفلة الاستقرار والطمأنينة وهو الرهق في أسوء صورة¹⁰، أما لفظ مراهقة - مصدر الفعل راهق - فلم ترد في القرآن الكريم.

ب- المراهقة في السنة النبوية:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي طلحة انتمس لي غلاما من غلمانكم يخدمني حتى أخرج إلى حبير، فخرج بي أبو طلحة مردفي وأنا غلام رَاهَقْتُ الحِلْمَ فكانت أخدم النبي صلى الله عليه وسلم¹¹.

عن أنس بن مالك رضي الله أن المشركين لما رهقوا النبي صلى الله عليه وسلم وهو في سبعة من الأنصار ورجلين من قريش قال من ردهم عنا وهو رفيقي في الجنة فجاء رجل من الأنصار فقاتل حتى قتل، فلما أرهقوه أيضا قال من يردهم عنى وهو رفيقي في الجنة¹².

عن ابن عقيف الكندي عن أبيه عن جده قال كنت امرئ تاجر فقدمت الخبج فأتيت العباس بن عبد المطلب لأبتاع منه بعض التجارة، وكان امرئ تاجر فو الله إني لعنده بمن إذ خرج من حياً قريب منه فنظر إلى الشمس فلما رآها مالت قام يصلي قال، ثم خرجت امرأة من ذلك الحياً الذي خرج منه ذلك الرجل فقامت خلفه تصلي، ثم خرج غلام حين رَاهَقَ الحِلْمَ من ذلك الحياء فقام معه يصلي فقلت للعباس من هذا يا عباس قال: هذا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن أخي قال: فقلت من هذه المرأة، قال: هذه خديجة بنت خويلد، قلت من هذا الفتى قال هذا علي بن أبي طالب بن عمه...¹³.

2- المراهقة عند علماء النفس:

يذهب عامة علماء النفس إلى أن كلمة المراهقة مشتقة من الفعل اللاهتي: فيقول الدكتور مصطفى فهمي ما يلي: "إن كلمة المراهقة Adolescence مشتقة من الفعل Adolesceure ومعناها التدرج في النضج البدني والجنسي والعقلي والانفعالي وهنا يتضح الفرق بين المراهقة وكلمة البلوغ Puberté المقصورة على ناحية من نواحي النمو وهي الناحية الجنسية. ويعرف البلوغ بأنه "نضوج العدد التناسلية واكتساب معالم جنسية جديدة تنقل بالطفل من فترة الطفولة إلى فترة الإنسان الراشد"¹⁴.

* ويقول الدكتور خليل معوض: في معرض حديثه عن المراهقة أنها مشتقة من الفعل اللاهتي و يفرق بينها وبين البلوغ بناء على اختلاف الكلمتين في اللغة اللاتينية. "البلوغ

يقتصر على النمو الفيزيولوجي والجنسي، وهو مرحلة تسبق المراهقة وفيها تنضج الغدد التناسلية، ويصبح الفرد قادراً على التناسل والحفاظ على نوعه¹³

* أما الدكتور مصطفى زيدان فلم يعنى بالفرق بينهما، بل اعتبرهما مرحلة واحدة، وأن البلوغ هو العلامة البارزة لبداية مرحلة المراهقة.

* المراهقة هي مرحلة العمر التي تتوسط بين الطفولة وإكتمال الرجولة أو الأنوثة، وذلك يعنى النمو الجنسي الذي يتفاوت فيه الأفراد تفاوتاً واسعاً، يصل في الأحوال العادية إلى نحو خمس سنوات بين أول المبكرين وآخر المتأخرين...

وتعتبر مرحلة المراهقة أهم مراحل النمو في حياة الفرد، وإن لم يكن أحدها على الإطلاق حتى أن بعض علماء النفس يعتبرونها بدء ميلاد جديد للفرد وتقع هذه المرحلة ما بين البلوغ الجنسي والرشد¹³.

* أما الدكتور عبد الحميد الهاشمي وآخرون فيرجعون المراهقة إلى أصلها العربي وأنها مشتقة من الفعل الثلاثي راهق: فيقول "المراهقة لغة تفيد الاقتراب والندو من الحلم يقال: راهق إذا غشي أو لحق ودنا، فراهق كقارب وشارف وزنا، ومعنى المراهق بهذا هو الفتى الذي يندو من الحلم وإكتمال الرشد. والرهق هو الطغيان والزيادة. وذلك بمثل الحياة الانفعالية للمراهق.

والمراهقة في الدراسة العربية - ترجمة لكلمة (A) Adolescence وأصل معناها اللاتيني هو الاقتراب المتدرج من النضج وتبدأ المراهقة بالبلوغ Puberté ومعناها العلمي هو بدأ ظهور المميزات الأولية والثانوية نتيجة لنضج الغدد التناسلية وتبدأ المراهقة بين (12،14) سنة وتنتد مع البنات إلى سن السابعة عشرة تقريباً أما لدى البنين فإنها تمتد إلى حوالي الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة والمراهقة في أصلها عملية عضوية حيوية¹⁴.

ومن هنا يتبين أن علماء النفس يختلفون في نظرهم تجاه المراهقة حيث ذهب بعضهم إلى التفريق بينها وبين البلوغ، وأن البلوغ لا يشمل جميع جوانب النمو وإنما يختص بالنمو الجنسي. كما يذهب الغالبية من علماء النفس إلى أن المراهقة مشتقة من اللاتينية، ومن علماء النفس من يعتبر المراهقة والبلوغ مترادفين فلا يهتم بالتفريق بينهما لا من حيث المظاهر ولا من حيث الوقت الزمني لبداية ونهاية كل منهما.

وَمَحْمَلُ الْقَوْلِ فِيمَا ذَكَرَهُ الْمُفْسِّرُونَ وَعِلْمَاءُ اللُّغَةِ مِنْ أَنَّ الْقَوْلَ (رَهَقَ) وَمَا تَصْرَفَ عَنْهُ يَعْنِي السَّفَهَ وَالْكَذْبَ وَعَثِيَانِ الْحَارِمِ وَرُكُوبِ الْمَخَاطِرِ وَحَمَلِ الْغَيْرِ عَلَى مَا يَكْرَهُ وَالْعَجَلَةَ... الخ. فَإِنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي قَدْ لَحِثَتْ فِي الْمَرَاهِقِ الَّذِي تَسُوءُ تَرْبِيَتُهُ أَوْ يَهْمِلُ إِحْمَالَ الْبَهَائِمِ وَهَذَا يَسْتَوْجِبُ بِذَلِكَ الْجَهْدِ التَّرْبَوِي الْمُنَاسِبَ لِحُصَانِصِ هَذِهِ الْمَرِحَلَةِ النَّمَائِيَةِ¹⁵.

النمو الجسمي عند علماء النفس:

النمو عملية تغيير تتميز بها الكائنات الحية وهي عملية مستمرة وتسير في اتجاهات التقدم بالكائن الحي، ويحدث التغيير وفق نظام متسلسل يؤدي إلى الصعود مع مرور الزمن، فالطفل الصغير يكبر حتى يصل إلى الصورة الكاملة شريطة أن توفر الظروف المساعدة على النمو، ويقصد بالنمو مظاهر التغيرات التي يمر بها الإنسان من جسمية وعقلية واتصالية واجتماعية سواء هذا التغيير ظاهراً أو غير ظاهر.

والمراهقة مرحلة ثمانية سريعة تشمل جميع مكونات جسم المراهق الداخلية والخارجية، تسير في حقيبتها السمتاني بسرعة منتظمة لئتم التناسق والتكامل بين سائر أجهزة الجسم. فالنمو الداخلي (الفيزيولوجي) والخارجي (العضوي) كلاهما له مظاهر منها:¹⁶

1- مظاهر النمو الفيزيولوجي:

وهي تلك العمليات النمائية الداخلية التي لا تخضع للملاحظة البصرية وتتمثل أهم مظاهرها ب:

أ- نمو المعدة: حيث يتسع حجمها وتزداد قدرتها على هضم المواد الغذائية وتنعكس آثارها على سلوك المراهق اتجاه نوع الغذاء ومقاديره.

ب- نمو القلب: ينمو القلب ويتسع وتنمو الشرايين وتزداد قدرة القلب على مد خلايا الجسم بما يلزمها من الطاقة المناسبة لعمليات النمو ويرتفع ضغط الدم إلى 120 مل لتر عند بدء هذه المرحلة.

ج- نمو الغدة الجنسية: تنمو الغدد التناسلية في كلا الجنسين وتتمثل في الخصيتين والبويضة.

د- نمو الغدة النخامية: المسماة بالغدة المألكة لأنها تملك القدرة على التأثير على بقية الغدد وهي تفرز تسعة حوات من ثلاث فصوص، تنظم النمو وإدراك اللحن، وتوزع وتنظيم شحنة الجنس... ذات تأثير كبير في عمليات النمو لذا فإن تعريضها للاضطراب

والخلل يؤثر تأثيراً مباشراً على جميع الوظائف النمائية التي تقوم بها الأجهزة الداخلية وليس على الجانب المزاجي فحسب.

2- النمو العظمي:

يختلف علماء النفس اختلافاً بيناً في تحديد مظاهر النمو الجسمي في المراهقة، حيث تذهب الغالبية العظمى منهم إلى القول بأن النمو في المراهقة مضطرب إلى حد كبير، وأن اضطرابه هذا هو أحد الأسباب الرئيسية في انفعاله وتوتره - المراهق - ويندرج من بين دراسات علم النفس من يقول بأن باتزان عجلة النمو وتناسق الحركة في المراهقة.

يسر النمو في هذه الفترة وفق المعايير والقوانين التي سار عليها خلال فترة الطفولة السابقة من حيث النمو الطولي والعرضي والتتابع والاستمرار ونحو ذلك ولكن الزيادة والسرعة التي يتصف بها النمو الجسمي في الفترة من 12 إلى 18 تقريباً تجعل لهذه المرحلة طابعاً خاصاً ومميزاً يجعلها جديرة بالدراسة المستقلة.

ويلاحظ أن أجزاء الجسم الداخلية والخارجية لا تنمو بنفس الدرجة، فالقدم تنمو بدرجة ملحوظة، وتطول الذراعان والرجلان ولكن درجة ضغط الدم تنخفض قليلاً لأن نمو القلب بطيء في هذه المرحلة¹⁷.

مظاهر النمو في هذه المرحلة:

نمو سريع مفاجيء في الهيكل العظمي ويتجلى ذلك في ازدياد الطول عند كلا الجنسين واتساع الكتف والصدر لدى البنين واتساع الحوض لدى البنات وهذا النمو يسبب ارتباكاً في حركات المراهق، وعدم اتزان إلى زمن مناسب ليتمكن من السيطرة السريعة التي توافقت سرعة نمو الأطراف.

ظهور الخصائص الجنسية الجسدية الأولية منها، كتنشيط الغدد التناسلية، تغيرات هامة في الأجهزة الداخلية مثل القلب.

يتأخر توافق النمو في الجهاز العضلي عن نمو الجهاز العظمي بمقدار سنة تقريباً وهذا ما يسبب للمراهق تعباً وإرهاقاً ولو دون عمل، وذلك بتوتر عضلاته وانكماشها مع نمو العظام السريع وحركاتها.

إن مرحلة المراهقة تتميز بالنمو الجسمي السريع، وأن هذا النمو يشمل جميع أعضاء البدن - الفيزيولوجية والبيومولوجية - ويأخذ طريقاً ثانياً موحداً مترناً

متناسقا لا طريقا عشوانيا تنمو فيه بعض الأطراف بينما تبقى أعضاء أخرى ضامرة أو تتخلف و«ن يمكن قليلا بل كل مكونات الجسم في حركة ثنائية دانية و«نو شامل».

النمو العقلي في الإسلام: النمو العقلي في المراقبة يعني التغيرات التي تطرأ على الأداء العقلي في الكم والكيف، ذلك أن القدرات العقلية تنمو بسرعة أكبر منها في مراحل العمر السابقة:

وهذا التطور النمائي للقدرات العقلية أهم العوامل التي تساعد على تكيف المراهق مع نفسه وبينه الاجتماعية حيث يلعب النمو العقلي وذلك مشروط بحسن التربية والتوجيه المناسب لهذه المرحلة، حيث يلعب النمو الاجتماعي دورا عظيم الأهمية في حياة المراهق إبان التغيرات الجسمية والنفسية والقدرات العقلية للمراهق عدة منها:

1- **الذكاء:** القرآن الكريم: لم ترد لفظة طكاء في القرآن الكريم بمعنى سرعة الفهم وتوقد الذهن وإنما جاءت معاني أخرى تدل على معناه وهي تدل على مستوى الفهم والإدراك مثل ألو الأبواب، وأولي النهي قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبواب لعلكم تتقون﴾¹⁸، وأولي الأبواب هم العقول المستترة والمهتدية، فلا تنتهي عقولهم عن إدراك فكرة حتى تجل النظر في أخرى.

- أما في دراسات المسلمين: فقد قال الجوزي في كتاب الأذكياء: «حد الذهن قوة النفس المهيأة المستعدة لاكتساب الآراء، وحد الفهم جودة النهي لهذه القوة وحد الذكاء جودة حدس من هذه القوة، تقع في زمن قصير غير ممهل فيعلم الذكي معنى القول عند سماعه» وقال بعضهم حد الذكاء سرعة الفهم، والبلادة جهوده.

إن الذكاء عامل مشترك في جميع الوظائف العقلية، أي لا تنفك عنه عملية من عمليات العقل كالإدراك والتفكير والتذكر غير ذلك من أوجه النشاط العقلي، بمعنى أن الذكاء يلعب دورا بارزا الإدراك وكذا التفكير والتذكر والتخيل والتصور.

2- **الإدراك:** قال تعالى: ﴿بل إدراك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم عمون﴾¹⁹، إن لفظة (إدراك) في هذه الآية تعني تصور فهم عن إدراك أمر الآخرة ومنا يقع فيه من البعث والحشر واحتواء الكتاب لجميع الأعمال.

يقول الشهيد سيد قطب في تفسير الآيات «بل إدراك عملهم في الآخرة» ما انتهى إلى حدوده وقصر عن الوصول إليها ووقف دونها لا يبلغها.

قال تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار ويدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾²¹. إن لفظة (لا تدركه) تعني نفي رؤية العباد لهم بحاجة البصر في الحياة الدنيا، ولفظة (يدركه) تعني إحاطة علم الله بالعباد في جميع أحوالهم .

يبين مما سبق أن الإدراك هو خوق الشيء بالشيء وتابعه، و إدراك شيء بواسطة آخر وإدراك الصبي بلوغه الحلم ويعني صنائه في هذه المرحلة تنمو فواء المدركة فيتمكن من إدراك العلاقات بين الأشياء، وتعني أيضا غزارة العلم وبلوغه أقصى عداه.

3- التفكير: قال تعالى: ﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾، ندعو هذه الآية البشرية جمعاً إلى النظر وإعمال العقل للتفكير في أنفسهم وفيما خلق الله في الكون، وتحث الآية على نيل الغفلة وهجر البلادة.

- مستويات التفكير: التفكير عملية عقلية تبدأ بواكبرها في مرحلة الطفولة وتستمر في مرحلة النمو والترقي حيث يتركز التفكير في مرحلة الصبا على الاستقرار.

فيبحث الحقائق والمفاهيم الجزئية للموضوع بالحدث والمشاهدة محاولاً إكتشاف الأشياء والتعرف عليها بطريق التدرج من الجزء إلى الكل، ففي الحالة الأولى يحتاج لأن يتبع خطوات جادة في تفكيره إلى الحل الصحيح الذي لا يتعارض مع مبادئ بيته الاجتماعية، وفي الحالة الثانية ينظر إلى نوع العقبات، فقد يكون مرجعها ذات الفرد أو طبيعة الهدف، أو البيئة الاجتماعية، وكل ذلك يتطلب من المراهق التفكير في الوسائل الطبيعية التي تحقق التلائم والتناسب بين الفرد وأهدافه وبيته وفيما يلي إشارة إلى مراحل التفكير:

الشعور بوجود مسألة أو مشكلة : فيبدأ النشاط العقلي بالتفكير عندما يواجه المراهق مسألة يتعرض، فيجد في نفسه ميلاً لا يجاد حل هذه المشكلة .

تحديد موضوع التفكير: يوفر الجهد ويعطي نتائج صحيحة مع سلامة التفكير وصلاحيته مناهجه.

جمع الفروض المناسبة: بعد تحديد موضوع التفكير وبيان معالمه وأهدافه يتجه المفكر إلى حوض معترك المعالجة الحقيقية للموضوع.

تتميز القروض: وهنا ينبغي على المراهق المفكر، أن يتجرد من عواطفه وميوله كي لا يكون لها تأثير مباشر على مسيرة العقل.

التفكير الديني في المراهقة: إن التصوُّح العقلي للمراهق في هذه المرحلة يدفعه إلى التفكير بجدية في العالم المحيط به، بقصد التأكد من صحة معلوماته التي تعرف عليها في مراحل عمره السابقة، ويعتبر التفكير الديني في هذه المرحلة في أبرز أنواع التفكير الحادثة فيها.

إن تفكير المراهق يشمل مسائل الدين عامة وإن أهم القضايا التي تتطلب تفسيراً هي قضايا التوحيد والغاية من خلق الإنسان وأصل نشأته...

ولما كانت العقول متفاوتة في قدرتها على الفهم والإدراك والتفكير، فإن القرآن الكريم قد اشتمل على آيات كونية و نفسية واجتماعية تتناسب مع قدرات كل طائفة من البشر حسب استعداداتها وإمكاناتها العقلية والعلمية والثقافية وتجربتها الميدانية.

وإن النتائج التي توصل إليها علماء النفس بواسطة الأبحاث والدراسات الميدانية، لا يجب تعميمها على المراهقين في جميع المجتمعات لأن المراهق المسلم يختلف عن المراهق في المجتمعات الأخرى²¹.

النمو العقلي عند علماء النفس: اهتم علماء النفس بدراسة النمو العقلي في مرحلة المراهقة اهتماماً يتناسب مع أهميته كأحد المركبات الأساسية لتكوين شخصية المراهق.

فالتغيرات التي تحدث في قدرات المراهق العقلية يمكن وصفها بصورة كيفية وكمية، فمن الجانب الكمي هناك مؤشران يدوان على أهمية خاصة، ما يسمى بالقدرة على التمييز والمفاضلة، تقدم مجرى النمو العقلي، والذي كان يعتقد أنه يصل إلى ذروته وبعدها يميل على الانخفاض التدريجي، ويعتمد التكوين العقلي فزيولوجيا، على الجهاز العصبي ودرجة نموه ومرونته وقيامه بالنشاط الحيوي الفعال، ويرى علماء النفس أن للمراهق قدرات عقلية تتطور بالتجربة والخبرة والتدرج ومنها:

يرى (بينت Binet) أن الذكاء هو قدرة الفرد على الفهم والإبتكار والتوجيه المادف لسلوكه والنقد الذاتي ، بمعنى قدرة الفرد على فهم المشكلات والتفكير في حلها، وقياس هذا الحل أو نقده وتعديله.

ويرى (شترن Stern) العالم الألماني أن الذكاء هو القدرة على التصرف السليم في المواقف الجديدة، وإن ما نسميه ذكاء هو في حقيقة الأمر إلا مجموع هذه القدرات العقلية الأولية .

وبصفة عامة إن الذكاء عبارة عن طاقة عقلية عامة متضمنة كافة النشاطات العقلية للفرد ويعني بإدراك العلاقات.

والذكاء كقدرة عامة يدخل في جميع الوظائف العقلية العامة وكذا القدرات الخاصة. وتعتبر المراهقة مرحلة للقدرات الطائفة وهذه القدرات هي :

- **القدرة اللفظية** : وتعني قدرة المراهق على التعبير اللغوي عما يدور بداخله وما يجده من مشاعر، وقدرته على فهم الألفاظ المترادفة.

- **القدرة المكانية** : قدرة بعض المراهقين على تحديد أنواع الأشكال الهندسية المختلفة وإدراك العلاقات بين الأشكال والجسمات الهندسية.

- **القدرة العددية** : من المراهقين من له قدرة مذهلة في الكثير من العمليات الحسابية فمنهم من يجربها ذهنيا دون استخدام الأدوات الكتابية.

2- الإدراك: عرفه الدكتور فائر محمد علي الحاج بقوله : « هو الإحساس بعد ترجمته إلى معنى من المعاني أو هو العملية العقلية التي تتم بها معرفتنا للعالم الخارجي عن طريق التنبهات الحسية » مثل سماع الصقير فنقول جاء القطار. و الإدراك لا يقتصر على إحساسات حاضرة، وإنما تستعين بجزرات الماضي أيضا أي أن الإدراك يتألف من إحساسات حاضرة ، ومن عناصر نفسية ماضية.

شروط عملية الإدراك:

- وجود العالم الخارجي المملوء بأشياء و موضوعات ذات دلالة خاصة تميز كل موضوع منها عن الآخر.

- وجود الذات التي تدرك. فمهما حاولنا أن نستعص عن الذات بآلات وأجهزة حتى ما هو (الكثروي) منها فإن عملية الإدراك لن تحدث.

3- التفكير: لقد تناول علماء النفس التذكر بالدراسة والبحث باعتباره

إحدى العمليات العقلية التي تتأثر بالنمو العام في مرحلة المراهقة .

ولقد أكدت الدراسات أن التذكر ينمو في مرحلة المراهقة نمواً مطرداً. كما أكدت أنه وظيفة هامة من وظائف العقل تتم عن طريقها إدراك الخبرات و الأحداث الماضية و هي عملية هامة في تكيف المراهق مع أحداث الحياة الحاضرة و المستقبلية .

والعلم يعتمد على التذكر إلى حد كبير، فتذكر الإنسان لطريقة التغلب على مشكلة معينة وسرعته في إدراك موقفه السابق إزاء هذه المشكلة، يساعد في التغلب على نفس الموقف أو موقف آخر يشابهه بسهولة كبيرة، و بالتالي يكون قد تعلم هذا الأمر.

وبعد مرة أو مرات عديدة لا يجد الإنسان ثمة مشكلة إزاء هذا الموقف. وقد عرف

علماء النفس التفكير بعدة تعريفات أهمها :

النشاط الذي يحل به الشخص المشكلة مهما كانت طبيعتها العملية التي ينظم بها العقل خبراته بطريقة جديدة لحل مشكلة أو إدراك علاقة معينة.

عملية أخذ المعلومات التي يدركها الإنسان و مزجها مع المعلومات التي يتذكرها لتكون منها تشكيلات جديدة. استخدام الوظائف النفسية لحل مشكلة مع أحكام العقل. التفكير أعلى أشكال النشاط العقلي لدى الإنسان.

ولا يوجد التفكير إلا إذا واجهت الكائن الحي مشكلة معينة، والمشكلة بدورها لا توجد إلا إذا وجد الفرد في موقف معين .

واتفق علماء النفس على أنت التفكير يمر بأربع مراحل حتى يتوصل المراهق و الإنسان عامة إلى حل مناسب للمشكلة وهذه المراحل هي :

- مرحلة الاعتراف بالمشكلة و فهمها و يتطلب جمع المعلومات الضرورية ذات الصلة بها.
 - مرحلة توليد الأفكار و تكوين الفرضيات بحثاً عن الحلول المناسبة للمشكلة.
 - مرحلة اتخاذ القرار بالفرضية المناسبة لحل المشكلة.
 - مرحلة اختيار الفرضية و تفويتها وذلك باختيار صحة الفرضية المتقاة و تطبيقها.
- وتشكل هذه المراحل نوعاً من التفكير المنطقي والمعمق في العمليات التي قد يمارسها الفرد لدى معالجته مشكلة معينة.

الغائمة:

صحيح أن المراهقة فترة إنتقالية خطيرة في حياة الإنسان كما يراها علماء النفس، ولكن لاخطر إن كان هذا المراهق محصن بالأخلاق الإسلامية. و أن هذه الفترة أو المرحلة العمرية موجودة حقيقة في حياة الفرد ولكن تقسيمها و رؤيتها بحكم تدبير الشخص و اخلاقه عرف مجتمعه فهي عوامل مقيدة لسلوكه .

الهوامش:

- 1- القاموس المحيط - مادة زهق
- 2- قاموس محيط اخط - مادة زهق - تأليف المعلم بطرس البستاني - مكتبة لبنان - بيروت.
- 3- تربية المراهق بين الإسلام وعلم النفس - د: محمد السيد محمد الزعلاوي - مكتبة التوبة - بيروت - ط3
- 4- مشكلات الطفولة والمراهقة - د: ميخائيل إبراهيم أسعد- دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط2
- 5- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - باب الرءاء - مادة زهق - مجمع اللغة العربية.
- 6- سورة يونس الآية 76 - 27.
- 7- سورة الجن الآية 6 - 13.
- 8- في ظلال القرآن - ج 6 - ص 28 - 37.
- 9- فتح الباري على صحيح البخاري - ج 6 ص 86 - كتاب الجهاد- باب من غزا يضي - المطبعة السلفية.
- 10- مسند الإمام أحمد - ج 3 ص 286 - المكتب الإسلامي - بيروت.
- 11- نفس المرجع - ج 1 ص 209
- 12- علم النفس أصوله وتطبيقاته ص 302 - د: مصطفى فهمي.
- 13- النمو النفسي للطفل و المراهق ونظريات الشخصية (ص 155) - د: محمد مصطفى زيدان - دار الشروق - جدة.
- 14- علم النفس الكويني أسسه وتطبيقاته (ص 190) - د: عبد الحميد محمد الهاشمي - دار المجمع العلمي - جدة.
- 15- المراهق المسلم - ج 1 - د: محمد السيد محمد الزعلاوي - ط 1 - مكتبة التوبة.
- 16- المراهق المسلم: السيد محمد الزعلاوي - ج 1 - ص: 55 - 56.
- 17- عبد الحميد الهاشمي - علم النفس الكويني - ص 192 - ط 4 - دار المجمع العلمي
- 18- سورة النمل الآية 66.

19- سورة الأنعام الآية 103

20- سورة الروم الآية 08.

21- المراهق المسلم - محمد السيد محمد الزغبلاوي - ج 1 ص 63. ط1 مكتبة التوبة.

22- المراهق المسلم - المرجع السابق -

ثقافة الاستهلاك ومخاطر تدمير الهوية الوطنية في زمن العولمة الثقافية

الأستاذة: رحيمة عيساني

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

1- العولمة الثقافية، المفهوم والمصطلح :

تشير الدراسات والبحوث إلى أن مصطلح "العولمة" بمفهومه اليوم لم يكن له وجود قبل منتصف عقد الثمانينيات وأن قاموس "أكسفورد" للكلمات الإنجليزية الجديدة أشار لأول مرة لمفهوم العولمة سنة (1991) واصفا إياه بأنه من الكلمات الجديدة التي برزت خلال التسعينيات¹.

ووفقا لإصدار منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في أوروبا (OECD) فإن مصطلح العولمة استخدم لأول مرة عام (1985م) من قبل "تيدور ليفت" تحت عنوان (عولمة الأسواق globalization of Markets) وقد استخدم (ليفت) هذا المصطلح لتوصيف التغيرات التي حدثت خلال الحقتين الماضيتين في الاقتصاد الدولي. وتأكيدا لهذا الرأي ذهبت سيلفيا أوسقي² من خلال عرضها لكتاب (روبرت جيلين) المعنون (تحديات الرأسمالية العالمية 2000) إلى أن كلمة عولمة ظهرت لأول مرة خلال النصف الثاني من الثمانينيات، والآن أصبحت هي الكلمة الثورية (password) في لغة العلاقات الدولية².

وإذا تبنا المصطلح في اللغة الإنجليزية وهو (Globalization) نجده مشتقا من جذر لاتيني هو (Glob) بمعنى الكرة الأرضية³، إلا أنه يختلط في المفهوم الاصطلاحي أحيانا مع مصطلح العالمية (Globalisme)⁴، وجاء في معجم (ويسترز: Webster's) أن (العولمة Globalization) هي إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميا. وفي موسوعة انكارتا الإلكترونية أن العولمة هي: "دمج ودمقرطة ثقافات العالم واقتصاداته وبنائه التحتية من خلال الاستثمارات الدولية، وتنمية تكنولوجيا

الاتصالات والمعلومات، وتأثيرات السوق الحرة على الاقتصادات المحلية والإقليمية والعالمية".

أما في اللغة العربية: فمصطلح "العولمة" واحد من ثلاث اصطلاحات عربية ترجمت الكلمة الإنجليزية (globalization) والآخرون هما: "الكوكبية والكونية"، وقد شاع استعمال لفظ العولمة أكثر من المصطلحين الآخرين (الكوكبية والكونية). فالسيد ياسين؛ يترجم (globalization) "بالكونية"⁵، ويترجمها إسماعيل صبري عبد الله (بالكوكبية)⁶ تصريفاً من فعل (كوكب): "إذا جمع أحجاراً ودفع بعضها البعض في غير شكل محدد، وهو ما يقال له كذلك (كوم) إذا جمع التراب" وأيده في هذا الاتجاه الدكتور محمد محمود الإمام، وعارض أحمد صدقي الدجاني استعمال لفظ (الكونية) مشيراً إلى محاولة توحيد المصطلح بين كلمتي (العولمة) و(الكوكبية) في حين يخلط محمد عبد الشقيق عيسى بين (العالمية) و(العولمة)، ويعدهما مرادفتان لمفهوم (التدويل) وهو هنا ينطلق من رؤيته أن (العالمية) ليست إلا العنصر الأيديولوجي - البيوتوبي للانحراط في سلك الغرب، أي عملية الغربية westernization عندما تتحول الدعوة إلى الاندماج في العالم على صعيد الفكر - عملياً إلى الإدماج في الغرب، ليس على الصعيد الاقتصادي فحسب، بل الاجتماعي والسياسي والثقافي⁷.

2- تعريف العولمة اصطلاحاً:

تذهب بعض البحوث والدراسات العربية في مجال (العولمة) إلى أن المصطلح (العولمة) بدأ بالظهور تحديداً في أواسط الستينيات في كتابين شهيرين هما⁸:

الأول: (war and peace in the global village) الحرب والسلام في القرية الكونية) لمارشال ماك لوهان وكنت فيور الذي طبع سنة (1970م). والثاني: (era لـ (زيغينو بوجنيسكي) ينطلق الأول من تجربة فيتنام، والدور الذي لعبه التلفزيون فيها ليصل إلى أن الشاشة الصغيرة حولت الجمهور من مجرد مشاهدين إلى مشاركين في الأحداث، الأمر الذي أدى إلى اختفاء الحدود بين المدنيين والعسكريين ويقول: بأن الإعلام الإلكتروني؛ في وقت السلم يجعل من التقنية محركاً للتغير الاجتماعي.

واستعمل بريجنسكي مصطلح (المدنية الكونية) حيث تتشابه الشبكات التكنولوجية أو التكنو إلكترونية، فيتحد الكمبيوتر بالتلقيون بالهاتف بالاتصالات اللاسلكية، محولة العالم إلى "عقدة علاقات متشابكة ومتداخلة عصبية ومتواترة ومتحركة"⁹. وأكد بريجنسكي أن الولايات المتحدة الأمريكية هي (المجتمع الكلي) الأول في التاريخ؛ فهي مركز "الثورة التكنو - إلكترونية" لأنها تتصل أكثر من غيرها (65%) من مجموع الاتصالات المعالجة تخرج منها من خلال إنتاجات صناعاتها الثقافية، بفضل تقيتها ومناهجها وممارسات التنظيم الجديد.

ومع بداية الثمانينيات أصبح مصطلح (globalization) مألوفاً في معاهد إدارة الأعمال الأمريكية وفي الصحافة الاقتصادية الأنجلو - ساكسونية. وكان يعنى الحركة المعقدة لانتفاخ الحدود الاقتصادية، وليونة التشريعات مما شجع النشاطات الاقتصادية الرأسمالية على توسيع حقل عملها ليشمل المعمورة. يضاف إلى ذلك التطور الهائل لوسائل الاتصال الذي أعطى المصطلح معنى ومصداقية، وقضى على المسافات والحواجر.

ونظراً لأن هذه الظاهرة لا تزال قيد التشكل، ولم تتحدد ملامحها كاملة بصورة نهائية، بالإضافة إلى اتساع نطاق الظاهرة وشموها كافة الأنشطة الإنسانية تقريباً، وتركيز بعض الباحثين على جانب معين أو جوانب معينة من تجلياتها المتعددة عند دراستها، ومحاولة تحديدها مفهوماً ومصطلحاً؛ إلى جانب أنها ظاهرة اجتماعية إنسانية ستختلف حولها وجهات النظر بالضرورة؛ نظراً لاختلاف ظروف الواقع الذي ينطلق منها الباحث لفهم هذه الظاهرة عن ظروف واقع آخر، ونظراً لاختلاف المرجعية الفكرية والثقافية التي يقيم الظاهرة على أساسها، وهو ما أدى إلى الاختلاف والتباين في تحديد تعريف واضح وشامل للعولمة.

ويمكن تصنيف هذه التعريفات في أربع مجموعات كل واحدة منها تأخذ منحى مميزاً:

1- مجموعة ركزت على البعد الاقتصادي للعولمة: وهو البعد الذي يحتوي على مؤشرات واتجاهات ومؤسسات اقتصادية عالمية جديدة غير معهودة في السابق وتشكل في مجملها العولمة الاقتصادية. وفي هذه المجموعة نجد التعريف الذي قدمته "اللجنة الأوروبية" للعولمة بأنها: "العملية التي عن طريقها تصبح الأسواق والإنتاج في الدول المختلفة تعتمد كل منها على الأخرى بشكل متزايد بسبب ديناميكيات التجارة في السلع والخدمات

وتدقق رأس المال والتكنولوجيا، وهي ليست ظاهرة جديدة ولكنها استمرارية للتطورات التي تتابعت لفترة طويلة من الزمن¹⁰.

ويحدد ريكاردو بتريليا ظاهرة العولمة في: "مجموعة المراحل التي تمكن من إنتاج وتوزيع واستهلاك السلع والخدمات من أجل أسواق عالمية منظمة، أوفي طريقها إلى التنظيم، وفق مقاييس ومعايير عالمية؛ من طرف منظمات ولدت أو تعمل على أساس قواعد عالمية بثقافة تنظيم منفتحة على المحيط العالمي، وتخضع لإستراتيجية عالمية من الصعب تحديد فضائيا (القانوني والاقتصادي والتكنولوجي) بحكم تعدد ترابطات وتداخلات عناصرها في مختلف العمليات "الإنتاجية" قبل عملية الإنتاج وحتى بعده"¹¹.

2- مجموعة ركزت على البعد الثقافي: وهو البعد الذي يشير إلى بروز الثقافة كسلعة عالمية تسوق كأي سلعة تجارية أخرى، ومن ثم بروز وعي وإدراك ومقاهيم وقناعات ورموز وسائط ثقافية عالمية الطابع. وفي المجموعة نجد التعريف الذي قدمه الدكتور برهان غليون للعولمة: والذي قال فيه: "العولمة هي الدخول بسبب تطور الثورة المعلوماتية والتقنية والاقتصادية معا من التطور الحضاري يصح فيه مضمحل الإنسانية موحدا أونازعاً للوحدة". ويستدرك على معنى الوحدة المقصودة هنا، فيرى أنها لا تعني التجانس والتساوي بين جميع أجزاء العالم والمجتمع البشري، ولا تعني درجة عالية من التفاعل بين مناطق ومجتمعات بشرية مختلفة ومتباينة وبالتالي ازدياد التأثير المتبادلين¹².

ويقول الدكتور عبد الإله بلقزيز: "العولمة فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات، إنما رديف الاحتراق الذي يجري بالعنف المسلح بالثقافة؛ فيهدد سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبليها العولمة"¹³. فالعولمة ثقافيا- كما يراها بلقزيز- هي السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار مكثبات العلوم والثقافة في ميدان الاتصالات، وهي السويج التاريخي لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عملية الغزو الاستعماري منذ قرون، وحققت نجاحات كبيرة في إلحاق التصفية والمسح بثقافات جنوبية عديدة خاصة في إفريقيا وأمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية¹⁴.

3- مجموعة ركزت على البعد السياسي: الذي يشير إلى قضايا سياسية عالمية جديدة مرتبطة أشد الارتباط بالحالة الأحادية السائدة حاليا. وفي هذا المجال نجد تعريف الدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى أن العولمة: "نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن،

وبالتالي فإنه يعمل على التفتيت والتشتت وإيقاظ أطر الانتماء إلى القبيلة والطائفة والجهة والتعصب، بعد أن تضعف إرادة الدولة وهوية الوطن¹⁵.

كما يرى أن مصطلح العولمة قد ظهر أول مرة في مجال المال والتجارة والاقتصاد، والعولمة الآن "نظام عالمي أو يراد به أن يكون كذلك، يشمل المال والتسويق والمبادلات والاتصالات، كما ويشمل أيضا مجال السياسة والفكر والأيدولوجيا، وهي أيضا إرادة للهيمنة وبالتالي هي قمع وإقصاء للخصوصية"¹⁶.

4- مجموعة ركزت على البعد الاجتماعي: الذي يلاحظ بروز المجتمع المدني

العالمي وبرزت قضايا إنسانية مشتركة تشكل في مجملها العولمة الاجتماعية. وبعد أقدم، وربما أهم تعريف في هذا المجال الذي قدمه رونالد روبرتسون الذي يؤكد فيه أن العولمة هي: "اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش"¹⁷، فالعولمة بهذا المعنى تشير إلى وعي وإحساس الأفراد في كل مكان بأن العالم يتكلم، ويتقلص، ويقترّب من بعضه بعضا. وإن أهم ما يميز تعريف "روبرتسون" هو تركيزه الشديد على فكرة انكماش العالم، والتي تتضمن أموراً كثيرة أهمها¹⁸:

- تقارب المسافات والثقافات.

- تزايد المجتمعات والدول حيث لم يعد بالإمكان العزل والانعزال.

- سرعة التحولات والمستجدات وعدم القدرة على مجارقتها.

وقدم- في الصدد- " أنتوني جيدنز " تعريفا للعولمة قال فيه بأنها: "مرحلة جديدة من

مراحل وتطور الحضارة، تتكاتف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي حيث يحدث تلاحم غير قابل للفصل بين الداخل والخارج، يتم فيها ربط المحلي والعالمي بروابط اقتصادية وثقافية وسياسية وإنسانية"¹⁹.

ثانيا: مظاهر وتحديات العولمة: تشير كثير من البحوث والدراسات إلى أن للعولمة عديد من المظاهر والتحديات؛ بعضها اكتملت ملامحه، وتبينت معالته الأساسية كالمظهر الاقتصادي، وبعضها الآخر مازال في طور التشكل ولما تبين معالته ولم تتحدد ملامحه الرئيسية بعد، وأهم هذه المظاهر والتحديات هي:

أ- التحولات الاقتصادية للعولمة: وتتجلى مظاهر العولمة في المجال الاقتصادي في:

1- تراجع قدرة الحكومات الوطنية على توجيه الأنشطة الاقتصادية أو السيطرة عليها: بظهور تقسيم عمل جديد للاقتصاد العالمي الذي لم يعد يخضع اليوم للرقابة التقليدية، ولم يعد يؤمن بتدخل الدول في نشاطاته، وخاصة فيما يخص انتقال السلع والخدمات ورأس المال على الصعيد العالمي، فقد بلغ النشاط الاقتصادي العالمي مرحلة الاستقلال التام عن الدولة القومية، وأصبح يشكل نظاما واحدا تحكمه أسس عالمية مشتركة، وتديره مؤسسات وشركات عالمية ذات تأثير على كل الاقتصادات المحلية.

2- تنامي دور الشركات متعددة الجنسيات: وتزايد أرباحها واتساع أسواقها، وتعاظم نفوذها في التجارة الدولية وفي الاستثمار، لتتضاءل- في مواجهتها- قوة دول الجنوب التي باتت تمثل نمبا أوفريسة لهذه الإمبراطوريات الاقتصادية العملاقة.

3- بروز الأسواق المالية العالمية: لعل الجانب المالي يمثل أوضح دليل على ظاهرة العولمة وتكامل الأسواق المالية والتجسدة في النمو الانفجاري لصفقات الدولارات من رأس المال العالمي. وكانت حركة رأس المال في الأسواق العالمية في حدود (188مليار دولار) عام 1986م، ثم قفزت إلى (102 تريليون دولار) عام 1995م. وتعتبر هذه الزيادة ثلاثة أضعاف الرقم الأصلي وبنفس سرعة زيادة حجم التجارة للفترة المذكورة. وارتفعت قيمة الاستثمار الأجنبي المباشر من قبل الشركات متعددة الجنسيات خمس مرات بين منتصف الثمانينات ومنتصف التسعينات. وزاد تدفق رأس المال الأجنبي للدول النامية، والمشكلة لـ (0,05%) من الناتج الإجمالي لفترة (1983م-1989م) إلى أكثر من (3,5%) في فترة (1994م-1996م) 20 ب- التجليات السياسية للعولمة: تعددت وتوسعت مظاهر العولمة في المجال السياسي داخليا وخارجيا على حد سواء، ولعل أبرز هذه المظاهر ما يأتي:

1- انهيار النظام الدولي القديم و بروز ملامح نظام عالمي جديد: استند النظام الدولي القديم إلى قطبية ثنائية؛ مثلتها الولايات المتحدة الأمريكية مترعمة المعسكر الرأسمالي الغربي، والاتحاد السوفيتي (سابقا) مترعما المعسكر الاشتراكي، وقد شكلت مناطق العالم الثالث في ظل الحرب الباردة ساحات للتنافس والمواجهة بين القطبين، ولكن التحولات التي شهدتها الاتحاد السوفيتي وبقية بلدان أوروبا الشرقية منذ منتصف الثمانينات، والتي انتهت بتفكك الاتحاد السوفيتي كقوة عظمى، وانهيار الأحزاب الشيوعية في تلك الدول، وقيامها

التعددية السياسية: وأشكال من الديمقراطية الليبرالية والاقتصاد الحر على الصعيد الداخلي، واتجاهها نحو الانفتاح على المعسكر الغربي، والانحراط في الاقتصاد العالمي على الصعيد الخارجي، هذه التحولات وضعت النهاية للنظام الدولي القديم، وأسهمت ضمن عوامل ومتغيرات أخرى في وضع الأساس لبروز نظام عالمي جديد.

2- تراجع مبدأ السيادة الوطنية للدول: فإن الانتقال الحر للأفراد والسلع والخدمات والأفكار والمعلومات عبر المجتمعات والقارات، والذي تم خلال التسعينيات ربما أدى إلى انحسار نسبي للسيادة المطلقة، وربما خلق الانطباع بأن الدولة لم تعد ضرورية، وأنها فقدت دورها وأهميتها؛ بيد أنه لم ولن يسقط كل مظاهر السيادة، ولن يضع نهاية للدولة، فالعولمة سياسيا لا تعني القضاء على الدولة أو بروز الحكم العالمي، وإنما تتضمن دخول البشرية إلى مرحلة سياسية جديدة يتم خلالها الانتقال الحر للقرارات والتشريعات والسياسات والتقنيات والخيارات عبر المجتمعات والقارات، وبأقل قدر من القيود والضوابط متجاوزة بذلك الدول والحدود الجغرافية، فتزداد بذلك الروابط السياسية بين دول العالم على نسق غير مسيوق من قبل.

3- بروز منافسين جدد للدولة الوطنية: كان لتراجع دور الدولة الوطنية سياسيا أثره في بروز مجموعة من القوى العالمية والإقليمية والمحلية الجديدة خلال عقد التسعينيات، والتي أخذت تنافس الدولة في المجال السياسي، وخاصة في مجال صنع القرارات وصوغ الخيارات، ومن أبرزها²¹:

— التكتلات التجارية الإقليمية كالسوق الأوروبية المشتركة، التي تطورت خلال الأربعين سنة الماضية لتشكل وحدة نقدية تعمل من خلال المصرف المركزي الأوروبي الذي أنشأ عام (1999م). وذلك بعد أن تنازلت الدول الأوروبية طوعا عن سيادتها في مجال السياسات النقدية. فإن النموذج الاندماجي الأوروبي يقوم أساسا على تخلي الدول الأوروبية الطوعي عن بعض مظاهر سيادتها لصالح الكيان الإقليمي المتجه نحو التوحد اقتصاديا وسياسيا ولما لا عسكريا واجتماعيا وثقافيا.

— المؤسسات المالية التجارية والاقتصادية العالمية، وأبرزها منظمة التجارة العالمية التي تأسست عام (1996م) لتشرف إشرافا كاملا على النشاط التجاري العالمي، لتصبح

من فرط الضخامة والقوة قادرة على فرض قراراتها وتوجيهاتها على كل دول العالم دون استثناء.

— المنظمات الأهلية غير الحكومية على الساحة السياسية العالمية كقوة فاعلة ومؤثرة في المؤتمرات العالمية: كمؤتمر: قمة الأرض في "ريو دي جانيرو"، ومؤتمر السكان في "القاهرة"، ومؤتمر المرأة في "بكين"، ومؤتمر حقوق الإنسان في "فيينا"، وأبرز هذه المنظمات غير الحكومية: منظمات البيئة؛ كمنظمة "السلام الأخضر" ومنظمات حقوق الإنسان؛ كمنظمة "العفو الدولية" والمنظمات النسائية العديدة؛ كمنظمة "أخوات حول العالم"... فقد تزايد عدد المنظمات غير الحكومية تزايداً مطرداً خلال التسعينيات، وأخذت تعمل باستقلال تام عن الدول التي لم تعد قادرة على التحكم في نشاط وعمل هذه المنظمات.

وتسعى هذه المنظمات إلى خلق المجتمع المدني العالمي الذي يراقب نشاطات وسياسات الدول في مجالات حقوق الإنسان والبيئة والقضايا الاجتماعية والإنسانية، وهو هدف لا شك سيضعف من تحكم الدولة التقليدي، لوجود منافس قويًا يطرح خيارات أمام الأفراد واجتمعات لإيجاد الحلول لمشاكلها وقضاياها.

— المنظمات الدولية العالمية المتخصصة، كمنظمة الأمم المتحدة، ومنظمات "بريتون وودز" (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير) والاتحاد الأوروبي، وكذا منظمة التجارة العالمية كآليات للتنظيم الدولي؛ فيما يتصل بإرساء قواعد ونظم للتعامل الدولي في العديد من المجالات، لتصبح بذلك كيانات فوق قومية، لها كيان عضوي ووظيفي يتمتع بدرجة كبيرة من الذاتية والاستقلالية.

ج- التجليات الثقافية للعولمة: إن العولمة في جوانبها الثقافية ظاهرة جديدة تمر بمراحلها التأسيسية الأولى، ولم تبرز كحقيقة حياتية إلا خلال عقد التسعينيات، ولم تتمكن بعد أن تجاري في تجلياتها وتطبيقاتها أرض الواقع التجليات الحياتية والسلوكية والتطبيقات المادية والمؤسسية للعولمة الاقتصادية، والعالم الآن ليس موحدًا ثقافيًا، كما هو موحد تجاريًا وماليًا. كما أنه لا وجود لنظام ثقافي عالمي كما يوجد نظام اقتصادي عالمي، لذلك ونتيجة للعروض الذي يحيط بالعولمة في جوانبها ومظاهرها الثقافية في المرحلة الراهنة فإن دول العالم التي تتدافع وتتنافس للأخذ بسلع وخدمات ومنتجات العولمة الاقتصادية، تبدو أقل اندفاعًا

واقبالا، وحتمًا أكثر تردداً وتمهلاً في اندفاعها نحو مفاهيم وقيم وأفكار العولمة الثقافية، بل وأكثر حزمًا في مجابهة الوافد الثقافي عبر الفضائيات وشبكات الاتصالات والمعلومات. ومن المؤشرات التي تنبئ بانطلاق التوجه نحو تثبيت ثقافة معولمة²²:

- التنافس الرهيب في مجال المعلوماتية، وشبكات الإنترنت ومحطات الإرسال التلفزيوني وما تبثه من أفلام وأشرطة ثقافية ذات أهداف وغايات مقصودة بلغات معينة ومحدودة، مما يحاصر كثيرًا الثقافات واللغات القومية.

- العمل على إنتاج ثقافة استهلاكية (موسيقى الراب، لباس، أكل، سلوك، أفلام...) تخدم النظام العالمي الجديد، وتوجه المقومات الأساسية للدول المختلفة، وتقلص من خصوصيتها، وبخاصة الدول غير القادرة على الإنتاج الثقافي المتميز بلغتها الرسمية مما يسهل استيعابها حضارياً إلى الغرب المنتج لمثل هذه الثقافة.

- محاولة إضعاف اقتصاديات بعض الأمم من أجل تقزيم حضارتها وإضعاف لغاتها مع تشجيع الاقليات اللغوية ودفعها إلى خلق صراعات داخلية، كما هو الشأن في الاتحاد السوفيتي (سابقاً) والعراق والجزائر وغيرها.

- لتأثير في تاريخ الأمم؛ بالسعي إلى طمس التراث الثقافي الأصيل للأمة ومحاولة تشويهها، وذلك وفقاً لنظرية الحتمية اللغوية التي قال بها الفيلسوف الألماني "ولهايم همبولت W.Houmboldt (1767-1835)" ثم آثارها اللغوي الأمريكي "إدوارد سابير" ESapir سنة (1929م)، حيث ترى هذه النظرية أن الناس إنما هم تبع في تفكيرهم وإحساسهم ومشاعرهم ونظريتهم إلى الكون؛ للعادات التي اكتسبوها من خلال ممارستهم للغة قومهم.

ويتضح من هذا أن المعركة في المجال الثقافي نوع من الغزو والاستعمار الطوعي، يمارس على كل أمة بفضل برامج فضائية معدة مسبقاً لهذا الغرض، من أجل إضعاف المقومات الحضارية للأمم، وجعلها قابلة للاستيعاب، إذ تؤكد الشواهد التاريخية على أن فناء الأمم والحضارات نادراً ما يكون بسبب الإبادة الجسدية عسكرياً أو بسبب الانتماء السياسي أو اختلاف الأجناس، وإنما يكون بسبب اختفاء ثقافتهم ولغاتهم.

أي نعم أن الثقافة لا تتطور بانغلاقها على نفسها، كما يشير تقرير اليونسكو - داخل قوتقتها، وإنما تتطور بالبادل الحر مع الثقافات الأخرى والحفاظ على الصلة بكل قوى

التقدم الإنساني، بيد أن التبادل الحر لا يبد أن يكون أيضا على قدم المساواة وقائما على أساس الاحترام المتبادل فصحيح أن تعدد قنوات الإرسال الذي أتاحتها التوايح الصناعية للث مباشر إلى تنوع الأهداف والمشاهدين والمستمعين، بيد أنه من خلال اشتداد المنافسة فقد أدى هذا التعدد إلى توحيد نمط المحتوى كما أدى على الصعيد الدولي إلى زيادة حدة التبعية الثقافية بزيادة البرامج المستوردة.

إن ثقافة عصر البث الفضائي المباشر لا تعترف بالخوافر لأن البعد الثقافي لعملة البث وفعاليتها الخاصة ألغت المسافات عن طريق الأقمار الصناعية، التي تتيح للأفكار عبور الحدود بصورة متزايدة وبشكل أسرع وأضمن من أي وقت مضى وتسهل هذه الثقافة تنميط الذوق وقولية السلوك، وتكريس نوع معين من الاستهلاك لأنواع معينة من الثقافة والمعرفة تتسم جميعا بالضحالة والسطحية والإثارة²³.

إن العملة في جوانبها الثقافية تستمد خصوصيتها من عدة تطورات فكرية وقيمة وسلوكية برزت بشكل واضح في عقد التسعينيات وهي²⁴:

1- انفتاح الثقافات العالمية المختلفة : وتأثيرها ببعضها البعض : فلم يحدث

في التاريخ أن أصبحت المناطق الثقافية والحضارية بما في ذلك أكثر المناطق الثقافية انعزالا ورغبة في الانعزال، منفتحة ومنكشفة بقدر ما هي منفتحة حاليا، ويظهر ذلك جليا في:

- الحرية الكاملة لانتقال المعلومات والبيانات والاتجاهات والقيم والأذواق على الصعيد العالمي، ويقدر أقل من العراقل والقيود والضوابط. وإن مثل هذا التبادل الحر للأفكار والمفاهيم عبر الثقافات أثره في بروز اهتمامات وعادات وأذواق وآمال وأهداف؛ وربما عقليات مشتركة لا تعبر عن ثقافة محددة بل عن مجموع الثقافات الحية في العالم.

- بروز المساعي من أجل تقارب الحضارات، وربط الثقافات وتعزيز الهوية العالمية الذي من شأنه أن يخلق عالما بلا حدود ثقافية. وانتقال تركيز اهتمام ووعي الإنسان من المجال المحلي إلى المجال العالمي، ومن المحيط الداخلي إلى المحيط الخارجي؛ وبروز ووضوح الهوية والمواطنة العالمية، مع بقاء الهوية الوطنية للفرد، وربما تعزيزها وترسيخها لدى البعض.

- فقدان الدول القدرة على التحكم في تدفق القيم والأفكار والقناعات فيما بين المجتمعات والأجيال، وفقدانها السيطرة على التداول الحر للأخبار والمعلومات عبر وسائل

ووسائط وتقنيات جديدة لم تبرز إلا في التسعينات. فقد أصبح ملايين من البشر موحدين تلفزيونيا وتلفونيا ومن خلال البريد الإلكتروني وشبكات الإنترنت.

وقد ثار جدل كبير حول الطبيعة التي سوف تكون عليها العلاقات بين الثقافات والحضارات المتقاربة في ضوء العولمة. هل العولمة سوف تساعد على انفتاح الثقافات بعضها على البعض الآخر وتعريفها مما يساعد على الدخول في علاقات تعاون وحوار؟ أم أنه سوف يؤدي الانفتاح المتزايد بين الثقافات إلى دخولها في صراع يهدد السلام والاستقرار في الحضارات؟ كذا مدى قدرة سكان هذه الحضارات على التعامل مع التعددية الثقافية والحضارية التي توفرها العولمة؟

فالسعي من أجل تقارب الحضارات وربط الثقافات وانفتاحها على بعضها البعض ومحاولة تعزيز الهوية الوطنية، وربما محاولة خلق عالم بلا حدود ثقافية هو مجرد وجه واحد من الوجوه العديدة للعولمة الثقافية. ذلك أنه بقدر ما يسعى التوجه العام نحو قارب الثقافات وانفتاحها، فإن العولمة الثقافية يمكن لها أن تتجه نحو صراع الحضارات، ونحو الهيمنة الثقافية لثقافة واحدة على سائر الثقافات، ونحو نشر الثقافة الاستهلاكية وجعلها الثقافة الأكثر رواجاً على الصعيد العالمي. فالعولمة الثقافية التي تمهد الطريق حلياً لترابط المناطق الثقافية بإمكانها أيضاً أن ترسخ انقسام العالم إلى مناطق حضارية مغلقة، وتزداد انغلاقاً، وتستعد لمواجهة بعضها البعض. فمع انتهاء الحرب الباردة، واحتفاء الصراع الأيديولوجي بين الشرق الاشرافي والغرب الرأسمالي، والذي خيم على العالم حوالي نصف قرن، أصبح الانقسام الحضاري والثقافي أكثر وضوحاً من أي وقت آخر. كما أنه ازداد الحديث خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين عن احتمال صراع الحضارات خاصة في نقاط التقاء المناطق الحضارية الكبرى التي يذكرها هنتنغتون في كتابه حول صراع الحضارات وتكوين النظام العالمي الجديد²⁵.

2- انتشار الثقافة الاستهلاكية: ورغم أن الثقافة الاستهلاكية ليست

جديدة، بيد أنها أصبحت في التسعينيات الأكثر رواجاً؛ فلم يحدث في التاريخ أن أصبح العالم مقسماً على رموز ومعطيات وسلع الثقافة الاستهلاكية، كما هو مقبل عليها الآن. كما أنه لم يحدث في السابق أن تمكنت الثقافة الاستهلاكية من الوصول إلى قطاعات واسعة

من الأفراد والشعوب من كل المستويات الاجتماعية، وفي كل القارات، ورغم رواجها بين كل الشرائح الاجتماعية إلا أنها تتوجه بشكل خاص للشباب، ويظهر ذلك جليا في:

- تحول كل شيء إلى سلعة تباع وتشتري، وهو ما يعكس غلبة الرعة الاستهلاكية بشكل مفرط. وتشابه وتجانس السلع أكثر فأكثر، وفقا لما عليه الهيئات الدولية من مواصفات موحدة عالمية باعتبارها سلعا موجهة إلى سوق عالمية، ومن هذا المنطلق قد استهدفت العولمة في جوانبها الثقافية تميظ الأذواق وأنماط الاستهلاك وأساليب المعيشة ذاتها.

- اكتساب السلع إلى جانب قيمتها المادية أوقدرتها الإشباعية قيمة رمزية، بحيث لم يعد الطلب على أية سلعة يتحدد على أساس جودة السلعة أو على خصائصها الذاتية فحسب، وإنما أصبح متوقفا - وفي المقام الأول - على مجرد الاختلاف في العلامات التجارية.

- تزايد الإنفاق العالمي على الدعاية والإعلان للترويج الاستهلاكي، فقد أشارت الإحصائيات إلى أن هذا الإنفاق قد ارتفع من (4,7 بليون) دولار سنويا عام (1950م) إلى (3,312 بليون) دولار عام (1993م)، وقد أدى التقدم الهائل في تكنولوجيا الاتصال والمعلومات إلى التركيز على الدعاية التجارية من خلال الوسائط الإلكترونية، إذ ارتفع الإنفاق على هذا النوع من الدعاية فقط - خلال النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي - من (270) بليون دولار إلى (358) بليون دولار سنويا.

- وأبعد من ذلك وفي ظل سيادة ثقافة الاستهلاك أصبح الاستهلاك في حد ذاته أسلوبا من أساليب التعبير عن الذات، بمعنى أن القدرة على الاستهلاك باتت تمثل عنصرا من عناصر الإشباع لدى المستهلك، بل أكثر من ذلك فقد أصبح كل من الذوق، أو الموضة، أو أسلوب المعيشة معيارا للتمايز الاجتماعي يفوق في أهميته أحيانا المعايير التقليدية كالانتماء الطبقي.

- انتشار ظاهر "الماكدونالدزة" **McDonaldization** - إذا صح استخدام الكلمة ترجمة للمصطلح الإنجليزي - إذ يرى "ريتزر" **Ritzer** أننا نجتمعات الحديثة ومن ثم العالم ككل؛ قد ابتلي بما أسماه الـ: **(Mc donaldization)** ويقصد بها²⁶: "العملية التي سيطرت من خلالها المبادئ التي تحكم خدمة العملاء في سلسلة محلات "ماكدونالدز"

الأمريكية الشهيرة لتقديم الوجبات السريعة، وامتدادها إلى قطاعات أخرى من المجتمع الأمريكي، وكذا العديد من المجتمعات الأخرى التي انتقلت إليها هذه الخيال، على نحو جاز معه القول بأنها باتت تمثل ظاهرة عالمية.

ثالثاً: الرسالة الإعلانية ودورها في نشر ثقافة الاستهلاك:

عرفت الرسالة الإعلانية - في عصر العولمة والبيث الفضائي - المشبعة بالحاجات والمستفزة للمشاعر طريقها إلى وسائل الاتصال الدولية، وعلى رأسها الفضائيات التي ملأت السماوات تعدداً ووفرة، بهدف الترويج والتحديث والحث على الشراء، وخلق الرغبة للامتلاك عن طريق التركيز على الصور التي تجعل السلعة أو الخدمة المعلن عنها مرغوباً فيها ومقنعة ويمكن الحصول عليها. ومن هنا ارتبط مفهوم الإعلان بالتسويق لمنتجات وخدمات المؤسسات الاقتصادية الكبرى بما يفسر الفاعلية المتزايدة لوسائل الإعلام في دعم النشاط التسويقي من جهة، وتبعية المؤسسات الإعلامية للمؤسسات الاقتصادية الكبرى والشركات المتعددة الجنسيات من جهة أخرى.

ولما كانت العولمة في مفهومها الاقتصادي والإعلامي تقوم على الأسواق والسماوات المفتوحة كان لابد من اتباع سياسة جديدة في مجال الإعلان، ألا وهي سياسة عولمة الإعلان وتوحيده بما يسهل تحويله من سوق إلى أخرى تماشيًا مع سياسة الأسواق المفتوحة وعالمية والخدمات والمنتجات. ووجد مخططو ومنتجو الإعلان وفقاً للثقافات مبررات عدة لتوحيد وعولمة الإعلان، أهمها²⁷:

1- أن الإعلان يكلف كثيراً، وأن توحيده يقلل من تكاليف إنتاجه، وإن تطلب الأمر في بعض الأحيان إجراء تعديل طفيف فيها ليتناسب مع خلفية الأوضاع والمعايير الثقافية المحلية

2- إن الشخص مهما كانت جنسيته (عربية هندية، روسية، صينية...)، يظل يحتفظ بكثير من خصائص ثقافته، أيا كان المكان أو الدولة التي يعيش فيها.

3- إن حاجات البشر وورغباتهم وتوقعاتهم وطموحاتهم لا تختلف كثيراً، وأيا كانت الثقافات التي ينتمون إليها، فهناك حد أدنى يتفقون عليها.

4- إن سياسة الأسواق المفتوحة وتحرير التجارة وفقاً لاتفاقية (الغات) على الرغم من الصعوبات التي تواجهها، تتيح قضاء واسعاً لنقل السلع وتحقيق عاليتها وعالمية استهلاكها، طالما أن المقاييس التي يعتمد عليها من استهلاكهم إياها.

إن هذه المبررات تستندها ثقافة الاستهلاك التي يتم الترويج لها بذكاء، هي ثقافة تقوم على قاعدة تقول: "أن البشر في كل مكان، القادرون على الاستهلاك توحد بينهم وتجمعهم سلع وبضائع ومنتجات تخلق فيهم ميولاً وأذواقاً ورغبات مشتركة، ترفع من مستوى الاتفاق الثقافي فيما بينهم، وتدرجياً تحرد ثقافتهم من هويتها وخصوصيتها وتلبسها ثوب الثقافة الاستهلاكية الجديدة"²⁸.

ففي دراسة أجراها محمد شومان لتحليل محتوى تسع إعلانات نشرت في الأهرام إلى جانب عدد من الصحف العربية هي: الشرق الأوسط، الحياة، والرياض السعودية توصل الباحث إلى أن: الإعلان المعولم - بكسر اللام - يعمل كآلية وفاعلة لتسريع عملية العولمة، ومن هنا فإنه يجسد بوضوح قيم ومعاني ورموز أيديولوجية العولمة، ويروج لها من خلال خطاب مراونج وبراق، لكنه مضلل وزائف، إذ يركز كما ظهر في تحليل عينة محدودة من هذه الإعلانات المعولمة على²⁹:

1- نشر وتمجيد ثقافة الاستهلاك والربط بين الاستهلاك وتحقيق المتعة والمشور بالحرية، بل وأحياناً يكون استهلاك المنتجات الأمريكية شرطاً للتنميش مع نمط الحياة الأمريكية، من جانب آخر يربط خطاب الإعلان المعولم بين الاستهلاك وتميز الفرد وقوته وتميزه طبقياً أو ثقافياً، فالاستهلاك يصبح ضرورة وشرطاً لتحقيق تميز الفرد وإثبات قوته المادية أو المعنوية بين بني وطنه، وذلك بغض النظر عن نوعية السلع والخدمات التي سيقوم الفرد باستهلاكها. فلكل سلعة أو خدمة وفق نظام خطاب الإعلان المعولم حلم خاص بها، ووعده زائف يمكن تحقيقه ولو للحظات هي عمر استهلاك المنتج أو الخدمة ومن عجب أن بعض هذه الأحلام تحفل بدعوة صريحة لاستخدام العنف ضد الآخر.

2- تمجيد التقدم التكنولوجي واستخدامه كمدخل لتبرير اقتناء واستهلاك النماذج الجديد والحديثة من السيارات والهواتف النقالة من دون أن تكون هناك حاجة موضوعية لذلك.

3- فرض الهيمنة على السوق وعلى المستهلكين من خلال توحيد وتسيب الأذواق وخلق إجماع زائف على استهلاك سلع وخدمات قد لا يكون الفرد والمجتمع في حاجة إليها. أوفد لانتفق مع احتياجات وأولويات أغلبية المجتمع، كالعلاقات الزائفة التي يصنعها خطاب الإعلان المعولم لتبرير استخدام مواد مصنعة لتغذية الأطفال.

4- تسليع القيم والأفكار والمعاني والمشاعر من خلال الاحتفاء المبالغ فيه بأهمية الرموز والعلامات المادية، وخلق نوع من الارتقان الزائف بين الحصول على سلعة أو استهلاك سلعة أو خدمة، وبين تحقيق السعادة أو الحرية أو حتى الوصول على الحب، وفي السياق يستعمل الإعلان المعولم صوراً ورموزاً جنسية عديدة تسمى إلى المرأة، وتجعل منها جزء من الحلم الزائف الذي يدعو إليه.

2- طمس الخصوصيات الثقافية والدعوة إلى التعريب مع إعلاء شأن القوة الأمريكية وتمط الحياة الأمريكية، حيث رصد الباحث في قراءته خطاب الإعلان المعولم تمسكه باستخدام كلمات وعبارات إنجليزية، وحرصه على عدم ترجمة اسم المنتج سواء كان سلعة أو خدمة، باعتبار أن الاسم جزء من الشعار- علامة الشركة أو المنتج، وحتى إذا ما كتب الاسم بالعربية فإن الاسم الأجنبي المكتوب بحروف إنجليزية يظل موجوداً في الوقت نفسه قد يستخدم خطاب الإعلان المعولم رموزاً أو عبارات مستمدة من اللهجات العامة العربية أو الثقافة العربية الإسلامية. لكن المفارقة أنه يوظف ذلك من أجل تحقيق أهدافه والتي قد يكون من بينها طمس الخصوصيات الثقافية.

وفي دراسة عن الإعلان في القضايا، تضمنت في جانب منها تحليلاً كمياً لمضمون الإعلان لعينة من الإعلانات التي تبث في ثلاث قنوات عربية هي: دبي، السعودية، و MBC تبين أن (90%) من الإعلانات المعروضة تروج لمنتجات غير وطنية، كما تبين أن هذه الإعلانات التي تروج للمنتجات غير الوطنية تركزت على سلع استهلاكية وكمالية، وبلغت معمرة من إنتاج اليابان والولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية، وأن معظمها من إنتاج شركات متعددة الجنسيات³⁰.

وفي دراسة قريبة، أجريت على عينة شملت (100) مفردة من المجتمع الجامعي بجامعة الشارقة، شارك فيها أساتذة وطلاب وطالبات، للإجابة عن سؤال واحد ألا وهو ذكر عشر إعلانات مما تبث أو يذاع عبر وسائل الإعلام المختلفة اعتماداً على ذاكرتهم، فجاء مجموع

إجاباتهم (830) إجابة (إعلان) بنسبة (83%) من مجموع الإجابات المتوقعة والبالغ عددها (1000) إجابة، حيث لم تتمكن بعض مفردات العينة من تذكّر العدد المطلوب من الإعلانات، وجاءت البيانات موزعة كالتالي³¹:

نوع الإعلان	عدد حالات التذكّر	نوع الإعلان	عدد حالات التذكّر
مأكولات ومشروبات	324	ملابس	24
منظفات	144	ساعات ومجوهرات	20
عطور ومواد تجميل	118	لوازم أطفال	18
سيارات	104	هواتف	12
خدمات	64	ندوات وأنشطة ثقافية	830

جدول رقم 02: الإجابات عن حالات التذكّر لدى أفراد العينة بدراسة جامعة الشارقة. وبالقراءة التحليلية للبيانات في الجدول السابق، وبدمج قائمة الإعلانات التي تم تذكورها، وتقسيمها إلى أربع فئات نستخلص الأرقام الآتية:

نوع الإعلان	عدد حالات التذكّر	النسبة المئوية
سلع استهلاكية	628	75.6%
سلع معمرة (سيارات، ساعات، مجوهرات، هواتف)	138	16.4%
خدمات	64	07.7%
أنشطة ثقافية وندوات	02	0.3%
المجموع	830	100%

جدول رقم 03: يوضح تحليل البيانات عن الإجابات السابقة في الدراسة التي أجريت بجامعة الشارقة.

ومن الجدولين (02) و(03) استخلص السيد أحمد مصطفى عمر المؤشرات الآتية³²:

- أن الإعلانات تخلق حالة من التذکر عند نسبة عالية من الذين يتعرضون لوسائل الإعلام.

- ارتباط حالات التذکر بالحاجات الأساسية، وبخاصة السلع الاستهلاكية.
- إن الإعلان يلعب دوراً كبيراً في نشر ثقافة الاستهلاك التي تتصاعد وتبرقها بصورة واضحة مع بركان البت الفضائي وسياسة الأسواق المفتوحة.

رابعاً: مخاطر ثقافة الاستهلاك على الهويات الوطنية:

يهدف الذين يسعون وراء نشر الثقافة الاستهلاكية في المجتمعات الكونية إلى³³:

- إلغاء القيم أوتغريبها وتدمير هوية الوطنية والانتماء، وإزالة مفاهيم حقوق المواطنة والروحانيات، وتشجيع أصحاب الرأي والفكر والعلم وحثهم على الهجرة، وترك بلدانهم.
- ليخلق شخصية كونية يصيغ مشاعرها وعواطفها، ويشكل بنائها الثقافي بظرفته هو بحيث تكون هذه الشخصية منفصلة عن جذورها وعموم وطنها، وقد يصل الحد بها إلى سب وشتم أمتها والاستهزاء بها من على منابر الفضائيات. وأجهزة الإعلام الأخرى.

إن الإنسان وفق هذا المنطق، مجرد كائن مادي. ورقم اقتصادي محدود الخانات في حساب الأرباح والخسائر، يتحول هذا الكائن وبإحاءهم إلى مستهلك لهم مهملات متطلباته الإبداعية والثقافية، وقيمه الروحية، وهذا ما حدث فعلاً لكثير من الشعوب، وعلى رأسها الشعوب العربية والإسلامية، حيث انتقلت جرثومة الاستهلاك إلى كل مجالات الحياة، وإلى كل إنسان - ليتحطم كل ما هو إنساني في الإنسان لصالح ما هو استهلاكي. فوجد الإنسان المعاصر ينشأ في أجواء الاستهلاك أكثر مما ينشأ في أجواء الثقافة والإبداع -

- السيطرة المحكمة على اقتصاديات الشعوب والدول فالاستهلاك المفرط يؤدي إلى عجز في الميزانيات الخاصة والعامة، التي تضطر الدول إلى تغطيتها عن طريق الديون الخارجية المفترضة من البنوك والصناديق الدولية، وهي في الأساس تابعة لإدارة وتمويلاً للشركات متعددة الجنسيات التي تتحكم بالسوق الاستهلاكية.

وهكذا تصبح الفضائيات بإعلاناتها الاستهلاكية أحد التحديات الكبرى التي تقف أمام بناء المجتمعات التقليدية لأنها تحطم قدرات الإنسان فيها، لتجعل منه إنساناً مستهلكاً غير منتج، ينتظر ما يوجد به الغرب ومراكز العالم من سلع جاهزة الصنع، بل تجعله يتباهى بما لا ينتجه، فهو القادر على استهلاك ما لا يصنعه مما يشكل لديه قيم الاتكالية والتواكل،

والتطلع إلى القضاء السلع الاستهلاكية التي تتغير يوميا لا في سبيل التطوير فقط، بل في سبيل زيادة حدة الاستهلاك على المستوى العالمي.³⁴

ويعد تعميم ثقافة الاستهلاك واحدا من آليات المهمة المقروضة على الشعوب والأمم التقليدية وهي مجال مكمل و"متفصل" مع أنماط أخرى من التدويل في الإنتاج والمال والتقنية وتشكلت مؤسسات لهذا الغرض حتى تضمن القنوات الرأسمالية، مديرة الشؤون العالمية، تصريف منتجاتها، وتوزيعها عالميا، وعلى أوسع نطاق. ولعبت الشركات متعددة الجنسيات دورا مؤثرا في ذلك. واهتمت بإنتاج رموز وبنود ثقافة الاستهلاك لتكامل مع السلع المادية المنتجة، ولا يختلف ذلك عن استخدام هذه المؤسسات للعلوم الاجتماعية والسلوكية لتوظيفها في خدمة هذا الغرض.

- وأخطر كل هذه القضاء على التنوع الثقافي في المجتمعات فقد ارتبط المفهوم الثقافي للعوالم بفكرة التمييط (Uniformalisation) أو (Unification) الثقافي للعالم، على حد التعيرات التي استخدمتها لجنة اليونسكو للإعداد لمؤتمر السياسات الثقافية من أجل التنمية التي عقدت اجتماعها في استكهولم عام (1998م) برئاسة خافيير دي كولار الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة.

فقد رأت اللجنة أن التمييط الثقافي يتم باستغلال ثورة وشبكة الاتصالات العالمية وهيكلها الاقتصادي الإنتاجي والمتمثل في شبكات نقل المعلومات والسلع وتحريك رؤوس الأموال³⁵. كما أن التمييط أو التوحيد الثقافي هو مرآة التطور الاقتصادي للعوالم، فمن البديهي أن يتكامل البناء الثقافي للإنسانية مع البناء الاقتصادي المعلوماتي، ومن هنا اتخذ المفهوم الثقافي للعوالم بعدا اقتصاديا وإعلاميا... حيث أن الإعلام هو أداة التوصل والتأثير بالأفكار الثقافية التي يراودها الذبوع والانتشار.³⁶

فالإنتاج الثقافي واحتكار الرموز والقيم، هما أبرز ما يطع النظام العالمي الراهن على مستوى إنتاج وتوزيع الثقافة، وقد انتقل النظام الرأسمالي - في هذه المرحلة - من طور تعميم القيم الاقتصادية والعلاقات الإنتاجية، ومن طور الأنظمة الاقتصادية الليبرالية إلى طور تعميم القيم الثقافية للمجتمع الغربي، بوصفه (أي التعميم) آلية إعادة إنتاج هيمنة النظام الرأسمالي على الصعيد العالمي. ولقد استفاد الغرب جيدا من الثورة الإعلامية المعاصرة، ووظفها أمثل توظيف في سبيل تحقيق ذلك التعميم أو العوالم للقيم الثقافية الغربية،

فالمؤسسات الإعلامية الضاربة تكفلت بتخطيم الحدود القومية والحواجر والسياسات الثقافية العنصرية، لكي تكتسح انجال العالمي بالصوت والصورة وتوحد الرموز والأذواق والمعايير والقيم³⁷، مما يؤدي إلى القضاء على التنوع الحضاري والتعددية الثقافية التي تشرى الحضارة الإنسانية وستكون له آثار في قولية الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للشعوب، وما يعزز من ذلك كون عالمنا اليوم عالم القطب الواحد سياسيا واقتصاديا وعسكريا والذي لا يقل سيطرة في تقنيات الاتصال. وفي مجال إنتاج المادة الإعلامية، وما لها من جاذبية وما فيها من اغراءات³⁸.

فاللوم لا يستطيع أحد أن ينكر التأثير العالمي للثقافة الغربية على العالم، وأن بدأ هذا التأثير سطوحيا في بعض انجالات كالألبسة وأماط الاستهلاك، إلا أنه يحمل معه أيضا تأثيرا على الفكر والثقافة بصورة عامة. فعلى سبيل المثال يوجد في العالم عدة آلاف من اللغات. يتوقع أن تختفي (90%) خلال القرن الواحد والعشرين، بحيث لا يبقى سوى ما يتراوح بين (250-600) لغة، ويترتب على هذا أيضا سيادة اللغة الإنجليزية كلغة عالية³⁹، مما شكل ذلك تهديدا للتنوع اللغوي الذي هو جزء من التنوع الثقافي، وأن خطر العولمة الإعلامي لا يقتصر على ذلك، وإنما أيضا في زمن العولمة وثقافة البث القضائي، يمكن أن تضع ذات الإنسان كما تضع أيضا هويته وثقافته بحكم: إلغاء الاختلاف الثقافي والحضاري، وإلغاء تعدد الاختلاف الإنساني وحصر وتضييق الخناق عليه، ومقاتل البشرية وانتقاء الاختلاف بينها وفق ما هو مخطط له في الاستراتيجيات المهيمنة.

وليس الدول النامية وحدها التي تتعرض لهذه المعضلة، فالثقافات الأخرى جميعا تعاني من الوضع نفسه، وهذا يعني أن ثمة أزمة ثقافية عالمية تريد القضاء على التنوع الثقافي في سبيل مخطية ثقافية واحدة، وما يدل على ذلك ما تطرحه الأدبيات الغربية نفسها وخاصة الأوروبية منها بشأن خطر التهميش في ظل العولمة الإعلامية. وما يستتبع ذلك من تهديد التنوع الثقافي. فقرأ لا دوار غاليليو قوله: "في العولمة، تحمل الأسواق محل الشعوب والمستهلكين محل المواطنين، والمشروعات الصناعية محل الأمم، والتجمعات محل المدن، والمزاومة التجارية محل العلاقة الإنسانية ثم إن العولمة تصميم قسري لنموذج معادي للتعددية والتنوع الثقافي، يلغي التمايز والشخصية الثقافية، ويروج عن طريق وسائل الإعلام لقيادة قوانين السوق، وقيم المجتمع الليبرالي الرأسمالي وتفرض دكتاتورية الكلام الوحيد

والصورة الوحيدة والنمط الواحد من الحياة. ويحول الإنسان إلى مجرد مستهلك مستلم ومشاهد متلق. يتم تصنيعه وترويضه جماعيا. ونقرأ أيضا "لاروي جان ديوي" قوله: "ما يؤخذ على العولمة تتميظها للأخلاق وقضاؤها على الثقافات لصالح تكوين حضارة مادية تركز هيمنة وسيطرة الأطراف القوية، وهو ما يستثير رد فعل قوي من جانب الهويات الوطنية"⁴⁰.

ومما عزز من هذه المعضلة أكثر محاولة الولايات المتحدة الأمريكية استغلال تفوقها في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال والمعلومات، وقدرتها الفائقة في استغلال البيث الفضائي وسيلة لأمركة العالم حيث لاتعني العولمة لديها فقط "اقتصاد السوق وآلية الإنتاج الليبرالي والمضاربات المالية، وإنما أيضا: هيمنة على الثقافات الأخرى وإلغائها، إذابة الثقافات الصغيرة، وإلغاء الخصوصيات والهويات، خلق عالم اللاتثقافات"⁴¹

ويتوكل محور الهوية الثقافية للمجتمعات غير المتقدمة مع الترويج لفكرة الثقافة العالمية على اعتبار أن ثمة مشتركا إنسانيا عاما بين بني البشر على المستوى العالمي. وأن رقعة ذلك المشترك الثقافي آخذة في الاتساع لتزايد الاحتكاك والتفاعل والاتصال الإنساني على المستوى العالمي وهو ما ينسب يقرب التوصل إلى ثقافة عالمية موحدة ومن هذا المنطلق يحرص دعاة العولمة على تنمية ما يسمونه بالوعى العالمي على حد تعبير "تيودور ليفت"⁴²، إذ يصبح من المتعين على الإنسان في عصر العولمة الإعلامية (خاصة) والقضاءات المفتوحة، أن ينقل اهتمامه أو اهتمامه أو مجال تفكيره من المستوى الوطني أو القومي إلى المستوى العالمي، باعتبار أن العالم كله قد أصبح يمثل وحدة واحدة.

لذا بدأ التفكير العلمي في مسألة الهويات وضرورة الحفاظ على تعددها من الداخل وعلى صلاحها الخارجية في وجه التتميط الثقافي والإعلامي الذي يتهدها جراء ما تبثه الفضائيات، وفي هذا الصدد في فرنسا كتابان: الأول بعنوان "الحرب الثقافية" لهنري دوبار، والثاني "فرنسا المستعمرة" بقلم جاك تيبو، وكان القاسم المشترك بين الكتابين هو التحذير من مخاطر الغزو الثقافي الأمريكي لفرنسا والدول الأوروبية الأخرى، وتهديده هويتها الثقافية، وتأثيره الطاعني على المواطن الأوروبي، ليصبح تدريجيا مقلدا لنموذج الحياة الأمريكية، وإذا تحدثنا بلغة الأرقام، فان فرنسا ترصد (90) مليون دولار لوزارة الثقافة فقط لتحارب الثقافة الأمريكية"⁴³.

وقد تجاوز الأمر فرنسا إلى البرلمان الأوروبي في حربه للتعولمة الإعلامية والـث القضائي تحديداً بمتعمدٍ منها الأمريكي. إذ فرض البرلمان قيوداً شديدة على الأفلام الأمريكية التي تعرضها التلفزيونات الأوروبية، وطالب البرلمان بمراجعة قانون الاتحاد الأوروبي الذي صدر عام 1989م، وإزالة كل القيود عن القنوات الأوروبية، ووضع قيود جبرية على الأفلام الأجنبية خصوصاً أفلام هوليوود التي تعرض في القنوات الأوروبية. واستغرب البرلمان موقف بعض حكومات الاتحاد الأوروبي التي أبدت ترددها في وضع قيود جبرية على الأفلام الأمريكية خشية أن تشن الولايات المتحدة حرباً تجارية ضدها، ويتزعم الحملة ضد أمركة الثقافة في أوروبا في البرلمان الأوروبي الثانية الإيطالية "لوتشيا كاستيلنا" التي تستند في شرعية حملتها إلى إحصاءات تقول: "أن بين كل عشرة أفلام تعرض في قاعات السينما الأوروبية هناك ثمانية أفلام أمريكية. الأمر الذي حقق للولايات المتحدة الأمريكية فائزاً تجارياً مع أوروبا بلغ 4 مليارات دولار في قطاع الترفيه.

الهوامش:

¹ عبد الخالق عبد الله - "العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها". مجلة عالم الفكر، 28، ع 2 ديسمبر (1999م)، ص (50).

² s.ostry: the challenge of global capitalism, the world economy in the 21 century (book review: American political science review; March 2001

³ dictionary of world origing, librairie du liban beirut. 1985, p 111

⁴ أمير العليكي: المورد القريب، بيروت: دار العلم للملايين، 1976، ص (57)

⁵ مجموعة باحثين: العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط (3)، أبريل (2000م)

⁶ "إسماعيل صبري عبد الله: الكوكبة، الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية"، مجلة الطريق، عدد (4)، أوت (1997م)، ص (46).

⁷ محمد عبد الشفيق عيسى: رؤية إلى المستقبل العربي من التحديث إلى استئناف التطور الحضاري، كتاب: العولمة و التحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير: عبد الباسط عبد المعطي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط (1)، 1999، ص (180-181).

⁸ غسان العري، "في جذور العولمة وإشكالياتها" مجلة منبر الحوار ببيروت، لشتاء 1999م، عدد (37)، ص 45. نقلًا عن: بركات محمد مراد: ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، كتاب الأمانة قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، جانفي - فيفري 2001م، ص (95).

⁹ محمد علي حوات العرب والعولمة: إشجون الخاصر وعموض المستقبل، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 2، 2004م، ص (20).

¹⁰ جراهام جونسون: "مقدمة: تحديد موقع العولمة"، مجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، تصدر عن اليونسكو، ع 160، جوات (1990م)، ص (10).

Petrella.R¹¹: "La mondialisation de l'économie et de la société, une prospective In futuribles, septembre 1989 hypothèse

¹² برهان غليون وصبر أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1999م، ص (75).

¹³ عبد الإله بلقزيز: "العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟" في كتاب: العرب والعولمة، ص 318.

¹⁴ منير الحخش: العولمة ليست خيارًا الوحيد، ص (42).

¹⁵ محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص 147.

¹⁶ محمد عابد الجابري: "العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات"، في كتاب: العرب والعولمة، ص (301).

¹⁷ رونالد روبرتسون: العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998م.

¹⁸ عبد الخالق عبد الله: "العولمة، جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، ع 22، 1999م، ص (53).

¹⁹ عبد الخالق عبد الله: "العولمة، جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، ع 22، 1999م، ص (53).

²⁰ نتاج كاظم: العرب وعصر العولمة، المعلومات، العدد الخاص، ص (139).

²¹ عبد الخالق عبد الله: "العولمة، جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، ص 84، 83، وممدوح منصور: العولمة، ص (54).

²² حلام الجليلي: "العولمة والهوية الثقافية" في فعاليات المنتدى الدولي الجزائر والعولمة، الذي انعقد يومي 22، 23 نوفمبر 1999م بقاعة المحاضرات محمد الصديق بن يحيى، جامعة الاخوة

منتوري، قسنطينة، الجزائر، ص (115، 116).

- ²³ عواطف عبد الرحمن: الإعلام العربي وقضايا العولمة (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع 1999م)، ص 17.
- ²⁴ عبد الحائق عبد الله: "العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، ص (75-76).
- ²⁵ صموئيل هنتغتون: صدم حضارات (كتاب سطور 2)، ط 2، ص (26-27).
- ²⁶ ممدوح محمود منصور: العولمة (دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد) ص 82.
- ²⁷ السيد أحمد مصطفى عمر: "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، في كتاب: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، ص (177-176).
- ²⁸ محمد عايد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص (147).
- ²⁹ محمد شعوان: قراءة في خطاب الإعلان المعولم في الصحافة العربية، في كتاب: الإعلام والثقافة الهوية في الوطن العربي، تحرير: هويدا عدلي، (القاهرة: دار الأمين، ط 1)، 2003م، ص (248-247).
- ³⁰ علي عبد الرحمن عواض: الثقافة والاستهلاك، التخطيط الثقافي وثقافة الاستهلاك، المشاركة: دائرة الثقافة والإعلام، 1994م، ص (187).
- ³¹ السيد أحمد مصطفى عمر: إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، ص 178.
- ³² السيد أحمد مصطفى عمر: "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، في كتاب: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، ص (179).
- ³³ سيف عبد العزيز سيف: العولمة وثقافة الاستهلاك في المجتمع، ص (48-47).
- ³⁴ أحمد حجازي: الثقافة العربية في زمن العولمة، ص (30).
- ³⁵ كمال عبد الغني المرسي: العلمانية والعولمة والأزهر (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1999م، ص 92).
- ³⁶ السيد أحمد مصطفى عمر: "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، في كتاب: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، ص (164).
- ³⁷ عبد الإله بلقزيز: "الثقافة العربية أمام تحدي النقاء"، مجلة شؤون عربية، ج 79، (1994م، ص 86).
- ³⁸ ليلى شرف: "التحديات التي تواجه الإعلام العربي في المرحلة القادمة"، مجلة الرسالة (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ج 05)، تشرين الأول، (1997م)، ص (8).
- ³⁹ محمد نبيل نوفل: "رؤى المستقبل: المجتمع والتعليم في القرن الحادي والعشرين"، مجلة العربية للتربية (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، م 17)، ج (01)، (1997م، ص 204).
- ⁴⁰ نقلا عن: باسم علي حريسان: العولمة والتحديات الثقافية، ص (148).
- ⁴¹ المصنف النوانس: "مضامين العولمة الاتصالية والثقافية"، مجلة الإذاعات العربية (تونس: اتحاد إذاعات الدول العربية، ج 2)، (1998م، ص 10).
- ⁴² Wers, M :Globalization (london Routledge , 1995 p 1
- ⁴³ محمود حواس: التكنولوجيا والعولمة الثقافية، ص (91).

التنمية السياحية المستدامة والتحديات المعاصرة :

أ. عيساني عامر، أ. جمال جعيل

أستاذان مساعدان مكلفان بالدروس

جامعة الحاج لخضر، باتنة

مقدمة :

يعتبر قطاع السياحة من أهم القطاعات الرائدة التي تستجبت النمو، و تنشط ديناميكية البناء الهيكلي اقتصاديا واجتماعيا و ثقافيا و حضاريا وأصبحت السياحة تمثل وزنا نسبيا مرجحا في معظم الاقتصاديات المتقدمة مستحوذة على إيرادات مرتفعة و إسهام متزايد في توليد الناتج القومي ، وتوفّر فرص عمالة وجذب الاستثمارات، كما تساهم بشكل كبير في إصلاح الخلل في الموازين التجارية و تنمية العلاقات الاقتصادية الدولية .

والمستبع للبيانات الخاصة بالسياحة العالمية بنوعيتها الداخلية والخارجية يلاحظ أن صناعة السياحة قد أصبحت واحدة من أكبر الصناعات في العالم إن لم تكن أكبرها على الإطلاق. فقد بلغ عدد السياح في مختلف أنحاء العالم حوالي 762 مليون سائح عام 2004 وتطور عام 2005 ليصبح 804 مليون. كما بلغ إنفاق السياح لعام 2004 نحو 622 مليار دولار. وتوقع بعض الهيئات السياحية الإقليمية و العالمية وصول عدد السياح على صعيد العالم بأكمله نحو 1.6 مليار سائح في عام 2020 وانفاق ما يقارب 2000 مليار دولار مما يجعل السياحة في مقدمة الصناعات العالمية وإذا كانت السياحة قد ساهمت بقوة في زيادة النمو الاقتصادي للدول المتقدمة فيل يمكن أن تخدم بذات القدر سياسة التنمية الاقتصادية في الدول النامية ؟

وهل الخيار السياحي يعد أكثر تقيرا من الخيارات المتاحة أمام برامج التنمية في ظل المتغيرات العالمية والتحديات المعاصرة ؟

ولالإجابة عن هذه التساؤلات، وبعية بلوغ الهدف المتوخى من البحث تم توزيع الموضوع على النقاط الرئيسية التالية:

أولاً: التنمية المستدامة- مفهومها، أبعادها، مؤشراتنا

ثانيا: السياحة - تعريفها ، خصائصها ، أهميتها

ثالثا: التنمية السياحية مفهومها ، مراحلها

رابعا: مفهوم و مكونات السياحة المستدامة

خامسا: مؤشرات التنمية السياحية المستدامة

سادسا: التحديات المعاصرة للتنمية السياحية المستدامة

أولا: التنمية المستدامة

إن العالم لا يبدو أنه يتجه نحو مستقبل مستدام وإنما في اتجاه مخوف بمجموعة من الكوارث البشرية والبيئية المحتملة، كتلوث الهواء والمياه الجوفية و السطحية و التربة "ولكن مند مؤتمر أستوكهولم المتعلق بالتنمية البشرية الذي انعقد عام 1972 بدأ العالم يعترف بأن مشكلات البيئة لا تنفصل عن مشكلات الرفاه البشرية ولاعن عملية التنمية الاقتصادية بصفة عامة، وأن الكثير من الأشكال الحالية للتنمية تنحصر في الموارد البيئية التي يعتمد عليها معاش البشر ورفاهتهم في نهاية المطاف"¹

وبتنامي هذا الإحساس من المخاطر المتوقعة على مستقبل البيئة والإنسان والآثار السلبية المتوقعة على مستقبل الأجيال القادمة. أنشأت الأمم المتحدة اللجنة العالمية المكلفة بالبيئة و التنمية لدراسة قضايا التنمية و البيئة و تقديم الحلول الكفيلة بالحفاظ على مستقبل آمن للبشرية .

مفهوم التنمية المستدامة :

ظهر هذا المفهوم لأول مرة وتمت صياغته من خلال تقرير "مستقبلنا المشترك" الذي صدر عام 1987 عن اللجنة العالمية للتنمية و البيئة برئاسة رئيسة وزراء النرويج السابقة جرو هارلم بروتلاند، وهو تقرير شرع في إعداده عام 1983.²

ولقد كان مفهوم التنمية المستدامة مفهوما جديدا إذ أنه لأول مرة يتم التطرق إلى الاحتياجات الاقتصادية، الاجتماعية، والبيئية في تعريف واحد، وإدماج هذه الأبعاد الثلاثة في عملية اتخاذ القرار. بحيث يصبح هدف المدوذية الاقتصادية مرتبطا ومقتربا بالحفاظ على البيئة الطبيعية و مرهونا بتحقيق العدالة الاجتماعية و يؤكد تقرير بروتلاند

على الارتباط الوثيق بين هذه الأبعاد بحيث لا يمكن تطبيق استراتيجية تنمية مستدامة بدون دمج هذه المكونات.

وقد عرفت اللجنة التنمية المستدامة بأنها التنمية التي تأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع الراهنة دون المساس بحقوق الأجيال القادمة في الوفاء باحتياجاتهم³. ويرى البعض أن التنمية المستدامة تقوم على مبادئ أساسية وهي تبنى أنماط إنتاج واستهلاك تحترم البيئة الطبيعية والإنسانية وتسمح لجميع سكان الأرض بتلبية حاجاتهم الأساسية: الغذاء، السكن، اللباس، التعليم، العمل، والعيش في بيئة سليمة⁴. ويتنامى الشعور بأهمية موضوع البيئة، تم عقد قمة الأرض سنة 1992 في ريو دي جانيرو بالبرازيل وكانت التمية المستدامة " هي المفهوم الرئيسي للمؤتمر، الذي انتهى إلى اصدار وثيقة الأجندة 21 "والتي تحدد المعايير الاقتصادية، الاجتماعية والبيئية لكيفية تحقيق التنمية المستدامة كبدل تنموي للبشرية لمواجهة احتياجات وتحديات القرن 21" كما أن قمة الأرض الثانية التي عقدت في جوهانسبرغ في سبتمبر 2002 عقدت تحت شعار القمة العالمية للتنمية المستدامة "

أبعاد التنمية المستدامة :

لقد أشرنا إلى أن التنمية المستدامة لا تتحقق إلا بتحقيق الاندماج والترابط الوثيق بين ثلاث عناصر أساسية وهي الجوانب الاقتصادية، الاجتماعية والبيئية للتنمية وأن إغفال البعد الاجتماعي أو البيئي يؤثر سلبا على البعد الاقتصادي .

البعد الاقتصادي: النظام الاقتصادي المستدام هو النظام الذي يسمح بإنتاج السلع والخدمات لإشباع الحاجات الإنسانية وتحقيق الرفاهية بشكل مستمر دون أن يؤدي ذلك إلى الأضرار بالبيئة الطبيعية، وهذا يفرض تغيير أنماط الإنتاج والاستهلاك للحد من هدر الموارد الطبيعية والبحث عن الأساليب الفعالة لتلبية الحاجات الاقتصادية دون الإضرار بالبيئة، كالتقليل من تلوث الهواء والمياه والتربة بالتقليل قدر الإمكان من النفايات السائلة والصلبة أو معالجتها لتفادي آثارها الملوثة على المياه السطحية والجوفية والتربة وما قد ينجم عن ذلك من أمراض وأوبئة .

البعد الاجتماعي : الإستدامة في بعدها الاجتماعي تعني تحقيق العدالة في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع وإيصال الخدمات الضرورية كالصحة والتعليم و السكن إلى الفئات

العدد العاشر

الفقيرة والقضاء على الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بين سكان الأرياف والمدن، والمساواة في النوع الاجتماعي وإتاحة المشاركة السياسية لأفراد المجتمع ومشاورتهم في اتخاذ القرارات من خلال إشاعة الحرية و تطبيق الديمقراطية.

كما ينبغي أن يكون النمو الديمغرافي في أي بلد معقولاً ومتوازناً مع إمكانيات حكومة كل بلد و مواردها الطبيعية، لأن أي زيادة ديمغرافية سريعة وغير متوازنة تجعل الحكومة غير قادرة على تلبية حاجات ساكنها من الخدمات الضرورية في مجال الصحة و السكن والتعليم، مما قد يؤدي إلى تزايد عدد الفقراء و من ثم استغلال الثروات و الموارد الطبيعية من مياه وأراضي زراعية بطرق عشوائية، تستنزف هذه الموارد وتعيق استدامة التنمية وتنقل كاهل الأجيال القادمة .

البعد البيئي: وفي بعدها البيئي تفرض التنمية المستدامة ضرورة المحافظة على قاعدة ثابتة من الموارد الطبيعية، يتابع أنماط إنتاج واستغلال للموارد الطبيعية بشكل عقلاني، لتجنب الاستنزاف الزائد للموارد المتجددة وغير المتجددة، ولضمان التنوع الحيوي ونقاء الهواء وخصوبة التربة والمحافظة على التنوع البيولوجي.

والمختصون في مجال البيئة يركزون في مقاربتهم للتنمية المستدامة على مفهوم "الحدود البيئية" والتي تعني أن لكل نظام طبيعي حدوداً معينة لا يمكن تجاوزها من الاستغلال وأن أي إفراط في استنزاف هذه الموارد يعني تدهور النظام البيئي، والسبيل الوحيد لحماية هذا النظام هو الحد من إنتاج أنماط الإنتاج والاستهلاك السينة مثل استنزاف المياه الجوفية والسطحية و قطع أشجار الغابات وغيرها³ .

مؤشرات التنمية المستدامة:

قبل عقود قليلة كان قياس التنمية يعتمد على مؤشرات اقتصادية كمية، تركز على الأبعاد الكمية للنمو الاقتصادي، مثل الدخل الوطني الخام، متوسط دخل الفرد داخل البلد... الخ ، لكن هذه المؤشرات لا تعكس متطلبات التنمية الاجتماعية وأشكال توزيع الثروة بين المواطنين و الحفاظ على استدامة الثروة الطبيعية، ومؤشرات النمو على أهميتها تبقى ناقصة إذ لم تستيع بالمؤشرات الاجتماعية و البيئة التي تقتضيها التنمية المستدامة .

إنه لا يمكن وضع سياسة وطنية صحيحة لتحقيق تنمية مستدامة بدون قياس مؤشرات دقيقة يمكن من خلالها تحديد مدى اتجاه البلد نحو استدامة التنمية. فالمؤشرات

تسمح بتقييم الوضع الحالي وعن ثم معالجة أوجه الخلل أو النقص لتحسين الأوضاع في المستقبل و اتخاذ قرارات على أسس سليمة بدل العشوائية والارتجال .

وقد تم صياغة هذه المؤشرات من طرف لجنة الأمم المتحدة للتنمية المستدامة فيما يعرف بتوصيات الأجندة " 21، وهي مؤشرات تغطي الأبعاد الاقتصادية، الاجتماعية، البيئية للتنمية المستدامة⁴

1- المؤشرات الاقتصادية: إن المؤشرات الاقتصادية الكلاسيكية مثل متوسط

دخل الفرد في البلد والدخل الوطني الخام على أهميتها إلا أنها غير كافية لأنها قد تخفي وراءها خللا في توزيع ثروات البلد على المواطنين وانعدام العدالة في توزيع ثمار النمو الاقتصادي على فئات المجتمع كما قد لا تعبر اهتماما لمدى استنزاف الثروات الطبيعية المحدودة وهو ما يحرم الأجيال القادمة حقها في الاستفادة من هذه الثروات، ومن هذا المنطلق يجب تغيير أنماط الإنتاج والاستهلاك في اتجاه تحقيق رفاهية الجيل الحالي وعدم الإجحاف في حق الأجيال القادمة لتتأهل نصيبها من ثروات طبيعية كافية وبيئة نظيفة.

إن السياسات الاقتصادية بقدر اهتمامها بالمدودية الاقتصادية للمشاريع والمؤسسات المنتجة للسلع والخدمات، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الجدوى الاجتماعية وحمية البيئة باستخدام تكنولوجيا محسنة ونظيفة .

ولتحقيق تنمية اقتصادية مستدامة يمكن اعتماد جملة من المؤشرات الاقتصادية نذكر منها :

- معدل استخدام المواد الطبيعية في الإنتاج .
- معدل استهلاك الفرد من الطاقة سنويا .
- كمية النفايات الصناعية و المنزلية ومعدل معالجتها .
- الأداء الاقتصادي للبلد ويقاس بمتوسط دخل الفرد و معدل الاستثمار إلى الدخل القومي .
- الحالة المالية للبلد و تقاس بنسبة ديون البلد إلى الناتج القومي الأجمالي .

2- المؤشرات الاجتماعية: و هي مؤشرات تركز على القضايا الاجتماعية لكل

بلد، مثل المساواة الاجتماعية والعدالة في توزيع الثروة والمشاركة في اتخاذ القرارات و تساوي الفرص في الحصول على الخدمات العامة مثل التعليم والصحة والسكن، ومحاربة

الفقر والتهemis كما تقيس مدى الجهود المبذولة في محاربة الأمراض المعدية والأوبئة و التقليل من وفيات الأطفال. ومن أهم المؤشرات المقدمة في هذا الإطار على سبيل المثال وليس الحصر:

- معدل النمو الديمغرافي السنوي في البلد.
- نسبة وفيات الأطفال دون خمس سنوات.
- نسبة الأطفال الذين يصلون إلى الصف الخامس ابتدائي.
- نسبة السكان الذين يحصلون على مياه شرب صحية.

3- **المؤشرات البيئية:** تعد الأرض بما تحمله من خيرات مخزون للثروات الطبيعية لاستدامة التنمية وإن استغلال هذه الثروات يجب أن لا يصل إلى حد الاستغلال المفرط أو الاستنزاف فالأرض يجب حمايتها من التلوث والتصحر، كما يجب الحفاظ على المياه الجوفية ومياه الأنهار و البحار من التلوث الذي تسببه النفايات الصناعية والقضلات المنزلية، والغلاف الجوي و الهواء يتعرض هو أيضا للتلوث بالغازات التي تفرزها المصانع والمركبات ووسائل النقل، وكلما زادت هذه الملوثات زاد التهديد على طبقة الأوزون، لذلك يجب الإقلال من هذه الغازات قدر المستطاع وخاصة في المدن الكبرى، من خلال الاعتماد على وسائل نقل عمومية بدل المركبات الخاصة.

وهناك جملة من المؤشرات المعتمدة في مجال البيئة نذكر منها:

- نسبة مساحة الغابات مقارنة بالمساحة الكلية للأرض.
- نسبة التصحر مقارنة بالمساحة الكلية للأرض.
- نسبة تركيز الطحالب في المياه الساحلية، ونسبة السكان الذين يعيشون في المناطق الساحلية إلى إجمالي السكان في البلد.
- نسبة التحضر و تقاس بمساحة الأرض العمرانية مقارنة بمساحة البلد.

ثانياً: السياحة:

لقد حاول الكثير من المختصين تعريف السياحة تعريفاً منضبطاً، فمنهم من تناول التعريف من الناحية الاقتصادية، بينما ركز البعض على الجوانب الاجتماعية، النفسية والثقافية والسياسية و التعليمية للسياحة، مما أدى إلى تعدد التعاريف واختلافها باختلاف وجهات النظر.

- فقد عرف العالم الألماني جويرفروزر عام 1905 السياحة بأنها ظاهرة من ظواهر العصر التي تنبثق من الحاجة المتزايدة للحصول على الراحة والاستجمام والإحساس بجمال الطبيعة وتذوقها والشعور بالبهجة والمتعة بالإقامة في مناطق ذات طبيعة خاصة. وبذلك فالتعريف ركز على الجوانب النفسية والمعنوية للسياحة و أهمل الجوانب الأخرى .
- ثم جاء العالم النمساوي وخير الاقتصاد السياسي هيرمان فون شوليرون عام 1910 وعرف السياحة بأنها الإصطلاح الذي يطلق على كل العمليات المتداخلة وخصوصا العمليات الاقتصادية التي تتعلق بدخول الأجانب وإقامتهم المؤقتة وانتشارهم داخل حدود منطقة معينة. ومن الواضح أن هذا التعريف اهتم بالعنصر الاقتصادي و أهمل العناصر الأخرى .
- وفي عام 1938 عرف ليفيه تيزارول **Le vielle Nizerolle** السياحة بأنها "جميع الأنشطة غير المحققة للربح والتي يقوم بها الإنسان بعيدا عن مقر إقامته المعتاد " و الملاحظ أن التعريف استبعد عنصر الربح. كما ورد تعريف للسياحة في كتاب النظرية العامة للسياحة للكاتبين هيرزكر وكراف الاستاذان بجامعة بيرن السويسرية فعرفا السياحة بأنها مجموعة من الظواهر والعلاقات الناشئة عن السفر والإقامة لغير المقيمين طالما أن ذلك لا يؤدي إلى إقامة دائمة لهم ولا يرتبط بممارسة أنشطة اقتصادية وهو تعريف أكثر شمولا كونه لم يتقيد بمحدد معين لنشاط السائح .
- ويعرف الدكتور صلاح الدين عبد الوهاب "السياحة مجموعة من العلاقات والخدمات المرتبطة بعملية تغير المكان وقنيا وتلقائيا وليس لأسباب تجارية أو حرفية"⁷.
- من خلال التعاريف السابقة نلاحظ الاختلاف والتباين في التعاريف دون الوصول إلى تعريف شامل للظاهرة السياحية إلا أن الملاحظات العامة التي يمكن إبدائها حول النشاط السياحي لا تخرج عن الآتي :

- السياحة مجموعة من العلاقات المادية من خلال ما ينطج به السائح من خدمات مقابل دفع أجرها، وعلاقات غير مادية إنسانية ومعنوية ناتجة عن تعامل السائح مع شعوب الدول المضيفة واحتكاكه بثقافتها وحضارتها وسلوكها الاجتماعي و البيئي .
 - تنشأ السياحة نتيجة لتقل الأفراد إلى أماكن خارج إقامتهم الدائمة .
 - أن الحركة إلى المكان المقصود تكون مؤقتة خلال مدة لها حد أقصى وحد أدنى .
 - أن زيارة الأماكن المقصودة لا تكون لأغراض التجارة أو العمل.
- الخصائص الاقتصادية للسياحة: لقد تميز النشاط السياحي بجملة من الخصائص تميزه عن باقي الأنشطة نوجزها في الآتي:

1- السياحة تعتبر صادرات غير منظورة: فالسياحة تمثل عرض للخدمات بصفة أساسية وليست منتج مادي يمكن نقله من مكان إلى آخر فالمستهلك يأت بنفسه إلى مكان المنتج السياحي للحصول عليه، ومن ثم فإن الدولة المصدرة للمنتج السياحي "الدولة المضيفة لا تتحمل نفقات النقل على غرار الصادرات السلعية الأخرى"⁸

2- المنتج السياحي منتج مركب: فهو مزيج من عناصر متعددة تكامل مع بعضها من أجل تقديم المنتج السياحي، فالمنتج السياحي عبارة عن عوامل جذب طبيعية (ظروف مناخية، جغرافية، بيئية). وعوامل جذب تاريخية حضارية دينية وثقافية بالإضافة إلى بني أساسية عامة مثل الطرقات، المطارات وأماكن إقامة السائحين كالفنادق و القرى السياحية ومن خدمات المطاعم و أماكن الترفيه وأيضا منشآت خدمة السائحين من مكاتب سياحية وبنوك، كما يتضمن المنتج السياحي درجة الوعي السياحي لدى موطن المقصد السياحي متمثلة في حسن المعاملة، والنقص في أي من هذه العناصر السابقة يؤثر على الصورة النهائية للمنتج السياحي، مما يؤدي إلى انخفاض التدفق السياحي إلى البلد المضيف .

3- حساسية الطلب السياحي: وهي مدى استجابة الطلب السياحي للتغير في العوامل السياسية والاقتصادية المحيطة بالنشاط السياحي، والتي تؤثر مباشرة في نفسية السائحين واتجاهات تفضلاتهم وأذواقهم في الاختيار بين المقاصد السياحية (البلدان المختلفة) فالدول التي تسودها اضطرابات سياسية كالحروب أو الحوادث الإرهابية أو الإضرابات العمالية ولاسيما في مجال النقل الجوي، أو عدم الاستقرار الاقتصادي كالتقلبات في سعر الصرف أو ارتفاع معدلات التضخم يصعب أن تكون قبلة للسائحين مهما تمتعت بعوامل جذب

سياحي متعددة، فالاستقرار في المناخ الاقتصادي والسياسي من أهم أسس زيادة الطلب السياحي و غير دليل على ذلك الانخفاض الكبير في تدفق السواح نحو الجزائر خلال العشرية السوداء و انخفاض الطلب السياحي الدولي على مستوى كافة مناطق العالم إثر حوادث 11 سبتمبر 2001.

الأهمية الاقتصادية والاجتماعية للسياحة: تعود أسباب الاهتمام بقطاع السياحة في مختلف دول العالم إلى تعدد الآثار الإيجابية للقطاع سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية ... ومن ذلك⁹

1- الأثر على الناتج المحلي الإجمالي: تشير إحصاءات المجلس العالمي للسياحة و السفر أن متوسط مساهمة قطاع السياحة في الناتج المحلي تصل إلى 10 % على المستوى العالمي ويعتبر قطاع السياحة في كثير من الدول غير البترولية أكبر قطاع مكون للناتج المحلي فمثلا في مالطا حوالي 34.1 % .الأردن 26.1 % .إسبانيا 19.1% .

2- الأثر على ميزان المدفوعات: تمثل السياحة عاملا مهما في ميزان المدفوعات لكثير من الدول بما تحققه من عوائد النقد الأجنبي المتحصل عليها بسبب السياحة فقد بلغ الإنفاق على المستوى العالمي حوالي 622 مليار دولار سنة 2004 بما يتجاوز العوائد المتحصل عليها من المصادر الأخرى كمنتجات السيارات وغيرها من السلع والخدمات وتوضح أهمية هذا العامل في الدول النامية التي تعاني من عجز في موازينها التجارية و بالتالي ترداد الحاجة لتلك العملات من أجل تدعيم التوازن في موازين مدفوعاتها .

3- الأثر على التوظيف والعمالة: يمثل قطاع السياحة مصدر رئيسيا للتوظيف والعمالة حيث تشير الإحصاءات إلى أن اقتصاد السياحة أستوعب أكثر من 200 مليون شخص على المستوى العالمي حسب تقديرات المجلس العالمي للسفر والسياحة لعام 2000 منهم 73 مليون شخص في صناعة السياحة مباشرة، كما تشير الدراسات على أن القرص الوظيفية في قطاع السياحة تنمو بما يقارب الضعف مقارنة بالقطاعات الأخرى وتمثل حوالي 8% من نسبة التوظيف على المستوى العالمي .

4- الأثر على الاستثمارات في البنى التحتية: تؤدي التنمية في قطاع السياحة إلى زيادة الاستثمارات في البنى التحتية المتمثلة في المطارات، الطرق، الموانئ، المتاحف، المراكز الطبيعية وغيرها مما يؤدي إلى زيادة مستويات الرفاه الاقتصادي للمقيمين و السياح على حد سواء.

5- تنمية المناطق الريفية والثانية: تساعد السياحة على تنمية المناطق الريفية والثانية بما يساهم في تحقيق الفرص الاقتصادية المتساوية للسكان أي تحقيق التنمية الإقليمية المتوازنة.

6- تمويل الموازنة العامة: يعتبر قطاع السياحة مصدر تمويل مهم للحكومات من خلال عائدات الضرائب على الأنشطة السياحية والضرائب على مستخدمي المطارات وضرائب المبيعات ورسوم دخول المتاحف والحدائق والمتنزهات العامة وغيرها من المصادر الأخرى .

ورغم الآثار الإيجابية المذكورة آنفا إلا أن البلدان النامية ورغم تنوعها بميزة نسبية من حيث جذب السياح لاسيما من حيث مواقع السياحة الثقافية وأسعارها المنخفضة إلا أن نصيبها من السياحة العالمية لا يزال أدنى بكثير من إمكاناتها. لأن قطاع السياحة في هذه البلدان لا يزال يواجه قيودا كبيرة منها قلة الاستثمارات في البنى التحتية والخدمات الأساسية ونقص الكوادر البشرية بل أهم من ذلك الافتقار إلى سياسة موجهة لتنمية السياحة وتسويقها لمواجهة ضغوط المتغيرات الاقتصادية الدولية المعاصرة (العولمة) على قطاع السياحة في الدول النامية يتعين على تلك الدول البحث عن تحديث قطاعات السياحة الوطنية بحيث تستجيب لمتطلبات العولمة ومقتضيات التنافس (في التأهيل والرعاية الصحية، التسويق والتجارة) ولا يتأذى هذا إلا من خلال تنمية متواصلة لقطاع السياحة.

ثالثا: التنمية السياحية مفهومها ومراحلها:

مفهوم التنمية السياحية:

هناك مفاهيم متعددة للتنمية السياحية يعبر بعضها عن هدف تحقيق زيادة مستمرة ومتوازنة في الموارد السياحية أو عن زيادة الإنتاجية في قطاع السياحي بالاستغلال الأمثل للموارد الإنتاجية السياحية .

فالتنمية السياحية هي مدى اتساع قاعدة التسهيلات والخدمات لكي تتلاقى مع احتياجات السائحين¹⁰.

وبذلك فإن مصطلح التنمية السياحية يعبر عن مختلف الخطط والبرامج التي تهدف إلى تحقيق الزيادة المستمرة والمتوازنة في الموارد السياحية وتعميق وترشيد الإنتاجية في القطاع السياحي من خلال إيجاد التوازن بين المطالب التنافسية و المتعارضة أحيانا على قاعدة الموارد المحدودة و تعظيم النتائج والآثار الإيجابية للتنمية السياحية مع تقليل النتائج والآثار السلبية.

مراحل التنمية السياحية:

لقد تناول الموضوع العديد من الباحثين وتطرق إلى المراحل التي تمر بها التنمية السياحية وقدموا في ذلك نماذج مختلفة لتحليل الظاهرة¹¹

- نموذج ميوسك Miossec فالنموذج قسم مراحل التنمية السياحية إلى أربعة مراحل وهي.

- أ- مرحلة الاكتشاف: حيث يتم اكتشاف القدرات السياحية للمقصد السياحي
- ب- مرحلة النمو: وفيها يبدأ تطوير الموارد السياحية للمنطقة بشكل تدريجي.
- ج- مرحلة الانطلاق: وفيها تأخذ الدولة بمبدأ التخطيط و التوسع السياحي.
- د- مرحلة النضج: حيث تظهر المنطقة على الخريطة السياحية وفيها يتكامل النشاط السياحي من خلال توافر عناصر الجذب السياحي والتسهيلات. ويؤخذ على هذا النموذج توقفه عند مرحلة النضج السياحي وعدم تحليله لأي عوامل سلبية قد تؤدي إلى عدم استمرار النمو وبالتالي احتمال دخول المنطقة في مرحلة التدهور و الانحدار نتيجة لتوجه السائحين إلى مناطق سياحية منافسة لذا جاء نموذج بتلر سنة 1980 وحدد هذا النموذج ست مراحل للتنمية السياحية .

- أ- الاكتشاف . ب- المشاركة . ج- التطور . د- النضج . هـ- الثبات أو الركود . و- التجديد أو التدهور.

يتشابه نموذج بتلر مع دورة حياة المنتج، فالمرحلة الأولى تبدأ باكتشاف المنطقة السياحية الجديدة ومع تزايد إقبال السائحين على المنطقة تبدأ مرحلة المشاركة و تظهر

مجموعة من الخدمات والتسهيلات ثم تبدأ مرحلة الانطلاق حيث يتم توفير الخدمات والتسهيلات بشكل مكثف للسائحين لخدمة الأعداد المتزايدة وتبدأ مرحلة التطور والنمو وإذا ما استمر النمو مع مبدأ تحقيق التوازن تصل المنطقة إلى مرحلة النضج؛ وتلي هذه المرحلة مرحلة الثبات فلا تشهد المنطقة النمو المتزايد للسواح بل يتوقف النمو عند حد معين من السائحين؛ وفي هذه المرحلة إذا لم تظهر في المنطقة تنمية جديدة تعتمد على مقومات سياحية جديدة فإنها تتجه نحو الانحدار والتدهور، لذلك فالإدارة السليمة للنشاط السياحي في كافة مراحل التنمية تتمثل في تحييد المنطقة الوصول إلى مرحلة الانحدار بل نقلها إلى مرحلة جديدة من التنمية المتوازنة المتواصلة (التنمية المستدامة) ؟

رابعاً: مفهوم ومكونات التنمية السياحية المستدامة:

ولدت التنمية السياحية المستدامة داخل رحم التنمية المستدامة و تلك تفجرت داخل أديبات الاقتصاد من واقع تعذر رؤية تنمية اقتصادية بدون تنمية اجتماعية فما المقصود بالتنمية السياحية المستدامة.

مفهومها:

السياحة المستدامة هي نقطة تلاقي ما بين احتياجات الزوار والمنطقة المصيفة لهم مما يؤدي إلى حماية ودعم فرص التطوير المستقبلي بحيث يتم إدارة جميع المصادر بطريقة توفر الحاجات الاقتصادية والاجتماعية والروحية ولكنها في نفس الوقت تحافظ على الواقع الحضاري والتمط البيئي للمقصد السياحي¹².

ووفقاً لمنظور منظمة السياحة العالمية الذي يشجع معاً رغبات السياح وحاجات المجتمعات المضيفة بحيث يضمن تحقيق حماية وتحسين الآفاق السياحية في المستقبل من خلال إدارة الموارد السياحية بطريقة تستجيب للحاجات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتنوع البيولوجي والعمليات البيئية والأنظمة المعيشية¹³ من التعاريف السابقة لمفهوم التنمية السياحية المستدامة يمكن أن تصل إلى تطوير لمفهوم التنمية السياحية التقليدية بإضافة صفة الاستدامة من خلال اعتبار أن عملية التنمية السياحية هي عملية إشباع حاجات السائحين النفسية والحصول على متطلباتهم دون الإخلال بحقوق الأجيال القادمة من السائحين في احتياجاتهم من الاستمتاع بالبيئة. معنى ذلك أن فكرة السياحة المستدامة لا تعبر عن محتوى سياحي معين فهي ليست منتجا سياحيا ، و ليست طريقة جديدة لبيع

النشاط أو تحديد كيفية الدفع وإما هي نموذج للتنمية على محاور استراتيجية معينة حصرها Pigeassou في أربعة محاور¹⁴ : كما يوضحه الشكل الموالي.

وانطلاقاً مما سبق فإن السياحة المستدامة تقوم أساساً على عيادئ هامة توجيزها في العناصر التالية.¹⁵

- ضرورة المحافظة على مستوى إنتاجية الموارد السياحية لضمان استمرارية عامل اجتذاب السواح من خلال الإبحار والمتعة.

- الحفاظ على التنوع البيئي والابتعاد عن المتغيرات البيئية التي تكون نتائجها وخيمة

- إقامة المساواة بين الأجيال والاستفادة من الموارد السياحية تطبيقاً لمبدأ التنمية المستدامة القائم أساساً على تجنب الطبيعة السياحية أي عوامل تحريف تؤدي إلى التقليل من إنتاجيتها مستقبلاً .

- إيجاد صيغة توفيقية بين ثقافة المجتمع المضيف و السائح الزائر بتنمية و تدعيم الثقافة المحلية و العمل على استمراريتهما و نقلها للعنصر الأجنبي

- إشراك المجتمع المحلي في عملية التنمية السياحية المستدامة بالعمل على جعل المناطق المضيفة تكتسب الصفة السياحية القادرة على استقطاب السائح و المستثمر في آن

واحد

مكونات السياحة المستدامة: رغم تنوع الالتزامات ومحاور المفهوم التنموي المستدام للسياحة إلا أنه يمكن حصرها في مكونين أساسيين مادي ومعنوي .

ويتجلى المكون المادي للسياحة المستدامة بأنه يعمل على توريث الطاقة الإنتاجية للأجيال القادمة بنفس قوتها أو بقوة أعظم بحيث تضمن أن استهلاك الكميات اليوم لا يعوق الكميات المطلوبة استهلاكها غداً.

أما المكون المعنوي للسياحة المستدامة فيعزي إلى كون السياحة من الناحية الاجتماعية والثقافية ليست محايدة، فهي تؤدي إلى حدوث تقابلات واحتكاكات بين نوعين من الثقافات (ثقافة الدولة المضيفة و ثقافة دولة السياح) مما يخلق تواصل اجتماعي وتواصل بشي فالسياحة المستدامة من المنظور الاجتماعي : ترمي إلى تعظيم سياحة ذات وجه بشري

يتفادى المشكلات التي قد تترها في النسيج الاجتماعي وعموروث الذمة الثقافية للأمة مما يتعين معه الاستجابة لحاجات و رغبات ثلاث طوائف¹⁶ .

– السياح: بتقديم ما يتلاءم و رغباتهم و احتياجاتهم وهو ما يستوجب تنوع مياحة الغد.
– موظفو السياحة: إذ يتعين تحسين ظروف عمل العاملين بقطاع السياحة و إتاحة فرصة التأهيل المتواصل لهم.

– سكان المقصد السياحي: بأن تأخذ السياحة شكل يتلاءم و الثقافة اخلية لسكان المقصد وأن تساهم بطريقة ملحوظة في رفع مستوى الدخل و المعيشة و إلا تعرضت لظواهر الرفض اخلية .

لهذا تحتاج السياحة المستدامة وفق المكون الاجتماعي إلى تحقيق التوائم مع ثقافة و متطلبات و تطلعات سكان المقصد السياحي .

التواصل البيئي: فهي تقتضي المحافظة على الموارد الطبيعية (الهواء، الماء، التربة، و مختلف الأحياء) حتى تحافظ على القدرات التنموية للأجيال المقبلة وهذا يتعين تبني سياسة للتنمية السياحية تسجم و متطلبات البيئة من خلال الحفظ و الوقاية أي الاستغلال العقلاني و مضاعفة الإجراءات الهادفة للحفاظ على كفاءة الموارد البيئية.

خامساً: مؤشرات التنمية السياحة المستدامة:

وقد وضعت مجموعة من مؤشرات الاستدامة الخاصة بالسياحة و اختبرت في عدد من البلدان في إطار مبادرة المنظمة العالمية للسياحة و قد شرع في استخدام هذه المؤشرات في بعض الجهات السياحية الغرض منها رصد الآثار الاجتماعية و الاقتصادية و البيئية للسياحة و قسمت إلى ثلاث مجموعات أساسية هي¹⁷ .

أ– المؤشرات البيئية : وينبغي هذا المؤشر على مدى ضغط النشاط البشري على البيئة في المقصد السياحي و إذا تجاوزت المنطقة السياحية الطاقة الاستيعابية بما فإنها تفرز عادة مجموعة من المضار تتولى أنواع من المؤشرات البيئية قياسها وهي:

– مؤشر معالجة النفايات: سواء كانت نفايات صلبة أو سائلة.
– مؤشر كثافة استخدام التربة: الذي يقيس إما معدل كثافة السياح إلى السكان اخلين أو معدل السطح الذي تحتله البيئة الأساسية للسياحة إلى إجمالي المساحة .

أ. عيساني عامر، أ. جمال جعيل التنمية السياحية المستدامة 377

- مؤشر كثافة استخدام المياه: والذي يقيس حجم استخدام السياح للمياه إلى حجم استخدام السكان المحليين أو بحجم استخدام السياح للمياه إلى الحجم الكلي المتاح من المياه الصالحة للشرب.

- مؤشر حماية الجو من التلوث: الذي يقيس مدى تلوث الهواء خلال فترات مختلف من السنة المواسم السياحية، معنى ذلك أن التنمية السياحية التي تكتسب صفة الاستدامة تستوجب العمل على عدم تجاوز الطاقة الاستيعابية للموقع السياحي للحفاظ على نوعية البيئة ومسوى الإشباع لدى الزائرين .

المؤشرات الاجتماعية:

تتركز المؤشرات الاجتماعية للتنمية السياحية المستدامة على واقع الانعكاس المتعاطف للنشاط السياحي على الوسط الاجتماعي، وتوجد عدة مؤشرات رئيسية لقياس المؤثرات السياحية على الجانب الاجتماعي .

مؤشر الانعكاس الاجتماعي: تقيس تأثير السياحة على الظروف المعيشية لسكان الموقع السياحي من حيث التوظيف والتعليم الخ.

مؤشر رضى السكان المحليين: وهو يحدد مستوى الرضا لديهم بالمشاريع السياحية والتجاوب معها.

مؤشر الأمن: انعكاس تدفق السواح على عنصر الأمن ويقاس بمدى تطور الجريمة في وسط سكان المقصد السياحي.

مؤشر الصحة العامة: مدى انعكاس تطور النشاط السياحي على مستوى صحة الشعب اقليمي قياس عدد الأطباء و المرضين إلى عدد السكان أو عدد المصابين بالأمراض الجنسية إلى عدد السكان .

المؤشرات الاقتصادية: تتعلق المؤشرات الاقتصادية للتنمية السياحية المستدامة بقياس تأثير النشاط السياحي على الوسط اقليمي وأهم المؤشرات: مؤشر العملة الصعبة ومؤشر الدخل، الاستثمار

سادسا:التحديات المعاصرة للتنمية السياحية المستدامة:

بناء وتطوير سياحة مستدامة في أي بلد يتطلب حلا للمعادلة الصعبة لمقتضيات التنمية السياحية المستدامة الخاصة بالمحافظة على التنمية الاجتماعية و الثقافية والبيئية وفي

نفس الوقت حتمية مساهمة قطاع السياحة في ثراء الأمة و تحريك التنمية الشاملة، بيد أن ذلك يعوقه ما يشهده العالم من متغيرات تغزو مجالات التنمية السياحية وتقف حائلا دون تقدمها وازدهارها، ويمكن حصرها في المظاهر التالية: تحرير تجارة الخدمات السياحية، تفشي ظاهرة التكتلات الإقليمية، التحديات البيئية والكوارث السياحية¹⁸، وسوف يقتصر بحثنا هذا على المظهر الأول المتمثل في آثار تحرير الخدمات السياحية.

تتجلى آثار تحرير التجارة في الخدمات السياحية في جملة من العناصر نوجزها في الآتي¹⁹

1- تمهيش للشركات السياحية الوطنية لان الشركات العاملة في حقل السياحة و التي ستفوز بنصيب الأسد في السياحة الوطنية هي الأكثر كفاءة أيا كانت جنسيتها.

2- من المتوقع أن يزداد تمهيش الطائرات الوطنية في نقل السياح بحلول عام 2010 إذ ينظر أن تسيطر على السوق العالمية للنقل الجوي أربعة مجموعات و هي: تحالف مجموعة الخطوط الأمريكية و البريطانية: تحالف مجموعة Star Alliance. تحالف مجموعة الشمال العربي وأوروبا تحالف مجموعة دلتا سويزير.

3- التسرب غير المرئي لعوائد السياحة في صورة واردات مباشرة وغير مباشرة (تجهيزات فندقية و مستلزمات السواح)

4- التحكم في نوعية الحركة السياحية الوافدة حيث يتزايد اهتمام هذه الشركات بالسياحة الجماهيرية الرخيصة أو توجيهها إلى المقاصد التي تحقق مصالحها.

5- تعمق حصة المواقع السياحية التقليدية في سوق السياحة العالمية.

6- عوالة المؤسسات السياحية في شكل كيانات سياحية عملاقة متعددة الجنسيات تسيطر على صناعة السياحة بتملكها (لشركات الطيران، وسلاسل الفنادق الدولية، ووكالات السفر المنظمة للرحلات)

لقد وضعت هذه الحالة الاقتصادية النامية أمام تحد قاس يصعب اجتيازه دون معاناة لذا يعين على تلك الدول أن تعيد النظر في عناصر القوة (الطبيعية المادية، البشرية و البيئية) التي تتمتع بها وجرّد جميع المقومات السياحية و تقييمها وفق معايير كمية و كيفية واضحة بغرض الارتقاء بها واستغلالها في خلق قوة خاصة بما تمكنها من مواجهة قوى العوالة العملاقة و آثار تطبيق اتفاقية الجاتس على خدمات السياحة، مما يعين البحث عن تحديث القطاعات السياحية الوطنية بحيث تستجيب لمتطلبات التنافس و تقضي على

المعوقات الموروثة التي جعلت القطاع لا ينال نصيبه من الحركة السياحية العالمية وأهم هذه المعوقات ترى:

- 1- بقاء معظم الخدمات السياحية و بنيتها الأساسية دون المعايير الدولية المعترف بها.
 - 2- الأوضاع السيئة للنقل الجوي التي جعلت كثير من الدول النامية غير محل قبول السياح فهل يتصور نجاح مقصد سياحي في ظل شبكة طيران لا تحفز السياح على ارتيادها إما لأوضاعها السعرية غير المقبولة أو ظروفها الملاحية غير المميّزة (تأخر الطائرات، غياب الخطوط، تدني مستوى الخدمات).
 - 3- تدني ثقة المهنيين في تنظيم رحلات سياحية إلى الدول النامية إذ كيف ينظمون برنامجا سياحيا إلى مقصد غير مستقر أو آمن حيث يتعرض السياح إلى خطر الإجرام، الاحتجاز كرهائن، إن عنصر الأمان يظل قابعا في أذهان السياح لسنوات عديدة عقب التعرض لأي إيذاء.
- وللخروج من هذا الوضع الراهن يجب أن تتوافر جملة من الشروط أهمها ما يلي:
- الإيمان التام وخاصة من لدن الأطراف العاملة بالنشاط السياحي بأولوية هدف تطوير المنتج السياحي.
 - توفير التمويل اللازم لأن تكلفة التطوير ضخمة فهي تشمل تمويل للبنية السياحية، استيراد للتكنولوجيا، تكوين عمالة متخصصة.
 - تنوع المنتج السياحي بخلق محطات سياحية مغرية تتمتع بالحدب السياحي بحيث يجد فيها السائح المتعة و كافة الخدمات الضرورية.
 - الدخول بتقل في عالم الإقليمية بتشجيع السياحة البيئية مثلا (السياحة العربية البيئية).

الختامة :

بقيام النظام الاقتصادي العالمي الجديد (العولمة) الذي يهدف إلى تحرير الاقتصاد وتقريب المسافات وذلك بهدف إيجاد سوق عالمية واحدة لا يحكمها سوى قانون المنافسة والتي أصبحت واقعا يصعب الفكاك منه وليس ظاهرة طارئة، لذلك ينبغي على الدول التكيف مع هذا النظام والتخفيض من أثاره السلبية ومحاولة تعظيم إيجابياته. وقيام منظمة

التجارة العالمية بتحرير خدمات السياحة والسفر أصبح المستقبل في ظل المنافسة العالمية لجذب الحركة السياحية لمن يقدم خدمة أفضل، يملك الجودة، و يحترم السائح. إن الجودة هي معيار السبق في عالم اليوم والفوز بالمستقبل في مجال السياحة ومن يملك الجودة يمتلك السائح.

وحتى تكون السياحة محرك للتنمية الشاملة يتعين على الدول النامية تبني استراتيجية التواصل والاستمرارية التي تراعي على الدوام العلاقة بين النشاط السياحي والنشاط البيئي وهو ما يقتضي أن تكون السياسة السياحية قائمة على ثلاثة محاور مترابطة :
اقتصادي: باستغلال الموارد السياحية وفق معايير الفعالية الاقتصادية .

اجتماعي: في استجابة النشاط السياحي لمؤشرات السياحة المستدامة من منظور اجتماعي بغرض الاستفادة من الانعكاسات الإيجابية للسياحة على المجتمع المحلي مع تفادي الانعكاسات السلبية الممكنة. وعلى الأخص من جهة المساس بالذمة الثقافية.

بيئي: بتفادي الأضرار بالبيئة الطبيعية من خلال عدم تجاوز القدرة الاستيعابية للمنطقة السياحية. وتفادي التلوث البيئي الناتج عن نفايات السياح والمنشآت السياحية وفي إطار الانفتاح السياحي على العالم الخارجي وذلك في ظل اتفاقية (تحرير تجارة الخدمات السياحية) GATS وحتى تضمن الدول النامية حقوقها من النشاط السياحي فإنه يجب العمل على تحقيق التوازن بين حقوق مواطنيها في النشاط السياحي لبلدهم و الحقوق التي يكتسبها الأجانب، وذلك بأن لا تسمح للاستثمارات الخارجية بالتملك التام للمنشآت السياحية التي يقومون بها في البلد بل يجب أن يكون عبداً المشاركة هو الأساس.

الهوامش:

¹ - Adib abdeslem : WWW. Maroc-ecologie.net / ortide.php3.article : 124.

² - Geneviève Féron et autres. Ce que développement durable vent dire .Editions d'organisations, Paris, 2005. P.5.

³ - Op.cit

⁴ - [WWW.maroc-ecologie.net / article .php3 id. -article](http://WWW.maroc-ecologie.net/article.php3.id.-article) باتر محمد علي وردم

مقال على موقع الانترنت

- 8-نبيل الروي، اقتصاديات السياحة ، مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية 1985، ص9
- 9- الاحمية و الاثر الاقتصادي للتنمية في قطاع السياحة حالة العربية السعودية ، ورقة عمل 19-20/2001
- 10 - د/ جليلة حسن حسنين، في التنمية السياحية ، الدار الجامعية مصر 2006 ص 9
- 11- د/ جليلة حسن حسنين، مرجع سابق ص20
- 12- د/ فؤاد عبد النعم الكري، التنمية السياحية في مصر و الوطن العربي عالم الكتب ،مصر، 2004، ص4 13
- الدليل الارشادي للسياحة المستدامة في الوطن العربي جامعة الدول العربية
- 14- د/ عبد الباسط وفا، التنمية السياحية المستدامة بين الاستراتيجية والتحديات المعاصرة ، مجلة حلوان، العدد 12- جوان 2005 ، ص 133
- 15- محيا زيتون، السياحة ومستقبل مصر بين امكانيات التنمية ومحاطر المخدر ، دار الشروق، 2002
- 16- د/ عبد الباسط وفا، مرجع سابق ، ص 179
- 17- د/ عبد الباسط وفا، مرجع سابق ص 189
- 18 - د/ عبد الباسط وفا، مرجع سابق ص 188
- 19- نبيل الروي ، التخطيط السياحي مؤسسة الثقافة الجامعية دون سنة نشر

حق الطفل في الأمن الغذائي

بين الشريعة الإسلامية والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل

1989م

أ. خشمون مليكة

المركز الجامعي العربي بن مهدي

أم البواقي

عناصر الموضوع:

- أهمية الأمن في الشريعة الإسلامية.
- مدى حاجة الطفل للأمن الغذائي.
- ضمانات حق الطفل في الغذاء في الشريعة الإسلامية..
- خاتمة.

1- أهمية الأمن في الشريعة الإسلامية:

إن توفير الأمن أساس حياة الأفراد واجتمعات، إذ يعد من الأمور الضرورية لاستمرار الحياة واستقامة النظام. فينتقل الجميع وكله إرادة وعزم وحزم نحو النشاط والبناء والتعمير. فيتحقق بفضلله الخير للجميع ويعم

أجاب الله تعالى إليه خليله إبراهيم عليه السلام إبرازا لمكانته وإعلاء لشأنه وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾¹. كما امتن به الله تعالى على من أنزل فيهم هديه إكراما لبيته فقال تعالى "فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف"².

فأنزله الله منزلة الضرورات وقرن وجوده بوجود الإطعام الذي تنعدم الحياة بسببه لو فقد.

كما جعل الله الأمن سببا في تدفق الأرزاق فقال: "وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون"³.

وإذا غضضنا الطرف عن المفهوم الخاص للأمن الذي يقرره القانون الدستوري، والذي يعني "أمن الأفراد وحميتهم من تعسف السلطة"⁴. فإن الأمن بمفهومه العام والشامل يعني الاطمئنان وعدم الخوف على الشيء.

وهذا المفهوم هو الذي قرره القرآن الكريم في آياته، والسنة النبوية في أحاديثها، في قوله ﷺ: "المؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب".

وهذا الأمن ضروري للمسلم والكافر، للمرأة والرجل، للصغير والكبير. اسمع قوله ﷺ: "من أمن رجلا على دمه فقتله فأنا بريء من القاتل وإن كان المقول كافرا".

فليسمع وليقرأ الغرب المتطاوول على الإسلام الرامي له بالإرهاب والعنف وانتهاك الحقوق هذا الحديث، وليسجلوه في ذاكرتهم بحروف من ذهب.

فالتصيح لآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ورد فيها لفظ الأمن يجده يتسع ليشمل تحقيق الأمن في كل مجالات الحياة، ويرتبط بما ارتباطا وثيقا بما في ذلك الأمن في المسكن والتقل والملبس والغذاء...

وهذا الموضوع يدور حول نقطة من تلك، وهو الحديث عن حق الأمن الغذائي ودوره في حفظ حياة الطفل.

ولعل اختياري لهذا الموضوع كان لأسباب أهمها:

- يعتبر توفير الغذاء وتأمينه من الضرورات اللازمة، إذ لا تستمر الحياة بدونه.

- اقتصار الدراسة على شريحة الأطفال باعتبارها الأضعف في المجتمع، وهي الأوج إلى ضمانه من غيرها.

- التناقض المسجل بين ما نصت عليه مختلف التشريعات والقوانين ومنها اتفاقية حقوق الطفل 1989 من ضرورة تكفل الدول ببقاء الطفل ونموه (المادة6)، وبين واقع الأطفال في العالم من ارتفاع نسبة الوفيات بسبب قلة التغذية أو انعدامها.

2- مدى حاجة الطفل للأمن الغذائي:

إن الأمن الغذائي ضرورة للإنسان، لا يستطيع أن يعيش بدونه، وإذا كان الكبير في حاجة إليه، فالصغير أحوج. وذلك مراعاة لطبيعة المرحلة التي يشغلها الطفل، وهي مرحلة الطفولة، أو مرحلة الضعف كما سماها القرآن.

والضعيف لا بد أنه في حاجة إلى مساعدة من هو أقوى منه، فيكون الطفل بذلك في أمس الحاجة إلى من يأمن له غذاءه في هذه المرحلة التي يكون فيها معتمدا كلية على غيره من الكبار حتى ينمو نموا سليما. فكان لا بد من وجود من يرعى شؤونه ويفقد أموره، فاقضت بذلك سنة الخالق عز وجل خلق آدم عليه السلام، ثم خلق زوجته حواء كيارا قادرين على رعاية حاجتهما الغذائية، وتأمينها لصغارهم عند قدومهم.

فتشكل بذلك الأسرة التي ترعى أولا و أخيرا حاجة الطفل الذي يعد ثمرة لذلك الازدواج بينهما.

وقد اقتضت حكمة الخالق أن تكون فترة الطفولة الإنسانية أطول فترة مقارنة بغيرها من الكائنات الأخرى بهدف مقصود، وهو أن أساس التميز بين هذا المخلوق الصغير (الطفل) وبين سائر المخلوقات الأخرى هو العقل، هذا الأخير الذي أهله الله لأن يقوم بوظائف حيوية مهمة في حياة الإنسان من تفكير وتدبير ونظر وتعلم وملاحظة واستنتاج... فوجب أن يكون نضجه متأنيا يستوعب كل تلك الوظائف.

وكذلك الأشياء المفيدة تنضج على مهل، كالطعام الذي يستوي على نار هادئة.

وتأكيدا لهذا الكلام نوه بما أثبتته الدراسات العلمية الحديثة أنه كلما كان المجتمع متطورا وراقيا كلما كانت فترة الطفولة طويلة، بل إن تقدم الأمم يقاس بطول طفولة أبنائها⁵، وهذا ما جعل الكثير من الدول المتقدمة اليوم تمتد في مرحلة التعليم العام وتجعله مجانا ليشمل بذلك التعليم الثانوي حتى يتمكن أبنائها من أخذ قسط وافر من التعليم الضروري الذي يعينهم على حوض الحياة العصرية المعقدة، فيواكبون بذلك التطور السريع للمجتمع، بخلاف الدول المتخلفة التي تسرع وتختصر وتعتصر في عمر مرحلة طفولة أبنائها لترج بهم مباشرة في ممارسة مختلف الأنشطة الاجتماعية وهذا ليساطة الحياة فيها مقارنة بتلك الدول تاهيك عن أسباب أخرى لا يسع المجال لذكرها.

ولعل ذلك يتناسب مع ما قرره الفقه الإسلامي في أن الطفولة تشمل مرحلة عدم البلوغ التي يشغلها كل من الذكر والأنثى، وهي مرحلة طويلة تتراوح ما بين 9 سنوات للأنثى و 15 سنة للذكر.

وبناء على هذا وذاك تقرر لنا أن الطفل في هذه المرحلة أحوج ما يكون إلى مساعدة غيره أكثر من أي مرحلة أخرى، والغذاء أول ما يحتاجه في هذه المرحلة؟.

3- ضمانات حق الطفل في الغذاء في الشريعة الإسلامية :

إن المستقر لما تضمنته نصوص الشريعة الإسلامية من الآيات والأحاديث وما قررتة أحكام الفقه الإسلامي حول ضمان غذاء الطفل يجد أن الإسلام قد شرع من الوسائل ما يضمن تحقيق هذا الأمر للصغير قبل الولادة وبعدها .

- ضمان حق الطفل في الغذاء قبل الولادة: اعتنى الشرع الحنيف عناية فائقة بغذاء الجنين، وذلك من خلال عنايته بالمرأة الحامل فأوصل تلك العناية إلى إسقاط فريضة من أجل الفرائض عنها، وهي فريضة الصوم التي استأثر الله بما لنفسه، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: ﴿كل عمل ابن آدم له، إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به﴾⁶. فرغم ذلك الاستتار منه تعالى بهذه الفريضة إلا أنه أعفى الحامل والمرضع منها إذا خافتا على الجنين أو الرضيع من إحقاق الضرر بهما. فقد بين ﷺ ذلك في قوله: ⁷ إن الله عز وجل وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحلي والمرضع الصيام⁷.

كما وردت الكثير من الآثار بعضها مرفوع إلى النبي وبعضها موقوف على بعض الصحابة يختمون فيها على الاعتناء بالحامل والاهتمام بغذائها وكيف لا يرد الاعتناء بها والجنين يتغذى بدمها قبل أن يتغذى بحليبها؟

فأي ضمان لحق الطفل في الغذاء أكبر من هذا الضمان الذي كفله الشرع لمخلوق ما يزال في بطن أمه، لا تدري هل تكذب له الحياة أم لا؟ فما بالك بالضمانات التي شرعها له بعد الولادة؟

- ضمان حق الطفل في الغذاء بعد الولادة: إن ضمان حق الطفل في الغذاء بعد الولادة يتحقق من خلال العناية به في مرحلة الإرضاع ومرحلة الإنفاق.

غذاء الرضيع : إن عناية الإسلام بغذاء الرضيع لا تقتصر فقط على ما سبقت الإشارة إليه من إسقاط فريضة الصوم عن المرضع إن كان الصوم يسبب لها نقصا في غذاء الرضيع وهو الحليب، بل يتعداه إلى إيجاب الرضاع على الأم، فلم يكن بتقرير ذلك الحق له، بل جعله واجبا على الوالدات في قوله تعالى: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة"⁸.

وإذا امتنعت عن ذلك يعبر عذر الزمها القاضي كما قرره المذهب المالكي بأن يوقع عليها العقوبة في حال الامتناع⁹. وضمانا لحق الطفل في الرضاعة وجدنا الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه يفرض لكل طفل عطاء في بيت مال المسلمين يبدأ بقطامه¹⁰ ولما رأى النساء في عهده يستعجلن فطام أبنائهن من أجل ذلك العطاء مدده إلى الميلاد.

أي تخصيص منحة من ميزانية الدولة لكل مولود وهذا ما أخذت به الدول فيما بعد في تشريعاتها، كما أوجب عليه السعي في طلب الرزق حتى يضمن الغذاء لنفسه ولمن يعوله وتلك سياسة رشيدة من حاكم رشيد قدر حاجة المولود للغذاء وقدر تكلفه ذلك على الوالدين فجعل ضمان غذاء الطفل وكفايته من واجبات الدولة، فيكون بذلك ساقا إلى إقرار هذا الحق للطفل قبل ظهور التشريعات الحديثة.

وهو ما أخذ به المشرع الجزائري في المادة 39 من قانون الأسرة قبل التعديل فيغري 2005 ما نصه: "يجب على الزوجة إرضاع الأولاد عند الاستطاعة وتربيتهم"¹¹.

وإذا رجعنا إلى اتفاقية حقوق الطفل نجد أنها لم تتحدث عن مسألة الإرضاع كما لم تشر إلى ضمان حق الطفل في الغذاء قبل الولادة (الجنين) واكتفت في مادتها السادسة المتعلقة بحق الحياة ما نصه: "تعترف الدول الأطراف بأن لكل طفل حقا أصيلا في الحياة".

"تكفل الدول الأطراف إلى أقصى حد ممكن بقاء الطفل ونموه".

ضمان حق الطفل في الغذاء بالإتفاق عليه: ألزم الإسلام الأب بالإتفاق على ولده الصغير وذلك بتوفير كل ما يحتاجه في مرحلة الطفولة حتى ينمو من توفير المأكل والمشرب والملبس والدواء.

وذلك في قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف¹²﴾ فنسب الإتفاق إلى المولود له وهو الأب وهذه النفقة تستمر إلى غاية بلوغ الذكر وإلى زواج الأنثى وهما ما قرره المادة 75 من قانون الأسرة الجزائري تجب نفقة الولد على الأب ما لم يكن له مال فبالنسبة للذكور إلى سن الرشد والإناث إلى الدخول وتستمر في حالة ما إذا كان الولد عاجزا لاقعة عقلية أو بدنية أو مزاولا للدراسة وتسقط بالاستعناء عنها بالكسب

إلا أننا وعودتنا إلى اتفاقية الطفل نجد أنها لم تفصل في ذلك أيضا ولم تذكر صراحة حق الطفل في النفقة واكتفت في مادتها 3 بالإشارة إلى مصالح الطفل الفضلى وفي المادة 4

الحديث عن الحقوق المعترف بها مع الإشارة إلى حقوقه الاقتصادية و الاجتماعية دون تفصيل

وعليه نقول إن ضمان حق الطفل في الغذاء في الشريعة الإسلامية يبدأ من بداية خلق الكون وتسخيره للإنسان حتى يستطيع إن يكفل رزقه ورزق من يعوله قال تعالى: " ألم تروا إن الله سخر لكم ما في السماوات والأرض"، والأحاديث في ذلك كثيرة منها قوله ﷺ " ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده"

وقوله ﷺ لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: " انك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت فيها حتى ما تجعل في امرأتك"¹³.

وعليه نقول إن تامين الغذاء للطفل في الشريعة الإسلامية على من يعوله أبا أو وصياً أو كافلاً و حاكماً قبل أن يكون حقاً له، كما تؤكد على أن حق الطفل في الغذاء لا يكتمل إلا برعاية حق أمه في التغذية كذلك.

وبذلك نلاحظ أن الضمانات التي كفلتها الشريعة لضمان حق الطفل في الغذاء واسعة النطاق قبل الميلاد وبعده فستفوق بذلك على مختلف التشريعات والقوانين التي وان تجتحت إلى حد ما في تقرير بعض حقوقه بعد الميلاد فإنها لم تغلح في إثباتها له قبل ميلاده

ولعل التقارير التي تقدمها منظمة اليونسيف من حين إلى آخر خير دليل على ذلك منها التقرير الذي أصدرته المنظمة العالمية للطفلة التابعة لهيئة الأمم المتحدة استناداً إلى التقارير التي تصدرها المنظمة العلمية للصحة والمنظمة الدولية للعمل لسنة 1995¹⁴.

حيث أفادت تلك التقارير انه في عام 1990 حملت حوالي 18 مليون امرأة منهن 6 ملايين كن يعانين من أضرار خطيرة أدت إلى موت الجنين في بطن أمه أو بعد ميلاده مباشرة وكان السبب سوء تغذية الأم و 12 مليون المتبقية كانت الولادة لديهن عادية لكن فيما بعد تبين إصابة أولئك الأطفال بأمراض مختلفة وبناء على ما سبق نقول

1- من الخطأ الكبير الفصل بين حق الطفل في الغذاء وحق الأم فيه لأنه لا يمكن ضمان الأول إلا بضمان الثاني ولا يمكن وجود القرع إلا بوجود الأصل أولاً وعليه وجب أن تقرن تلك الاتفاقيات وغيرها من التشريعات في نفس الموضوع بين حق الطفل وحق الأم حتى توفر للطفل بالفعل حماية قانونية فعالة

2- لا يمكن تفادي تلك المخاطر الناشئة عن سوء التغذية إلا بحماية الأطفال أولا في بطون أمهاتهم عن طريق الاعتناء بتغذية الحامل وصحتها وكما قال ابن القيم: "أول الطب حفظ الصحة"¹⁵

3- أن تحميا الاتفاقيات والمعاهدات نصوصا توفر الحماية للطفل لا يكون بمجرد المصادقة عليها والانضمام إليها فقط بل يجب أن تتضمن جزاءات وادعة لكل الدول التي تحل بتلك الحقوق وإلا بقيت حبرا على ورق وعليه كان أن تتضمن تلك المعاهدات آليات فعالة لتضمن التطبيق الفعلي لتلك النصوص.

الختام

وفي خاتمة الكلام نقول إن حرص الإسلام على توفير الأمن الغذائي للطفل في كل مراحل حياته حتى ينمو نموا سليما يدخل ذلك كله ضمن المهام الحيوية التي أنيطت بها الأسرة على أن لا تتحول هذه الأسر إلى مجرد فنادق توفر المأكل والمشرب والمبيت فقط، بل هي بيوت للتربية والتعليم والتعاطف والتعاون والتشاور والتحاور بين أفرادها لتمييز بذلك الحياة الزوجية لدى الإنسان عن الحياة الزوجية عند الكائنات الأخرى التي لا تعدى وظيفتها تحقيق الوظيفة البيولوجية.

الهوامش:

- 1- سورة إبراهيم، الآية 35.
- 2- سورة قريش، الآية 3-4.
- 3- سورة النحل، الآية 112.
- 4- عبد الله محمد حسين ز الإسلام وحقوق الإنسان الغربية، ط 1999، ص 363.
- 5- محمد التومي، المجتمع الإنساني في القرن الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 269.
- 6- رواه البخاري.
- 7- رواه الحنابلة.
- 8- البيهقي، الآية 233.
- 9- ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 204؛ ابن رشد بداية المجتهد، ج 2، ص 56.
- 10- أفقر الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، طبعة بيروت 1973، ص 314.
- 11- رغم أن التعديل الجديد نقلت الأسرة الجزائرية لغى المادة المذكورة فإن وجوب الرضاع لا يسقط عملا بنص المادة 222 التي تحيل على أحكام الشريعة الإسلامية.
- 12- سورة البقرة، الآية 231.
- 13- مستق عليه.
- 14- وضع الأطفال في العالم، منظمة اليونيسيف سنة 1995.
- 15- الطب النبوي، دار الكتاب، الجزائر، ج 1، ص 24.

نظرية الضرورة في القانون الدستوري الجزائري

أ. زواقري الطاهر

معهد العلوم القانونية - محشلة -

نظرية الضرورة في القانون الدستوري بوجه عام من الأفكار الدستورية الهامة التي طقتها السلطات الحاكمة في الدول القديمة والمعاصرة، و تعرض لها الفقهاء بالبحث رغم ندرة الدراسات الأكاديمية والأطروحات الجامعية التي تناولت الموضوع بمنهج علمي دقيق. يقوم الباحث من خلاله بعملية جمع واستقراء وتحليل تلك الأفكار التي توصل إليها الفقهاء ومن ثم القيام بعملية تأسيس لهذا الموضوع¹ باعتباره مرتبطا بطبيعة النظام الدستوري والقانوني لكل دولة.

ومن هنا تكمن أهمية وضرورة البحث في هذه النظرية التي خصصناها بإطار القانون الدستوري الجزائري، باعتبار أن هذه الدراسة ستجلب في تصورنا انتباه الباحثين في هذا التخصص لاختيار موضوع جدير بالبحث من الصعوبة بمكان إيجاد دراسات جادة فيه ولا سيما في المكتبات الجامعية² والكليات والمعاهد المتخصصة، ومن جهة أخرى فإننا نحاول رسم خطة أولية للموضوع تترط طريق الباحث من خلال هذا المقال التواضع للبناء عليها والانتلاق في دراسة هذه النظرية بشكل مفصل ومنهج علمي مقبول.³

والحديث عن نظرية الضرورة يكون من مسلبة أن الدول الحديثة يسودها مبدأ هام يحدد العلاقة بين الحكومات والمواطنين، حيث يؤسس لكل طرف حقوقه وواجباته والذي يقصد به "مبدأ المشروعية"⁴ الذي يقضي بوجود مطابقة سلوكات وأفعال السلطات لنصوص القانون المطبقة في الدولة، وبالتالي لا تنصف تلك السلوكات والأفعال بصفة الإلزام إلا إذا كانت مطابقة للقانون.

وإذا كان الالتزام بمبدأ المشروعية هو الأصل العام والقاعدة الأساسية التي يحكمم إليها وتطبق في الظروف العادية والأوضاع المستقرة فإن الإشكال الذي يطرح هو مدى قدرة السلطة العمل بهذا الأصل في حالة الظروف الاستثنائية التي تجد الدولة نفسها عاجزة عن مواجهة ظروف خطيرة تهدد وجودها حيث لا يمكن معالجتها بالقوانين العادية والسارية طبقا لمبدأ المشروعية، ومن هنا أقر الفقهاء بضرورة وجود نظرية تواجه بها الدولة تلك

الظروف الطارئة والاستثنائية هي نظرية الضرورة أو نظرية الظروف الاستثنائية، والتي أخذ بها كل المشرعين في الدول من خلال النص في بعض مواد دساتيرها على هذه النظرية بشروط محددة.

وقد أخذ المشرع الجزائري بها في بعض مواد الدساتير التي ظهرت في الدولة الجزائرية من الاستقلال إلى يومنا هذا⁵، حيث انطلق المشرع من تحديد المصطلح الذي يطلق على هذه النظرية، والتي أطلق عليها دستور 1963 تسمية "إجراءات استثنائية" طبقا للمادة 59 منه. " في حالة الخطر الوشيك الوقوع يمكن لرئيس الجمهورية اتخاذ إجراءات استثنائية بقصد حماية استقلال الأمة ومؤسسات الجمهورية ويجتمع المجلس الوطني بكامل أعضائه"⁶ في حين نجد أن دستور 1976 أطلق عليها مصطلح: " حالة الضرورة " و " الحالة الاستثنائية ونص في المادة 119 منه: "في حالة الضرورة الملحة يقرر رئيس الجمهورية في اجتماع هيئات الحزب العليا والحكومة. حالة الطوارئ أو الحصار ويتخذ كل الإجراءات اللازمة لاستتباب الوضع"⁷ ونص في المادة 120 منه: "إذا كانت البلاد مهددة بخطر وشيك الوقوع على مؤسساتها أو على استقلالها أو على سلامة ترابها يقرر رئيس الجمهورية احالة الاستثنائية"⁸ وقد تبني دستور 1989 نفس المصطلحين حيث نصت المادة 86 منه بما يلي: " يقرر رئيس الجمهورية إذا دعت الضرورة الملحة حالة الطوارئ أو احصار لمدة معينة بعد اجتماع المجلس الأعلى للأمن واستشارة المجلس الشعبي الوطني ورئيس الحكومة ورئيس المجلس الدستوري ويتخذ كل التدابير اللازمة لاستتباب الوضع"⁹ أما المادة 87 منه فنصت على أنه " يقرر رئيس الجمهورية احالة الاستثنائية إذا كانت البلاد مهددة بخطر داهم يوشك أن يصيب مؤسساتها الدستورية أو استقلالها أو سلامة ترابها"¹⁰.

كما تبني دستور 1996م نفس المصطلحين مع التأكيد على المصطلح الثاني "الحالة الاستثنائية حيث خصه بالذكر ثلاث مرات، فذكر حالة الضرورة في المادة 91 بما يلي: "يقرر رئيس الجمهورية، إذا دعت الضرورة الملحة، حالة الطوارئ أو الحصار لمدة معينة، بعد اجتماع المجلس الأعلى للأمن، واستشارة المجلس الشعبي الوطني، ورئيس مجلس الأمة، ورئيس الحكومة ورئيس المجلس الدستوري ويتخذ كل التدابير اللازمة لاستتباب الأمن"¹¹.

ونص في المادة 93 منه على أنه: "يقرر رئيس الجمهورية الحالة الاستثنائية إذا كانت البلاد مهددة بخطر داهم يوشك أن يصيب مؤسساتها الدستورية أو استقلالها أو سلامة ترابها تخول الحالة الاستثنائية رئيس الجمهورية أن يتخذ الإجراءات الاستثنائية التي تستوجبها المحافظة على استقلال الأمة والمؤسسات في الجمهورية..... تنتهي حسب الأشكال والإجراءات السالفة الذكر التي أوجبت إعلانها"¹²

وبذلك يعتبر الإطلاق بمثابة تحديد لمصطلح هذه النظرية التي يصلح أن تطلق عليها نظرية الضرورة أو نظرية الظروف الاستثنائية في القانون الدستوري الجزائري والذي تميز عن غيره باعتبار أن بعض دساتير الدول تفرق بين نظرية الضرورة والظروف الاستثنائية وبالرجوع إلى الدستور الفرنسي الصادر سنة 1958 نجد أنه نص على هذا المبدأ في المادة 16 منه: "عندما يتهدد مؤسسات الجمهورية أو استقلال الأمة أو سلامة أراضيها أو تنفيذ تعهداتها الدولية على نحو جسيم حال ينشأ عنه انقطاع السير المنتظم للسلطات الدستورية العامة يتخذ رئيس الجمهورية الإجراءات التي تقتضيها الظروف بعد استشارة الوزير الأول ورئيس البرلمان وكذلك المجلس الدستوري ويخبر مجلس الأمة برسالة"¹³.

وهو الإطار نفسه الذي تبناه المشرع السوري في دستور الجمهورية العربية السورية لسنة 1973: "لرئيس الجمهورية إذا قام خطر جسيم وحال يهدد الوحدة الوطنية أو سلامة و استقلال أراضي الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة عند مباشرة مهامها الدستورية أن يتخذ الإجراءات السريعة التي تقتضيها الظروف لمواجهة هذا الخطر"¹⁴.

وبذلك يمكن القول أن المشرع الجزائري قد حدد المصطلح الذي يطلق على النظرية حيث حاول أن يعرفها من منطلق توافر عنصرين أساسيين هما:

1- الضرورة الملحة

2- الخطر الجسيم الحال

1- الضرورة الملحة: فلا عبرة للضرورات الثانوية غير الملحة التي لا تشكل عائقا أساسيا يهدد الدولة في بقائها أو استمرار مؤسساتها، باعتبار أن تلك الحالة

تعيشها الدولة في كل لحظة نتيجة الصعوبات والعواقب التي تواجهها يوماً في مختلف المجالات .

بناء على ذلك فإن حالة الضرورة الملحة¹⁵ التي تواجه الدولة بشكل طارئ وغير محسوب له من قبل المشرع، حيث يستلزم مواجهة تلك الضرورة بقانون يحكم الفراغ القائم، ويعطي للدولة التي تشرع القوانين حسب مصلحة بقاء قيامها واستمرارية مؤسساتها وتحقيق ضمان حماية حياة مواطنيها، الحق أن تشرع قواعد جديدة في صورة مراسيم عاجلة يصدرها رئيس الجمهورية من أجل ضمان المحافظة على الدولة وتجنبها الأخطار الطارئة التي تواجهها .

وبذلك يتضح أن كل ضرورة غير ملحة يمكن للدولة أن توجّل النظر فيها حتى تشرع لها قانوناً يحكمها بالطرق العادية طبقاً لمبدأ المشروعية. وألا يوصف عمل الحكومة بأنه غير مشروع ويتابع أعضاؤها، فالمقصود بالضرورة الملحة إذن هو: الحالة من أخطار الجسم الوشيك الوقوع أو الذي وقع والذي يتعدى تداركه بالوسائل العادية مما يدفع السلطات القائمة على حالة الضرورة أن تلجأ إلى الوسائل القانونية لدفع هذا الخطر ومواجهة الأزمة¹⁶

2- أخطار الجسم: وهو العنصر الذي أكدت عليه كل المواد التي جاءت بها الدساتير الأربعة والتي سبق ذكرها من الناحية القانونية. "حالة واقعية تنذر بضرر يصيب مصلحة حيوية فيهددها إما بالانتقاص أو الزوال. ولا يتعدى هذا المعنى"¹⁷ بناء على ذلك بشرط في قيام أخطار الجسم ما يلي:

أ- قيام ظرف شاذ غير مألوف وغير معتاد: يكون فيه خطر على الدولة أو مؤسساتها وهذا الظرف قد يكون طبيعياً كالزلازل والفيضانات ومختلف الكوارث الطبيعية التي تهدد سلامة الدولة ومواطنيها، وقد يكون واقعياً كالاضطرابات الشعبية الخطيرة أو الحروب الناجمة عن محاولة غزو خارجي أو الحرب الأهلية أو الجرائم الإرهابية .

ب- عجز السلطات الحكومية على مواجهة ذلك الخطر الجسم بالنصوص القانونية الموجودة حيث يقتضى تشريع قواعد جديدة فترة زمنية طويلة ليجد المشرع حلاً مناسباً بالطرق العادية الدستورية التي تؤسس من خلالها القوانين وبمعنى آخر: " أن تكون الوسائل الدستورية العادية عاجزة عن مواجهة الأخطار الجسيمة"¹⁸

ج- تعرض الدولة لخطر حقيقي يهدد وحدتها الوطنية أو سلامة أراضيها أو يقضي على مؤسساتها أو يوقفها أو يهدد حياة مواطنيها، و يجب أن يكون هذا الخطر حالا واقعا وليس مفترضا أو مستقبليا أو وقع وقد انتهى. لأنه لا يمكن بناء مثل هذه المسائل على الافتراض¹⁹ فالخطر المستقبلي يمكن دفعه بتشريع النصوص القانونية بالطرق الدستورية المعروفة لمواجهته، ولأن الذي وقع وانتهى لم يعد خطرا مهددا لوجود الدولة واستمرارها وفي هذا الإطار يوضح الدكتور سامي جمال الدين: " فالخطر يكون حالا أي كائنا في الواقع المادي فيجب أن لا يكون مستقبليا أو وقع وقد انتهى أو موهوما كالذي ينشأ في ذهن أو تصور السلطة التنفيذية وحدها فلا يعد خطرا حالا فالخطر الحال إذن هو أن يكون قد بدأ فعلا أو هو وشيك الوقوع دون أن يكون قد انتهى بعد"²⁰

فإذا اكتمل العنصران كانت الدولة أما م حالة الضرورة، و جاز للسلطة السياسية ممثلة في رئيس الجمهورية الأخذ بها من أجل ضمان المحافظة على الأهداف السالفة الذكر. لكن هل يكون ذلك بشكل مطلق أم أن هناك آليات حددتها الدساتير الجزائرية السابقة والدستور الحالي بالدرجة الأولى يتخذها صاحب الصلاحية في الأخذ بنظرية الضرورة حيث حددت الدساتير الأربعة صراحة أن حالة الضرورة من صلاحيات رئيس الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. فهو صاحب الاحتصاص في إعلان حالة الضرورة أو الظروف الاستثنائية والتي تمنعها إعلان إجراءات في شكل مراسيم مناسبة لمواجهتها كإعلان الحرب أو إعلان الطوارئ أو إعلان الحصار أو إعلان أي موقف يتخذ الدولة والمواطنين وقد لاحظنا في المواد السابقة الذكر أن مقدمة تلك المواد تركز على هذا الشرط الأساسي، وذلك نظرا لخطورة هذه النظرية التي لا تحتاج إليها الدولة إلا في مراحل الأزمات التي تهدد كيانها ومؤسساتها كما أن رئيس الجمهورية باعتباره ممثلا أعلى لكل السلطات في الدولة هو وحده المختص في تقدير مدى اللجوء لحالة الضرورة بالتشاور مع الأطراف الأساسية التي حددتها المواد السابقة الذكر وهي طبقا للمادة 91

اجتماع رئيس الجمهورية مع المجلس الأعلى للأمن لتقييم حالة الخطر الحال وضرورة

الأخذ بالنظرية من عندها

- استشارة المجلس الشعبي الوطني

- استشارة مجلس الأمة

- استشارة رئيس الحكومة

- استشارة رئيس المجلس الدستوري

فكان رئيس الجمهورية صاحب الصلاحية في إعلانها والأمر بالتهيؤ لمواجهة الظروف الطارئة التي أدت لإعلان حالة الدخول في مرحلة العمل بنظرية الضرورة ويكون ذلك حسب الشروط المحددة في نصوص مواد الدساتير السابقة الذكر مع الاعتماد على ما هو مؤسس في دستور 96 باعتبار أن الدولة الجزائرية ترجع إليه كمشروع أساسي من وقت صدوره إلى اليوم ويبقى ساريا ما لم يطرأ عليه تعديل في المستقبل.

- بالنسبة لدستور 1963 إشارة للمادة " 59" منه والتي اشترطت على رئيس الجمهورية إذا رأى ضرورة العمل بنظرية الضرورة أن يجتمع مع المجلس الوطني بكامل أعضائه ولكن المتأمل في المادة التي سبقتها " 58 " فهي تشير ضمنا إلى أن لرئيس الجمهورية أن يطلب إلى المجلس الشعبي الوطني أن يقوض له لفترة زمنية محددة حتى اتخاذ إجراءات ذات صيغة تشريعية عن طريق أوامر تشريعية تتخذ في نطاق مجلس الوزراء وتعرض على مصادقة المجلس في أجل ثلاثة أشهر.

واعتقد أن هذه الآلية هي المناسبة للعودة إلى حالة المشروعية لأن الإجراءات الاستثنائية التي يعنها رئيس الجمهورية لا بد في الأخير أن يصادق عليها البرلمان لتأخذ طابع المشروعية .

أما بالنسبة لدستور 1976 فقد أكد المشرع على نفس الشروط طبقا للمادة 119 منه أنه في حالة الضرورة يقرر رئيس الجمهورية في اجتماع هيئات الحزب العليا والحكومة، حالة الطوارئ والحصار وينفذ كل الإجراءات اللازمة لاستتباب الأمن. وكرر نفس الشروط عند ذكره للحالة الاستثنائية حيث يقرها رئيس الجمهورية بعد اجتماعه مع الهيئات العليا للحزب والحكومة واشترط أن:

- يجتمع المجلس الشعبي الوطني وجوبا باستدعاء من رئيسه أما في حالة وقوع عدوان خارجي أو وشيك الوقوع فإن رئيس الجمهورية يقرر التعينة العامة وفقا للترتيبات الملزمة

لميثاق الأمم المتحدة ويعلن الحرب بعد استشارة هيئة الحزب القيادية و اجتماع الحكومة و الاستماع إلى المجلس الأعلى للأمن²¹

- يجتمع المجلس الشعبي الوطني بحكم القانون.

- يوجه رئيس الجمهورية خطابا للأمة

- يوقف العمل بالدستور خلال فترة الحرب و يتولى رئيس الجمهورية جميع السلطات

أما بالنسبة لدستور 1989 فقد كثر نفس الشروط وبالضبعة نفسها في دستور 1976 ولاسيما في المواد 87، 88، 89 .

وبتفحص دستور 1996 نجد أن المشرع قد ركز على تلك الشروط نفسها

الواردة في دستوري 1976 و 1989 وهي:

- أن حالة الضرورة أو الحالة الاستثنائية " من اختصاص رئيس الجمهورية دون

سواه فهو الذي يعلنها وهو الذي يقوم بإنهائها حسب مصلحة الدولة

- تحول هذه الحالة لرئيس الجمهورية أن يتخذ كل الإجراءات اللازمة والمناسبة

للمحافظة على استقلال الدولة ومؤسساتها واستاب الأمن .

- يعلن رئيس الجمهورية التعنة العامة في مجلس الوزراء، وذلك بعد الاستماع

للمجلس الأعلى للأمن واستشارة رئيس المجلس الشعبي الوطني و رئيس مجلس الأمة

- في حالة العدوان الوشيك الوقوع أو الذي وقع على البلاد فإن رئيس

الجمهورية يعلن الحرب في إطار الترتيبات الملائمة لميثاق الأمم المتحدة بكون إعلان الحرب

بعد اجتماع مجلس الوزراء والاستماع إلى المجلس الأعلى للأمن واستشارة رئيس المجلس

الشعبي الوطني ورئيس مجلس الأمة .

- ويجتمع البرلمان وجوبا، بعدها:

- يوجه رئيس الجمهورية خطابا للأمة يعلمها بذلك

- يوقف العمل بالدستور خلال فترة الحرب

- يتولى رئيس الجمهورية جميع السلطات

وإذا انتهت المدة الرئاسية لرئيس الجمهورية تمدد وجوبا إلى غاية نهاية الحرب

وهذه القاعدة تميز بذكرها دستور 96²²

- وتنتهي الحالة الاستثنائية بنفس تلك الشروط والإجراءات السالفة الذكر.

العقد العاشر

وخلاصة القول أن نظرية الضرورة وإن تبدو أنها من الآليات الصعبة التي تواجه السلطة في الدولة وعلى رأسها رئيس الجمهورية فإنها من الآليات الضرورية والمهمة لاستمرار الدولة وحفظ توازنها في الهزات الخطيرة التي تهدد كيانها واستقرارها داخليا وخارجيا لذلك نجد أن المشرع الجزائري جمع بين مصطلحي حالة الضرورة والحالة الاستثنائية²³ لأن أي خطر محقق يهدد النظام العام ومؤسسات الدولة أو إقليمها أو سيادتها فهو في ميزان واحد من حيث إعطاء الحق لرئيس الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية إعلان الإجراء المناسب الذي يلائم طبيعة مواجهة ذلك الخطر وإنقاذ الدولة، سواء بإعلان الحرب إن كان ذلك لدفع عدوان خارجي يهدد وحدة وسلامة التراب الوطني أو بإعلان الطوارئ إذا كان الخطر داخليا يهدد وحدة إقليم الدولة أو مؤسساتها أم بإعلان الحصار ضد أي فئة أو طائفة تهدد الأمن العام في الدولة ، ويكون ذلك في إطار ما نصت عليه مواد الدستور كما أن الإجراءات الاستثنائية التي يعلن عنها رئيس الجمهورية ينبغي إعطاؤها طابع المشروعية بعد مرور فترة وذلك بمصادقة السلطة التشريعية عليها وفق الإجراءات القانونية المعهودة للتشريع العادي.

وبعد إتمام النظر بشكل مختصر مفيد في هذه النظرية في إطار القانون الدستوري الجزائري يبقى أن نشير إلى أن الدستور الجزائري بحاجة ماسة كغيره من دساتير الدول الأخرى إلى محاولة تشريع المزيد من القواعد الدستورية التي تضبط الشروط الخاصة باللجوء هذه النظرية مع بيان الآليات التي تقوم بها السلطة التشريعية بالتنسيق مع رئيس الجمهورية خاصة لإضفاء طابع المشروعية على الإجراءات الاستثنائية التي يبادر بها رئيس الجمهورية تحقيقا للأهداف التي وُجِدت لأجلها هذه النظرية .
وتأمل أن يوفقنا الله مستقبلا لإجراء المقارنة بين هذه الأفكار وما يراه فقهاء السياسة الشرعية من أحكام وقواعد تضبط هذه النظرية في التقه الإسلامي .

قائمة الإحالات والمصادر

- 1 - اختيار زاوية النظر في دراسة هذه النظرية تابع من فكرتين: - كوني باحثا جزائريا في الدراسات القانونية المقارنة يصحتم علي البحث والإطلاع في مختلف الأفكار والنظريات القانونية المرتبطة بوطني من أجل محاولة التأسيس لدراسات علمية ذات فائدة عملية وواقعية، وتحقيقا لذلك سأعتمد في بالدرجة الأولى على وثيقة الدستور الجزائري المعدل سنة 1996 وعلى وثائق الدساتير الثلاثة التي سبقته «1963.

1976، 1989 "وكذا محاولة استقراء أهم المواد التي تعرضت لنظرية الضرورة والتي لجأت إليها السلطة الجزائرية منذ الاستقلال مما يحتم علينا التطرق لهذه المسائل ذات الصلة الوثيقة بمصلحة حماية الدولة وضمان استمرارية مؤسساتها في حال الأزمات الكبرى.

2 - نشير إلى عاشرنا عليّة من بحث تكميلّي نبيل شهادة الماجستير في القانون العام بمكتبة الأسد الجمهوريّة العربيّة السوريّة وهو تحت رقم : ط 10689 من إعداد الطالب ملحم حاج عليّ و الموسومة — نظرية الضرورة في القانون الدستوري تحت إشراف الدكتور بركات الحواشي بكلية الحقوق جامعة جوبا الحكوميّة

3 - يتناسب ذلك في تصورتنا مع ضرورة تقديم المساعدة للطلبة الباحثين الجدد في الدراسات العليا ولا سيما بعد فتح تخصص الشريعة والقانون بوجه عام والسياسة الشرعية بوجه خاص في الجامعة الإسلامية بقسنطينة والكليات الإسلامية بباتنة والجزائر ووهران حيث يحتاج الطلبة في هذا التخصص بتوجيه من أساتذتهم لاختيار المواضيع النوعية ذات الفائدة، وكذا طلبة تخصص العلوم القانونية سيما المهتمين بدراسات القانون الدستوري والنظم السياسيّة، مع الإشارة إلى أن هذا المقال سيكون متبوعا بمجلد الله بمقال مكمل له يعالج نظرية الضرورة في السياسة الشرعية

4 - المشروعية والشرعية عادة ما يذكر علماء القانون الدستوري المصطلحين وإذا كان معنى الأول واضحا فإن الشرعية يقصد بها: دور مبدأ السيادة الشعبية بوصفها مصدرا لوجود أي سلطة في الدولة عن طريق فكرة الانتخاب: "أبار فرحات - في السيادة والدستور والنظام الانتخابي ط1 - حار الفساراي، بيروت، لبنان - ط2005، ص 175 وهذا المعنى الدقيق يؤدي إلى أن الشرعية تطلق على أن السلطة توجد وتقوم على الخطوات المعهودة التي نص عليها الدستور " أي التابعة من الخيار الشعبي " بالرغم من أن هناك من يعطي لها نفس معنى المشروعية: " لكن هذا المبدأ يقضي بخضوع الحاكم والمحكوم للقانون. " د. فيصل كنفوم، دراسات للقانون الدستوري والنظم السياسيّة - منشورات جامعة دمشق - كلية الحقوق - 1426 هـ - 2005 م - ط1 - ص302، ووضح الدكتور الأمين شريط هذا المعنى أكثر حيث قال: "وحتى تتمكن السلطة من ممارسة الحكم بشكل عادي وطبيعي يفترض أن تكون شرعية أي مقبولة من طرف المحكومين وحاصلة على رضاهم وتقبلهم لها وبذلك تكون سلطة قانونية ههنا كانت المبررات التي تقوم عليها حيث يرتب على هذا الرضا طاعة المحكومين للحكام والاستماع لقراراتهم باعتبارها مشروعة" الأمين شريط الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة المقارنة - ديوان المطبوعات الجامعية ط 1999 بين عكوتون الجزائر - ص 70 ."

5 - لا يعني أن الدولة في حال تطبيق نظرية الضرورة تنازل عن كل القوانين العادية وإنما تطبيق نظرية الضرورة بقدر الحاجة فقط وفي مجال الضرورة وحسب وتبقى القوانين العادية سارية بعد ذلك في الحالات الأخرى العادية.

- 6 - ستحاول بالتفصيل سرد و تحليل مواد الدساتير الأربعة الآتية: في دستور 1963 المادتان 58 و 59 .
- دستور 1976 المواد من 119 إلى 124. دستور 1989: المواد من 86 إلى 90. دستور 1996 :
المواد من 91 إلى 96
- 7 - كلية الحقوق جامعة باجي مختار عنابة : دساتير الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ص 54 .
- 8 - كلية الحقوق - جامعة باجي مختار المصدر نفسه ص - 99
- 9 - كلية الحقوق جامعة باجي مختار المصدر نفسه ص 99
- 10- كلية الحقوق جامعة باجي مختار المصدر نفسه ص 109
- 11 - وزارة العدل الدستور استفتاء 28 نوفمبر 1996 الديوان الوطني للأشغال التربوية 1998 ص
23 .
- 12- وزارة العدل المصدر نفسه ص 24 .
- 13- المادة نقلا عن : ملحم حاج علي المصدر السابق ص 16
- 14- ملحم حاج علي المصدر نفسه ص 24
- 15- يطلق بعض الفقهاء مثلما أشارت الدساتير الجزائرية الأربعة " الحالة الاستثنائية " و التي يعرفها أحمد مدحت علي: " إن الظرف الاستثنائي الذي يبرر مخالفة الحكومة للتشريع القائم يجب أن يكون غير متوقع من جانب المشرع بمعنى أن المشرع لم يضمن الحلول المناسبة لهذا الظرف " نظرية الظروف الاستثنائية " الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978 ص 196 .
- 16- من تطبيقات ذلك ما قامت به السلطات الجزائرية من بداية أزمة العشرية السوداء إلى غاية صدور الدستور المعدل في نوفمبر 1996
- حيث كانت تواجه حالة الضرورة التي تولدت عن انتشار خطر الجرائم التي تهدد الأمن العام للمواطنين و الدولة بتراكم إجراءات استطاعت من خلالها المحافظة على وحدة الدولة و استمراريتها مؤسستها.
- 17- وحدي ثابت غيريال " السلطات الاستثنائية لرئيس الجمهورية " منشأة المعارف بالإسكندرية
1988 ص 1101
- 18- ابراهيم عبد العزيز شيخا القانون الدستوري الدار الجامعية للطباعة والنشر بيروت 1975
ص 712
- 19- تواجه سلطات الولايات المتحدة الأمريكية في العصر الحديث انتقادا واضحا من قبل المجتمع الدولي كونها تبني مواقفها العدائية لبعض الدول على الخطر الذي تفترضه منها ويؤدي ذلك إلى استعمالها لنظرية الضرورة لتبرير مواقفها لغزو تلك الدول أو فرض عقوبات عليها مما يفيد أن هذه النظرية تأثير حتى على المستوى الدولي .
- 20 - سامسي جمال الدين الرقابة على أعمال الإدارة منشأة المعارف بالإسكندرية 1982 ص 23
- 21 - كلية الحقوق جامعة باجي مختار مرجع سابق ص 29

- 22 - وزارة العدل مصدر سابق ص 24
- 23- أشرفت هذا التحديد : لأن بعض الفقهاء و الباحثين يعتمدون التفرقة بين حالة الضرورة و الحالة الاستثنائية و الطوارئ و الحصار ، حيث تستعمل :
- حالة الضرورة : عند شعور البرلمان طبقا للمادة 124 من دستور 1996 : " لرئيس الجمهورية أن يشرع بأوامر في حالة شعور المجلس الشعبي الوطني أو بين دورتي البرلمان "
- الحالة الاستثنائية : عند وجود خطر داهم يهدد سلامة الوطن و وحدته الترابية وهي أعلي حالات الاهتزاز التي تمس الدولة .
- حالة الطوارئ" يترتب على أعمال حالة الطوارئ تقييد الحريات العامة في مجالات محددة كنظيم تنقل الأشخاص و الضائع " عمار بوضيف الوجيز في القانون الإداري " دار دجاجة 1991 " ص 88

المرأة ومعالم النشاط الرسالي الاجتماعي

أ/ نادية وزناجي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

تمهيد: المرأة شريكة الرجل في تعمير الأرض أكمل وأظهر عمارة، لذا كان لابد لها من المشاركة بجد واحترام في مجالات الحياة، ولما كانت مجالات الحياة بطبيعتها لا تخلوا من وجود الرجال، بل للرجال في معظمها الدور الكبير، لم تخرج شريعة الله على المرأة أن تلقى الرجال فتراهم يبرونها وقد يتبادلون الحديث معها، وقد يتعاونون على عمل من الأعمال ما دامت تلتزم بالأداب الشرعية، ويتم هذا اللقاء الجاد في رصانة دون تكلف أو تعقيد أو حساسية.

إن انطلاق المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعية وما يترتب عنه من لقاء الرجال هو نهج قدرته الشريعة وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو يعلم ما فيه من تيسير ومن عون على الخير، ويعلم ما في خلافه من تضيق وحرج، فضلا عن الحرمان من الخير في أحياء كثيرة، على أن الانطلاق ما كان ليعوق المرأة المسلمة عن أداء مسؤوليتها الأولى نحو بيتها وولدها وزوجها بل كان معينا على إتضاع شخصيتها، ومن ثم كمال أدائها لتلك المسؤولية، والمسؤوليات الأخرى التي ينمن أن تقع على عاتق المرأة وتقرضها حاجة الأسرة وحاجة المجتمع، ومن ثم فإن ما نراه اليوم من معوقات هذا النشاط الاجتماعي إنما وجدت نتيجة الجهل ببعض النصوص المؤيدة له، أو الفهم الخاطئ لها، لأن الشريعة كرمت المرأة المسلمة وأعطتها حقوقا وواجبات تضمن لها مشاركة فعالة ومحتشمة في خدمة المجتمع دون تقصير في مهمتها الأصلية.

والمرأة المسلمة تنطلق في حياتها على نور من هدى الله تعالى الذي أنزله في كتابه وبينه رسوله ﷺ في سنته، وعصر الرسالة حافل بالوقائع العملية لنشاط المرأة الاجتماعي، ولو جمعت التطبيقات التي مارسها المؤمنات في عهود الأنبياء وفي عهد نبينا عليهم جميعا أزكى السلام، فلن تزيد على أن تكون بعض صور التطبيق لهدى الله، ويظل مجال التطبيق واسعا في عصرنا وفي كل العصور، ويحتمل كثيرا -بل كثيرا جدا- من الصور المتجددة التي تناسب ظروف كل عصر.

ونقصد بالنشاط الاجتماعي كل نشاط يتم في تنظيم جماعي ويهدف إلى تحقيق خير للناس في مجال حياتهم الاجتماعية سواء كان ثقافياً أو تعليمياً أو صحياً أو رياضياً أو ترويحياً أو جمالياً.

والنشاط الاجتماعي نوعان:

- **النوع الأول:** نشاط يتم في شكل جماعي أي تجتمع عليه مجموعة من الأفراد ويهدف إلى تحقيق خير لأنفسهم وللمجتمع سواء في المجال العبادي أو الثقافي أو الترويجي.
- **النوع الثاني:** وهو نشاط يبذله فرد أو أفراد تطوعاً لخدمة المجتمع سواء في مجال التعليم أو الأمور بالمعروف أو فيما يطلق عليه حديثاً عمال البر والخدمة الاجتماعية.

ونظراً للدور الكبير الذي يمكن أن تؤديه المرأة في النشاط الاجتماعي في المجتمع المعاصر، فقد تحوينا ذكر نصوص القرآن وصحيح البخاري ومسلم التي لها صلة بهذا النشاط¹ وذلك حرصاً منا على إبراز المعالم الشرعية لنشاط المرأة الرسالي الاجتماعي في عصرنا:

المعلم الأول: المرأة مثل الرجل مدعوة لعمل الخير للمجتمع، قال الله تعالى: «وافعلوا الخير لعنكم فتلحون»² فينبغي اتخاذ جميع الترتيبات الضرورية - فردية وأسرية واجتماعية وحكومية- لكي تؤدي المرأة دورها في إتمام مجتمعها م التوفيق بين مسؤوليتها إزاء المجتمع وبين مسؤوليتها عن بيتها وأطفالها والتوفيق ميسور في أغلب الأحوال.

قال الله تعالى: «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون فيها»³ وقال الله تعالى أيضاً: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»⁴ وقال أيضاً: «وتعاونوا على البر والتقوى»⁵.

ومن السنة: عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله ﷺ "ترى المؤمنين في توادهم وتواضعهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁶.

وعن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "الدين النصيحة" قلنا لمن؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأنمة المؤمنين وعامتهم"⁷.

قال الحافظ ابن حجر: "والنصيحة العامة للمسلمين: الشفقة عليهم والسعي فيما يعود نفعه عليهم وتعليمهم ما ينفعهم، وكف وجود الأذى عنهم وأن يحب لهم ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لنفسه".⁸ والنصوص كثيرة جدا في هذا المجال، وإن جاءت غالبا بصفة التذكير، إلا أنها تشمل الرجال والنساء جميعا.

المعلم الثاني: إن عمل الخير - وكذا التعاون عليه - مندوب في عامة الأحوال، ولكنه قد يصبح فرض عين أحيانا، أو فرض كفاية أحيانا أخرى، وينبغي على المرأة المسلمة الواعية أن تتحرى مجالات فروض الكفاية على النساء في الميدان الاجتماعي، ومن ذلك رعاية النساء والبنات ورعاية الأطفال وخاصة الأيتام.

فأما عن عمل الخير المندوب وتقديم المعروف للناس في عامة الأحوال فهذا مجال واسع لاجتهاد أهل الخير في كل مجتمع، وقد سبق عرض عدد من هذه الأمثلة مع النصوص الدالة عليها ضمن المعلم الشرعي الأول، فضلا عن شواهد ووقائع مشاركة المرأة في النشاط الاجتماعي في العهد النبوي، وهذا ما سندركه بعد استعراض هذه المعالم كلها. وكما يتدب للمرأة المشاركة في النشاط الاجتماعي الخير فيتبدل فيه من وقتها وجهدها، كذا يتدب لها البذل من مالها إن كان لها مال، فإن لم يكن فمن مال زوجها بالمعروف.

عن أسماء - رضي الله عنها - قالت: قلت يا رسول الله ما لي إلا ما أدخل الزبير، فأتصدق؟ قال: "تصدقني ولا نوعي" فيوعى عليك¹¹.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة، كان لها أجرها بما أنفقت ولزوجها أجره بما اكتسب"¹².

وأما ما يتعلق بفروض الكفاية في مجال النشاط الاجتماعي فمما يؤسف له أنها غالبا ما تضع في المجتمعات المتخلفة حيث تشد فيها الحاجات، وتكثر الضرورات التي تمس حياة الناس، بينما تضعف روح البذل والعطاء وتقل المروءات. وما أحوج مجتمعاتنا وهي تتحسس طريق النهوض أن يعي الفرد فيها -رجلا وامرأة- مسؤوليته الشرعية إزاء حاجات المجتمع فضلا عن ضروراته، وأنه إن لم تسد تلك الحاجات وتحقق تلك الضرورات فكلنا رجلا ونساء شركاء في جريمة التخلف قاعدون عن الجهاد في سبيل الله وإحياء مجتمع المسلمين وتقدمه.

وقد يقع التهرب من المسألة الدينية عن فروض الكفاية. وذلك بالجهل الذي تحفقه أسوار العزلة التي يتعيش داخلها كثير من النساء، والجهل يكون أحيانا طبيعة الضرورات والحاجات الاجتماعية وما تتضمنه من مصائب وكروب. ويكون أحيانا جهلا بطرق علاج تلك الضرورات والحاجات.¹³

المعلم الثالث: يندب للمرأة المسلمة ممارسة النشاط الاجتماعي إذا كان يحقق

خيرا لها وينمي شخصيتها عقليا وروحيا واجتماعيا.

قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ مَا بَدَأَ فِي بَيْوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، وَالْحِكْمَةَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾.¹⁴

وعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: "كان النبي ﷺ إذا دخل العشر الأواخر من رمضان شد منزره وأحيا ليله وأيقظ أهله".¹⁵

فلاية تشير على ما ينبغي على المرأة من تنمية شخصيتها بتلاوة كتاب الله ومدارسة آياته والنزود بالعلم والحكمة، والحديث يحض على مشاركة المرأة في قيام ليل رمضان وخاصة في العشر الأواخر، وقد حرصت المرأة المسلمة على تنمية شخصيتها بالمشاركة في النشاط العبادي والتقافي، فاعتكفت في المسجد وشهدت صلاة التراويح والصلوات الخمس، وصلاة الكسوف، وهذا فضلا عن حضورها صلاة الجمعة.¹⁶

المعلم الرابع: يباح للمرأة المسلمة ممارسة النشاط الاجتماعي الترويجي إذا كان

يحقق لها قضاء وقت ممتع في حدود الحلال الطيب، ويندب مثل هذا النشاط إذا كان معنا على إحسان القيام بمسؤوليتها المتعددة، ووقائع مشاركة المرأة في هذا النوع من الأنشطة إبان عصر الرسالة دليل على ذلك، وهذا ما سوردته في حينه.¹⁷

المعلم الخامس: ينبغي أن يكون ضمن أهداف تعليم أبناء المسلمين وبناتهم

إقدارهم على ممارسة نشاط اجتماعي خير ينفع الناس، كما ينبغي أن يوجه الفتى والفتاة إلى أن مسؤوليتهما أمام الله تتعدى حدود الأسرة إلى مجتمع المسلمين ما دام عندها فضل عطاء ولتحقيق هذا الهدف ينبغي أن يشتمل المنهج على ثلاثة جوانب:

أولها: تثبيت وتنمية الموازع الخلقية الذي ترسم بعض خطوطه النصوص التي

ذكرناها في المعلم الأول.

ثانيها: دراسة المجتمع المحلي واحتياجاته.

ثالثها: تدريب عملي على خدمة المجتمع في مجالين، مجال المجتمع المدرسي من خلال النشاطات المدرسية، ومجال المجتمع العام من خلال المؤسسات الاجتماعية الموجودة في البيئة المحلية.¹⁸

المعلم السادس: ينبغي أن تستثمر المرأة وقتها كاملا وأن تكون عنصرا عقيدا للمجتمع ولا ترضى لنفسها البطالة في أي مرحلة من مراحل حياتها، فما زاد من وقتها عن حاجة البيت استثماره في عمل صالح. والنشاط الاجتماعي مجال واسع لكثير من الأعمال الصالحة. قال المهلب: "...وإنها أن تفعل الطاعات من غير الفرائض بغير إذن زوجها ما لا يضره ولا يتعده من واجباته، وليس له أن يظلم شيئا من طاعة الله دخلت فيه بغير إذنه".¹⁹

المعلم السابع: يندب للرجل معاونته زوجته في شؤون البيت إذا غلبها النشاط الاجتماعي المندوب، وتحب عليه المعاونة إذا كان النشاط واجبا،²⁰ كما يشارك الرجل ثواب النشاط الاجتماعي الذي تقوم به المرأة، ويزيد أجره بقدر تشجيعه وعونه، قال رسول الله ﷺ: "إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها بما كسبت".²¹

وقياسا على ما ورد في هذا الحديث نقول: إذا ساهمت المرأة في النشاط الاجتماعي الخير وبذلت فيه من وقت بيتها -غير مفسدة- كان لها أجرها بما عملت ولزوجها أجره برعاية البيت وإتقافه من ناحية وبصره على غياب زوجته من ناحية.²²

المعلم الثامن: المجتمع المسلم متضامن في تهيئة الأسباب التي تساعد المرأة على الوفاء بمسؤوليتها إزاء المجتمع بجانب مسؤوليتها إزاء أسرتها، قال الله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾.²³

إن المجتمع المسلم بأفراده ومؤسساته الشعبية متراحم متعاطف وينبغي أن يتواصى ويتنادى أهل الخير فيه للقيام بدور إيجابي يشمل:

- 1- توفير المؤسسات الاجتماعية سواء أكانت نسائية خالصة أم كانت مشتركة في جميع الأحياء لكي تفتح أمام المرأة الآفاق المتعددة لكي تقدم إسهامها الممكن في خدمة المجتمع أيا كان نوعه وأيا كان قدره.
- 2- تشجيع المرأة على تقديم إسهامها في خدمة المجتمع وذلك ببيان دورها ومسؤولياتها بكل وسائل الإعلام ومناهج التعليم وحضنها على هذا الدور.

3- تشجع عامة النساء على ارتياد المؤسسات الاجتماعية للإفادة من النشاطات الاجتماعية سواء أكان عطاء أم أخذاً.²⁴

المعلم التاسع: الحكومة المسلمة مسؤولة على توجيه وتشجيع المرأة على المشاركة في النشاط الاجتماعي الخير. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".²⁵ ويمكن تحقيق هذه المسؤولية بعدة وسائل منها:²⁶

1- توجيه المرأة عن طريق وسائل الإعلام الحكومية إلى الإسهام في فئات المجتمع سواء بتكوين مؤسسات اجتماعية نسائية خالصة، أو بالمشاركة الحادة في نشاطات الجمعيات القائمة.

2- تيسر إنشاء المؤسسات الاجتماعية لمختلف نواحي النشاط الثقافي والرياضي والاجتماعي سواء كانت خاصة بالنساء، أو يمكن أن يشارك النساء في نشاطاتها بصورة فعالة، ثم تقديم معونة مادية أو معنوية ممكنة لتلك المؤسسات حتى تستطيع أداء دورها.

3- تشجيع المرأة العاملة في مؤسسات الدولة على الإسهام في النشاط الاجتماعي وذلك بتخفيف ساعات العمل أو بمنحها إجازة اجتماعية أسوة بالإجازة الدراسية عند قيامها بدور طير في وذلك بتخفيف ساعات العمل أو بمنحها إجازة اجتماعية أسوة بالإجازة الدراسية عند قيامها بدور كبير في إحدى المؤسسات الاجتماعية.

المعلم العاشر: حين تقتضي مشاركة المرأة في النشاط الاجتماعي لقاء الرجال، ينبغي أن يراعى الرجال والنساء آداب المشاركة كالأحتشام في اللباس والغض عن البصر واحتجاب الخلوة والمواجهة واجتناب مواطن الريبة.

على أنه إذا تخلفت بعض الآداب في المؤسسات الاجتماعية القائمة فبيل يسوغ أن تسقط المصالح التي تحققها تلك المؤسسات ولا تشارك المرأة المسلمة في نشاطاتها؟ أم الأولى رعاية هذه المصالح مع السعي الحكيم لاستكمال تطبيق الآداب الشرعية.

إن قواعد الأصول تقدر وجود تقدير الحاجات والمصالح عند درء المفاسد، ونقل هنا قول ابن تيمية-رحمه الله:-

- لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفرة المتقضية للحظر ولا ينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب.²⁷

- وما كان من شيء لئلا يفسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، كما نرى عن الخنوة بالأحبية والسرور معها، والنظر إليها لما يفضي إليه من الفساد ولها ما أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم. فإنه لم يته عنه إلا لأنه يفضي إلى المفسدة. فإذا كان مقتضيا للمصلحة الراجحة لم يكن مفضيا إلى المفسدة.²⁸

- ومن أصول الشرع أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما.²⁹

بعد استعراض هذه المعالم الشرعية لمشاركة المرأة في النشاط الاجتماعي في عصوننا نورد بعض وقائع هذه المشاركة في العهد النوي كدليل على عدم وجود أي حرج في هذه المشاركة وتأكيد على ضرورة هذه المشاركة.

أولا/ المشاركة في أنشطة المسجد:

مثال من النشاط العيادي: المتمثل في مشاركتها في جميع الصلوات كصلاة الصبح والمغرب والعشاء والجمعة، وصلاة النافلة، وصلاة الجنازة، وصلاة الكسوف، وهذه المشاركة لها ما يؤيدها من الآثار في صحيح البخاري ومسلم، اخترنا من بينها نموذجاً واحداً يؤكد مشاركتها في صلاة الجمعة.

- فعن عمرة بنت عبد الرحمن عن أخت لعمرة قالت: «أخذت (ق) والقرآن المجيد) من في رسول الله ﷺ يوم الجمعة وهو يقرأ لها على المنبر في كل جمعة».³⁰

- وفي رواية في الطبقات الكبرى عن خولة بنت قيس الجهنية قالت: «كنت أسمع خطبة رسول الله ﷺ يوم الجمعة وأنا في مؤخر النساء وأسمع قراءته (ق) والقرآن المجيد) على المنبر وأنا في مؤخر المسجد».

ونظراً لأهمية صلاة الجمعة في تنمية شخصية المرأة المسلمة إذ توفر غذاءً أسويجياً روحياً وعقلياً واجتماعياً لمن يشهدها من المؤمنين والمؤمنات، وتندب هذه الصلاة للمرأة، وهي تمثل نشاطاً اجتماعياً يمكن أن يسهم إسهاماً كبيراً في إيقاظ قلب المرأة وعقلها وإخراجها من عزلتها، ويوفر لها الوعي والنصح.

مثال من النشاط الثقافي: عن فاطمة بنت قيس: «... خرجت إلى المسجد فصليت مع رسولاً الله ﷺ فلما صلوة رسول الله ﷺ صلواته جلس على المنبر وهو يضحك، قال: ليلزم كل إنسان مصلاه، ثم قال: أتدرون ما جمعكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: إني والله ما

جمعكم لرغبة ولا لرهبة ولكن جمعكم لأن تحبم الداري كان رجلا نصرانيا فجاه وباع وأسلم وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم به عن المسيح الدجال".³¹

مثال من النشاط الترفيهي: عن الربيع بنت معوذ بن عقراء قالت: "أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه، ومن أصبح صائما فليصم، فكنا نصومه بعد ونصوم صيانتنا ونجعل هم اللعبة من العين"³². وفي رواية مسلم: "ونذهب إلى المسجد فإذا سألونا الطعام أعطيتهم اللعبة نلهم بما حتى يتنموا صيامهم"³³.

ثانيا/ المشاركة في الاحتفالات العامة:

مثال من حفلات الاستقبال: عن أبي بكر قال: «فقدما المدينة ليلا فتنازعوا أيهم يرسل عليهم رسول الله ﷺ فقال: أنزل على بني النجار أخوال عبد المطلب أكرمهم بذلك، فصعد الرجال والنساء فوق البيوت وتفترق الغلمان والخدم في الطرق ينادون: يا محمد يا رسول الله»³⁴.

مثال من الاحتفال بالعيد: عن أم عطية: «كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد حتى نخرج البكر من خدرها حتى نخرج الحيض فيكن خلف الناس فيكبرون بتكبيرهم ويدعون بدعائهم يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته»³⁵.

ثالثا/ المشاركة في أنشطة ثقافية خارج المسجد:

تنظيم الرسول ﷺ ندوات ثقافية خاصة بالنساء: عن أبي سعيد الخدري قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: «ذهب الرجال بخديتك، فأجعل لنا من نفسك يوما تأتلك فيه تعلمنا مما علمك الله. فقال: اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا، فاجتمعن وأتاهن رسول الله ﷺ فعلمهن مما علمه الله. ثم قال: ما منكم امرأة تقدم بين يديها من ولدها ثلاثة إلا كان لها حجابا من نار. فقالت امرأة منهن: يا رسول الله اثنين؟ قال: فأعادها مرتين، ثم قال: اثنين اثنين اثنين»³⁶.

فتح أمهات المؤمنين بيوتهم لمن يطلب العلم بسنة رسول الله ﷺ: عن أبي سلمة قال: جاء رجل إلى ابن عباس وأبو هريرة جالس عنده فقال: أفنتي في امرأة ولدت بعد موت زوجها بأربعين ليلة؟

فقال ابن عباس: آخر الأجلين، فقلت: «وأولات الأحمال أجلهن ان يضعن حملهن» قال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة، فأرسل ابن عباس ابن غلامه كريبا

إلى أم سلمة يسألها فقالت: قتل زوج سبعة الأسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته بأربعين ليلة، فخطبت فانكحها رسول الله ﷺ وكان أبو السنايل فيمن خطبها.³⁷

رابعاً/ القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.³⁸ قال رشيد رضا: «وفي الآية فرض المر بالمعروف والنهي عن المنكر على النساء والرجال وكان النساء يعلمن هذا ويعملن به».³⁹ ويؤكد علمين وعملين به ما رواه الطبراني عن يحيى بن أم سليم قال: «رأيت سمراء بنت نحيك وكانت قد أدركت النبي ﷺ عليها دروع غليظة وحمار غليظ بيدها سوط تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر».⁴⁰

خامساً/ التطوع في مجالات البر والخدمة الاجتماعية:

- تقديم العون للمهاجرين: عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: لما قدم المهاجرون المدينة من مكة وليس بأيديهم وكانت الأنصار أهل الأرض والعقار فقاسم الأنصار على أن يعطوهم ثمار أموالهم كل عام ويكفونهم العمل والمؤونة... فكانت أعطت أم أنس رسول الله ﷺ عذاقا فأعطاهن النبي صلى الله عليه وسلم - أمن أمن مولاته أم أسامة بن زيد.⁴¹

- التبرع بمنزلة للمسجد: عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- أن امرأة من الأنصار قالت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله ألا أجعل لك شيئا تقعد عليه... فعملت له المنبر فلما كان يوم الجمعة قعد النبي ﷺ على المنبر.⁴²

- التطوع بتنظيف المسجد: عن أبي هريرة أن رجلا أسود وامرأة سوداء كان يقيم المسجد. وفي رواية البخاري: ولا أراه إلا امرأة فماتت، فسأل النبي ﷺ عنه فقائوا: ماتت، قال: أفلا كنتم آذنتموني به؟ دلوني على قبره أو قال: قبرها فأتى قبرها فصلى عليها.⁴³ وقال الحافظ ابن حجر بجواز صحة تبرع تلك المرأة بإقامة نفسها لخدمة المسجد لتقريب النبي ﷺ لها على ذلك.⁴⁴

- التطوع بالتمريض: عن خارجة بن زيد أن أم العلاء امرأة من نساءهم بايعت النبي ﷺ أن عثمان بن مضعون جار لهم في السكن حين اقترعت الأنصار على سكني المهاجرين. قال أم العلاء: فاشكيت عثمان عندنا فمرسته حتى توفي وجعلناه في أنزابه.⁴⁵

- رعاية الجرحى بعد معارك القتال: عن أبي حازم أنه سمع سهل بن سعد وهو يسأل عن جروح رسول الله ﷺ فقال: أما والله إني لأعترف من كان يغسل جرح رسول الله ﷺ ومن كان يسكب الماء، وتما دوروي قال: كانت فاطمة بنت رسول الله ﷺ تغسله، وعلي بن أبي طالب يسكب الماء باطنه. فلما رأته فاطمة أن الماء لا يزيد الدم إلا كثرة أخذت قطعة من حصير وأحرقتها وألصقتها فاستمسك الدم، وكسرت رباعيته يومئذ وجرح وجهه، وكسرت البيضة على رأسه.¹⁶

قال الحافظ ابن حجر: أخرج الطبري عن أبي حازم «لما كان يوم أحد وانصرف المشركون جرح النساء إلى الصحابة يعيونهن» وكانت فاطمة فيمن خرج.¹⁷

بعد تقديم هذه الوقائع الحية العملية لمشاركة المرأة في النشاط الاجتماعي في عصر الرسالة نستطيع القول أن هذا النشاط بعض المميزات التي تيسر مشاركة المرأة فيه سواء من حيث المكان أو من حيث الزمان. أو من حيث تنوع مجالات النشاط، فمن حيث المكان تكون المؤسسة الاجتماعية في الحي نفسه. ومن حيث الزمان تشارك المرأة حسب وقت فراغها. ومن حيث مجالات النشاط تقدم المرأة ما تيسر لها من علم أو مال أو خدمة. كما نستطيع الخوض إلى هذه الناحية:

أ- إذا كان العمل المنهني يختص - في الأصل - بالرجل مقابل اختصاص المرأة بالعمل المنزلي. فإن النشاط الاجتماعي مشترك بين الرجل والمرأة بل قد يزيد نصيب المرأة فيه لعدة اعتبارات منها:

- أ- طاقة المرأة الشعورية ورقة قلبها وحنانها.
- ب- اختيارها للنشاط الاجتماعي في أغلب الأحيان لأنه الخال القسيح المتفتح أمام ربوات البيوت للتفاعل مع الناس. ولتسمية اهتمامها من، فضلاً عن تحقيق مسؤوليتها نحو مجتمعاتها. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى لقضاء الوقت الزائد عن حاجة بيوتها قضاء مفيداً أو ممتعاً. أو مفيداً وممتعاً في الوقت نفسه.
- ج- اختصاص المرأة بالقدر الكبير من الخدمات التي تقدم إلى النساء والأطفال ومن هم في سن الشيخوخة.

- ¹ د/ عبد الخليم أبو شقة، تحوير المرأة في عصر الرسالة، ج 2، ص 381.
- ² الخج / 88.
- ³ النساء / 124.
- ⁴ التوبة / 71.
- ⁵ المائدة / 2.
- ⁶ البخاري: كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبيئات، ج 13، ص 46.
- مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ج 8، ص 20.
- ⁷ مسلم: كتاب الإيمان: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة». ج 1، ص 147.
- ⁸ فتح الباري: ج 1، ص 147.
- ⁹ لا توغي: لا تبخلي.
- ¹⁰ يرحم عليك: فيمسك الله عنك فضله.
- ¹¹ البخاري: كتاب أهبة وفضلها والتجريض عليها: باب هبة المرأة لغير زوجها، ج 6، ص 145.
- ¹² البخاري: كتاب الزكاة، باب من أمر خادمه بالصدقة ولم يتناول بنفسه، ج 4، ص 36.
- مسلم: كتاب الزكاة: باب: أجر الخازن الأمين والمرأة إذا تصدقت، ج 3، ص 90.
- ¹³ د/ عبد الخليم أبو شقة، تحوير المرأة في عصر الرسالة، ج 2، ص 381.
- ¹⁴ الأحراب / 34.
- ¹⁵ البخاري: كتاب الصوم، باب: العمل في العشر الأواخر من رمضان، ج 5، ص 174.
- ¹⁶ د/ عبد الخليم أبو شقة، المصدر السابق، ج 2، ص
- ¹⁷ المصدر السابق، ج 2، ص
- ¹⁸ المصدر نفسه، ج 2، ص 402، 403.
- ¹⁹ المصدر نفسه، نقلا عن فتح الباري، ج 11، ص 207.
- ²⁰ المصدر نفسه، ص 403.
- ²¹ سبق تحويره في ص
- ²² د/ عبد الخليم أبو شقة: تحوير المرأة في عصر الرسالة، ج 2، ص 403-404.
- ²³ التوبة / 71.
- ²⁴ المصدر نفسه، ص 404.
- ²⁵ البخاري: كتاب العتق، باب كراهة التطول، على الرقيق، ج 6، ص 106.

- 27 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 26، ص 181.
- 28 ابن تيمية: المصدر نفسه، ج 20، ص 558.
- 29 مسلم: كتاب الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والحظية، ج 3، ص 13.
- 30 ابن سعد: ج 8، ص 296.
- 31 البخاري: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج المسيح الدجال ومكثه في الأرض الجزء 8، ص 203.
- 32 العين: الصوف.
- 33 البخاري: كتاب الصيام، باب: صوم الصبيان، ج 15، ص 104.
- 34 مسلم: كتاب الزهد والرفائق، باب في حديث الهجرة، يقال له حديث الرجل.
- 35 البخاري: كتاب العيدين، باب: التكبير أيام منى، ج 3، ص 115.
- 36 البخاري: كتاب الإغتصاب، باب: تعليم النبي صلى الله عليه وآله من الرجال والنساء، ج 17، ص 55.
- 37 البخاري: كتاب التفسير سورة الطلاق، باب «وأولات الأحمال»، ج 10، ص 279.
- 38 التوبة 71/.
- 39 كتاب نداء إلى الجنس اللطيف، ص 13.
- 40 ورد في مجمع الزوائد، كتاب المناقب، باب: في سمراء - رضي الله عنها -، ج 9، ص 264.
- 41 العذاق: جمع عذق وهي العلة، والمراد أنها وهبت له فترها، البخاري: كتاب الحية، باب فضل النبي، ج 6، ص 171.
- 42 البخاري: كتاب البيوع، باب التجارة، ج 5، ص 222.
- 43 البخاري: كتاب الصلاة، باب: كس المسجد والنقطة المحرق والقذى، ج 2، ص 99.
- 44 فتح الباري، ج 2، ص 100.
- 45 البخاري: كتاب المناقب، باب: مقدم النبي صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة، ج 8، ص 266.
- 46 البخاري: كتاب المغازي، باب: ما أصاب النبي صلى الله عليه وسلم - من جراح يوم أحد، ج 8، ص 375.
- 47 فتح الباري، ج 8، ص 375.

المرأة بين قطعيات الشريعة وتشكيكات المرجفين

أ. سامية ديبسي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

الحمد لله والصلاة والسلام على حبيب الله محمد عليه وعلى آله وصحبه أزكى صلاة وسلام.

يكتر الحديث مؤخرا عن حقوق المرأة وحرمتها حيث يحاول البعض أن يشوهوا صورة المرأة في الإسلام ويظهروها وكأنها مسلوطة الحقوق مكسورة الجناح. فالإسلام في نظرهم فرق بين المرأة والرجل في الحقوق وجعل العلاقة بينهما تقوم على الظلم والاستبداد لا على السكن والمودة الأمر الذي يستدعي من جهة نظرهم قراءة الدين قراءة جديدة تقوم على مراعاة الحقوق التي أعطيتها الاتفاقيات الدولية للمرأة ومحاوله تعديل مفهوم النصوص الشرعية "القطعية" التي تمثل الثوابت التي تعصم الأمة من التنفك كتي تتوافق مع هذه الاتفاقيات.

لكن ما السبب يا ترى؟ وهل أهمل الإسلام حقوق المرأة فعلا؟

الحقيقة أن الأمر يعود إلى أمور كثيرة منها ما يعود إلى المرأة في حد ذاتها يعود إلى قناعاتها إلى أفكارها التي اكتسبتها من مجتمعتها وهو ما صنف إما ضمن العوائق الذاتية أو العوائق الاجتماعية أو الثقافية، وكل هذا ناجم عن سوء فهم النصوص، بل وتجاوزها حتى عند فهمها.

وهذا التجاوز يحدث في جميع المجتمعات، وإن كان مضبوطا بروح الدين في المجتمع الإسلامي فإنه في مجتمعات أخرى لا يخرج عن ضوابط مادية نصحتها إحصائيات ثقيلة في قضية كالعنف ضد المرأة مثلا.

فحسب إحصائيات الشرطة الأمريكية المأخوذة من مجلة عربيات¹ سجلت:

79% من الرجال يضربون زوجاتهم ضرب يؤدي إلى عاهة، 17% منهن تستدعي

حالاتهن العناية المركزة.

بل حسب الوكالة المركزية الأمريكية للتحصن والتحقق EPT هناك زوجة

يضربها زوجها كل 18 ثانية في أمريكا، أما في فرنسا حسب نفس المجلة فهناك مليوني امرأة

معرضة للضرب ستويا كما صرحت بذلك ميشيل أنثريه أمانة سر الدولة لحقوق المرأة. كما أن 60% من الشكاوى الليلية التي تتلقاها شرطة نجدة باريس هي استغاثة نساء يسيء أزواجهن معاملتهن. وفي بريطانيا 77% من الأزواج يضربون زوجاتهم دون أن يكون هناك سبب لذلك.

مثل هذه الإحصائيات وإن كانت تحتمل الخطأ إلا أنّها تدل على وجود مثل هذه الظواهر في المجتمعات المدافعة على حقوق المرأة وهذا يبين أن الرسول ﷺ حين أوصى الرجال بالنساء خيرا لم يكن الأمر اعتباطيا وإنما كان عن علم بطبيعة الرجل المؤثرة لممارسة السلطة على المرأة.

هذه إحصائيات أمريكا وأوروبا؛ لكن ما بال بلادنا؟ ما حال واقعا؟ هل المرأة مصانة الكرامة والحقوق؟ هل تمارس المرأة حريتها كإنسان؟ ثم حريتها كمرأة كزوجة كأم كأخت كبنّت؟ أو بشكل آخر: هل تترك المثقفة الواعية في قرية لتخرج وتتردد على المسجد بحرية؟ وبالمقابل هل تمنع من إحصار الخطب أو الماء مثلا؟ وهل يحق للزوجة أن تنصرف بحرية في بيتها دون تسلط من حماتها يفرضه عليها زوجها؟ وهل يحق للوالدة أن تطلب من ابنتها طلبا دون تدخل زوجة ابنتها بتسيير من هذا الابن؟ وهل للبنّت حرية زيارة أخت لها في الله دون رضا أخاها؟ وهل.. وهل..

ثم إن قلنا أن لبعض النساء الحرية في كل ذلك فما حدود هذه الحرية؟ هل الحرية المطلقة أو الكيت المطلق؟ إذن: فما المرجعية في ذلك كله؟ لاشك أن المرجعية إن كانت موكلة إلى الاجتهاد سنصل إلى الاختلاف قلبد وأن تكون راجعة إلى ضوابط قطعية لا محالة.

غير أن من الناس من يشكك في هذه الضوابط سواء يقصد أو دون قصد وسواء من المستشرقين أو المستعربين أو الإسلاميين أو العلمانيين بل هناك دعوة صريحة إلى تجاهلها بالكلية كما نادى بذلك جمعيات تحورية كثيرة ولعل نوال السعداوي التي تنادي بنسبة الابن إلى أمه أقرب مثال إلى أذهاننا هنا في ولاية باتنة.

فهؤلاء يرون أن الزمن قد تعدى النظر في التشريعات الإلهية، والزمن الآن للعوالمه والتحرر من كل القيود كما تحورت المجتمعات الأخرى من الكنيسة. ومن المسائل التي تثار حولها نقاش بلغ من الحدة إلى التكفير:

لباس المرأة، الميراث، القوامة، تعدد الزوجات، ضرب المرأة، شهادة المرأة، إمامة المرأة، الدية... وغيرها، نكتفي في هذا المقال بثلاثة أمثلة ونترك البقية لمقام آخر.

القضية الأولى: مسألة اللباس:

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²

يقول ابن عاشور عن تفسير هذه الآية: "أردف أمر المؤمنين بأمر المؤمنات لأن الحكمة في الأمرين واحدة، وتصريحاً بما تقرر في أوامر الشريعة المخاطب بها الرجال من أنها تشمل النساء أيضاً"³ فأمر المولى تبارك وتعالى المؤمنات أن يعضضن أبصارهن وأن يحفظن فروجهن وأن لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها واختلف العلماء حول هذه اللفظة بين من رأى أن المقصود بها الثياب وبالتالي تشر المرأة جسدها كاملاً، ومنه من اعتبر ما ظهر هو مواضع العمل التي تتحرج المرأة ياخفانها وهي الوجه والكفين والقدمين ومنهم من رأى أن حديث الرسول ﷺ بين ذلك وهما الوجه والكفين ورجح كل فريق ما قوية حجته عنده وربما ما رآه منتشراً بكثرة في مجتمعه، ثم أمرهن المولى تبارك وتعالى بالتحمر فقال صاحباً تفسر الجلالين: "وليضربن بخمرهن على جيوبهن) أي يستون الرؤوس والأعناق والصدور بالمقانع (ولا يبدين زينتهن) الخفية وهي ما عدا الوجه والكفين (إلا لبعولتهن) جمع بعل أي زوج (أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نساءهن أو ما ملكت أيمانهن) فيجوز لهم نظره إلا ما بين السرة والركبة فيحرم نظره لغير الأزواج وخرج بنسائهن الكافرات فلا يجوز للمسلمات الكشف عن وشمل ما ملكت أيمانهن العبيد (أو التابعين) في فضول الطعام (غير) باجر صفة والنصب استثناء (أولي الإربة) أصحاب الحاجة إلى النساء (من الرجال) بأن لم ينتشر ذكر كل (أو الطفل) بمعنى الأطفال (الذين لم يظهروا) يطلعوا (على عورات النساء) للجماع فيجوز أن يبدين لهم ما عدا بين السرة والركبة (ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) من خلخال

يتفقع (وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون) مما وقع لكم من النظر الممنوع منه ومن غيره (لعلكم تفلحون) تتحون من ذلك لقبول التوبة منه ⁴

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ⁵

(والقواعد من النساء) قعدن عن الحيض والولد لكبرهن (اللاتي لا يرجون نكاحا) لذلك (فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن) من الجلباب والرداء والقناع فوق الخمار (غير متبرجات) مظهرات (بزينة) خفية كقلادة وسوار وخلخال (وأن يستغفن) بأن لا يضعنها (خير لهن والله سميع) لقولكم (عليهن) بما في قلوبكم ⁶

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِكُنَّ عَلَيْهِنَّ مِنْ خَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ ⁷

يقول ابن عاشور: "أتبع النهي عن أذى المؤمنات بأن أمرن باتقاء أسباب الأذى لأن من شأن المطالب السعي في تذليل وسائلها... والنساء اسم جمع للمرأة لا مفرد له من فضله... فليس المراد بالنساء هنا أزواج المؤمنين بل المراد الإناث المؤمنات، وإضافته إلى المؤمنتين على معنى "من" أي النساء من المؤمنتين.

التشكيكات:

هذه الآيات القرآنية التي تبين فرضية الحجاب على المرأة المسلمة كما رأينا غير أن فئة من الناس دأبت على النيل من الحجاب، بل واهجوم عليه واصفين إياه بالتخلف والرجعية وعدم مواكبة التطور الذي نشهده، والقرن الذي نحن فيه حيث أننا نعيش عصر الفضائيات والاتصالات وتلاقح الأفكار وغير ذلك من مظاهر التقدم العلمي والتكنولوجي والحجاب من خصوصيات العصور الإسلامية الأولى، لا بل من خصوصيات زوجات النبي لا غير.

بل هو سيجن يجب على المرأة أن تتحرر منه حتى تستثمر طاقاتها في مواكبة العصر ومشاركة الرجل مسيرته التقدمية نحو آفاق المدنية الحديثة.

بل أسوء من ذلك إن الذين يدعون إلى الحجاب وتبذ التبرج والسفور ينظرون إلى المرأة نظرة جسدية فلو تركوها تلبس ما تشاء لاختفت تلك النظرة، ثم هناك من اعتبره زي

خاص بطنافة دينية لبد من تقاديه كي ننقي كل إشكال يقع وهو قانون بعض الدول كفرنسا وتركيا بل وجازنا تونس.

ثم إن هناك من اعتبر الحجاب لا مستند شرعي لديه بل هو مستند على ما جاء في النوراة من نص الإجماع الحادي عشر من رسالة بولس الأول إلى أهل كورنثوس التي يقول فيها: كل امرأة تصلي أو تتبأ، ورأسها غير مغطى، تشان، إذ المرأة إن كانت لا تغطي فليقص شعرها، وإن كان قبيحا بالمرأة أن تقص أو تحلق، فلتعظ.

إن الأمر الوارد في سورة الأحزاب الآية 59 ليس أمرا لجميع النساء في جميع العصور بأن يلبس الجلابيب، ولا يستقيم تفسير النص على هذا النحو إلا في منهج قبيح بدوي من أهل القرن السابع الميلادي يريد أن يفرض جلباب والدته على مسيرة الخضارة باسم الله، والإسلام أما فيما عدا ذلك فالآية تتوجه بوضوح إلى هي المرأة عن تسخير ثيابها في أغراض التبرج وهي فكرة لا علاقة لها بالحجاب وإنما تلزم المرأة أن تتحرر من عقدة اجارية وتكف عن اعتبار نفسها مجرد سلعة.

الحجاب رمز ديني كأي رمز عند باقي الأديان مثل الصليب عند النصراني والقفنسوة عند اليهود ولا علاقة له بجوهر الإسلام.

الردود: تلك النصوص القرآنية الثابتة وهذه شبه المنكرين وبينهما حيط واحد هو المرجعية فإن كانت مرجعيتنا هي قرآنا فإننا نسلم بما ارتضاه لنا خالقنا بمنطلق التسليم بأن هذا الدين صالح لكل زمان ومكان وإن كانت المرجعية هي الواقع الذي يفرضه علينا غيرنا والذي تمثل فيه دور المتفرج لا دور الصانع المتحرك فإن النتيجة ستكون هذا بل وأكثر.

فإن الآيات القرآنية السالفة الذكر تبين أن الأمر واضح لا يحتاج إلى تأويل ولا أعمال فكر فيقول تعالى: ﴿ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ فبدأ سبحانه وتعالى ببيان أن إبداء الزينة محرم إلا ما كان ظاهرا ثم قيد سبحانه ما يظهر بوجوب تغطية الرأس بالخمار وتغطية الجيوب أيضا والجيب هو كما بين القرطبي حين قال عن تفسيرها:

«وسبب هذه الآية أن النساء كن في ذلك الزمان إذا غطين رؤوسهن بالأحجرة وهي المقاع سدلتها من وراء الظهر. قال النقاش: كما يصنع النبط، فيبقى النحر والعنق والأذنان لا ستر على ذلك، فأمر الله تعالى يلي الخمار على الجيوب، وهينة ذلك أن تضرب

المرأة بخمارها على جيبها لستر صدرها¹¹. فما يظهر إذن شيء آخر عدا الرأس والعنق والصدر لعله باقى البدن؟ ولعل الأمر لا يحتاج إلى زي معين؟

كما سنقول بذلك لولا آية آخر من سورة النور تبين أن القواعد من النساء وهن كما ورد في تفسير: ابن كثير: "هن اللواتي انقطع عنهن الحيض وينسن من الولد اللاتي لا يرحون نكاحاً" أي لم يبق لهن تشوف إلى الزواج¹² "بحق لهن وضع الثياب آية ثياب" إنما ذلك الزي الإسلامي التمييز ويضبط الأمر بعدم التبرج إذن فالقول بأن هذا الزي من تصور أعرابي بدوي مردود بل هو ثابت بالقرآن وهو أفضل حتى للعجائز وإن كان التيسير ودفع الحرج عن المسنين يقتضي التساهل فيه لديهن لكن هناك شكل متميز تمييز به المسلمة عن غيرها وهو ما ضبطته بعد ذلك الآية من سورة الاحزاب حين قال تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلِيَهُنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ فالقصد هو الجلاب إدن ميهما اختلقت أشكاله باختلاف البيئات ووظيفته هي بالإضافة إلى الستر التميز بغرض راق هو صون الكرامة والعفة ودفع الأذى التي تلحق المترجات في الشارع أليست هذه بالله عليكم حقيقة؟

يقول القرطبي عن الجلاب: "والصحيح أنه الثوب الذي يستر جميع البدن... فأمر الله سبحانه وتعالى جميع النساء بالستر وأن ذلك لا يكون إلا بما لا يصف جلدتها"¹³ فالأمر عام لجميع النسوة سواء كن زوجات النبي أو بناته أو نساء المؤمنين كافة ولو لم يأت هذا الأمر الأخير لوجب من باب القدوة بنساء سيد البشر حبيب الله ﷺ، هذا عن الشبهات المتعلقة بانكار نصوص في المسألة أما ما كان نظرة عامة حول الموضوع كوصفه بالتخلف والرجعية، فإن الأمر منتف بمجرد إعمال العقل السليم فلا علاقة بين اللباس وبين التخلف بدليل عدم توصل كثير من العري إلى التقدم المشهود وجارتنا مثال واقعي على ذلك وأما ما كان من اتهام الطرف الداعي إلى الاحتشام بأن نظرتة جسدية فالحقيقة تكذيبه فما يحدث في المجتمعات التي تلبس فيها المرأة ما تشاء عكس ما يدعون إليه وما حوادث الاعتداء على أعراض النساء إلا دليل حي وعلى تسليم هذا الأمر جدلاً فإن النتيجة هي المطالبة بالزواج المثلي.

نقول في ختام هذه المسألة إن الحجاب معين للمرأة للمحافظة على عفتها وحياتها وقد أقر بذلك من ذاق التبرج وعاش الانحلال فتقول صحفية أمريكية تدعى هيليسيان

ستاستيري بعد أن أمضت في إحدى العواصم العربية عدة أسابيع وعادت إلى بلدها : " إن المجتمع العربي كامل وسليم ومن الخلق بهذا المجتمع أن يتمسك بتقاليدته التي تقيد الفتاة والشباب في حدود المعقول . وهذا المجتمع يختلف عن المجتمع الأوربي والأمريكي . فعندهم أخلاق موروثه تحتم تقيد المرأة وتحتم احترام الأب والام وتحتم أكثر من ذلك عدم الإباحية العربية. التي تحدم اليوم المجتمع والأسرة في أوروبا وأمريكا. " ¹¹

القضية الثانية: مسألة القوامة:

ومن المسائل التي تثار حولها جدل كثير، والتي تعتبر أساس العلاقة بين الرجل والمرأة مسألة القوامة قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ¹²

والقوامة هي: من القيام وتعني قضاء الحوائج المختلفة ¹³ يقول القرطبي عن معناها: قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي يقومون بالنفقة عليهم والذب عنهم ¹⁴

وقال عنها محمد عمارة هي: "الرياسة التي يتصرف فيها المروءس بإرادته واختياره" ¹⁵ وتشكيكات المعارضين. إن دعاة التحرر يرفضون مبدأ القوامة أصلاً إذ المساواة بين الرجل والمرأة تفرض أن يستقل كل فرد بتدبير أموره وإعالة نفسه فلا سلطة للرجل على المرأة. ولا تفصيل للرجل على المرأة فقط لكونه رجل وهذا الرفض المطلق مني على رئاسة الاستبداد والاستعباد والظلم التي مارسها الرجل على المرأة إلتلصيح الحذاء - التعسف في الطلاق} بسبب اعتقاده بأن ذلك حق مكتسب بالشروع، وهذه الأفكار لم نأت من العدم فإذا تصفحنا كتب التفسير نجد الكثير مما يشجع على ذلك بل لما بعد المرأة سقيفة ويجب الحجر عليها كما هو عند الطبري مثلاً. ونجد ابن كثير يقول عن تفسير آية القوامة: يقول تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي الرجل قيم على المرأة أي هو رئيسها وكبيرها وإحكام عليها وموذيها إذا عوجت ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي لأن الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة ولهذا كانت النبوة محتصة بالرجال وكذلك الملك الأعظم لقوله صلى الله عليه وسلم "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه وكذا منصب القضاء وغير ذلك "وبما أنفقوا من أموالهم" أي من المهور والنفقات والكلف التي أوجهاها الله عليهم لمن في كتابه وستة نبيه ﷺ فالرجل أفضل من المرأة في نفسه وله الفضل عليها والإفضال فناسب أن يكون قيما عليها

كما قال الله تعالى "وللرجال عليهن درجة" الآية وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس الرجال قوامون على النساء يعني أمراء عليهن أي تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته وطاعته أن تكون محسنة لأهله حافظة لماله¹⁶.

وفي تفسير الجلالين نجد: "الرجال قوامون" مسلطون "على النساء" يؤدبون ويأخذون على أيديهن "بما فضل الله بعضهم على بعض" أي بتفضيله لهم عليهن بالعلم والعقل والولاية وغير ذلك "وبما اتفقوا" عليهن من أمورهم¹⁷.

في حين نشأ اتجاه آخر يربط القوامة بالإتفاق <محمد شحورور> فالآية يست أن القوامة بالافضلية التي تكون بين النساء والرجال من الجهتين إذ لم يقل سبحانه وتعالى بما فضل بعضهم على بعضين وإنما قال بعضهم على بعض أي نساء ورجال من هذه الجهة ونساء ورجال من الطرف الآخر أيضا بالافضلية بمعايير القدرة والعقل وغيرها من المعايير الإنسانية المختلفة سواء أكان رجلا أو امرأة. فيبقى الإتفاق معيار آخر للقوامة ومنه من كان متفقا من رجل أو امرأة كان له القوامة.

الرهود: كل هذا مردود بالشرع وبالآية المستدل بها أيضا. فالحياة مبنية على السكينة والموودة والرحمة قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹⁸ فلا ظلم ولا استعباد بل الحياة بين الزوجين أساسها تواد وتراحم وانسجام كلي كل يقوم بما يقدر عليه وكل أمرهم شورى بينهم في الصغيرة والكبيرة بل حتى في حال الطلاق يبقى مبدأ الشورى فيما يتعلق بتربية الأولاد بدأ بالرضاع.

فكل ما ينجم من تصور للحياة بأنها استعباد وحط من قيمة المرأة وظلم لها إنما هو نتيجة تشدد علمائنا الأجلاء في إطلاق الأحكام بعمومها دون تمحيص وتفريق بين من كانت عاتلة وعاقلة تحمل رسالة وتطمح للقيام بأعباء الاستحلاف وبين من لا يمثل همها في الحياة إلا المتع والزينة الآنية التي ليس وراءها أي هدف مهملة في ذلك حتى أطفالها. ولكن في النهاية هنه وتلك هي التي تربي الرجل فتكون هذا وذاك.

كما لا نغفل دور تصرفات بعض المسلمين المنافية لروح التعاطف والتراحم بين المسلمين عامة وبين الزوجين على الخصوص فإن كلف المولى تعالى الرجل بالقيادة فعليه أن يتقن ذلك محققا للسكينة والاطمئنان لا فارضا بالعصى متعمدا للمثقة والامتهان.

غير أن خالفنا لم يترك الأمر على إطلاقه بل ضغطه بكيفية تتماشى وطبيعة المجتمع المسلم الذي يسمح للرجل أن يتزوج الكتابية ويتزوج المسلمة فله القوامة في الأسرة أي له المسؤولية المباشرة في الأسرة بأن يختار حينما يقع الاختلاف بعد التشاور فالعبء ثقيل وهو تكليف أكثر منه تشریف، كما أن وجود مسؤولين في الأسرة لا يستقيم إذ يفسد الأمر ويغرق السفينة ويورث الضياع:

فالإسلام لم يحقر المرأة وإنما كرمها وكفل لها من ينفق عليها ويحميها، فأعطى الرجل حق القوامة ليسنى قيامه بهذا الدور على أكمل وجه.

ويقول القرطبي ما تفهم منه معنى المبالغة في الحفاظ على المرأة: " وقوام فعال للمبالغة من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد فقيام الرجل على النساء هو على هذا الحد¹⁹.

فالقوامة ليس المقصود منها تفضيل الرجل على المرأة أو إلغاء العدالة بينهما بل المقصود منها استمرار الحياة بطريقة أفضل بعد تقاسم المهام على أساس الاستعدادات والمؤهلات في جو من العلاقات الطيبة الرضوية المتعاونة، ولكن محدد هذه الاستعدادات والمؤهلات لكل دور هو خالق الطرفين الخبير بخبايا نفسيهما العليم بمحدود طاقتكما أفلا ترضى بما اختاره لنا.

مسألة الضرب: التي أثارَت ضجة كبيرة في الآونة الأخيرة وما قصة الإمام الجزائري في فرنسا إلا خير دليل على ذلك، يقول تعالى في تكملة الآية³⁴ من سورة النساء: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾²⁰

الآية الكريمة تدرجت في معاملة الزوجة الناشئة مع اختلاف في معنى النشور منذ بدأ ظهور علامات النشور إلى الإصرار عليه بالموعظة الحسنة فإن لم تنشر انتقل إلى المجران ثم بعدها إلى الضرب.

التشكيكات

- من علامات التخلف الحضاري اللجوء إلى الضرب كوسيلة لحل الخلاف.

- من مظاهر الظلم المسلط على المرأة ضربها ضمن تقنين بغطاء شرعي.

- المعاهدات الدولية أتمت أمر ضرب النساء وما ذاك إلا مظهر من مظاهر رجعية المسلمين.

- كيف يحق للزوج أن يضرب زوجته متى شاء وكيفما شاء ثم يطلب من الزوجة التذلل والاعتذار

الردود: ومن المختلين من حاول التقرّب بنظرة جديدة في النص خروجاً من الإشكال فحمل لفظ الضرب في الآية القرآنية لا على معنى التأديب الجسدي بل يحمل على معنى المفارقة وترك دار الزوجية كما قال بذلك عبد الحميد أحمد أبو سليمان²¹ مستنداً إلى ما قام به صلى الله عليه وسلم مع نسائه إلا أننا نقول: قال عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: " ألا واستوصوا بالنساء خيراً فإنما هن عوانٌ عنكم ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة . فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح فإن أطعكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ، إلا أن لكم على نساءكم حقاً ولنساءكم عليكم حقاً فأما حقكم على نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم من تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن "

والملاحظ أن هؤلاء الأشخاص تحت شعار إنسانية المرأة وكرامتها يأخذون من الآية ما يريدون فقط وهي كلمة الضرب وينسبون التسلسل الذي ورد في الآية حيث ورد في البداية عدحٌ للمرأة المؤمنة المحافظة لحدود الزوج ومن ثمّ ورد ذكر الناشز ، فالكلام إذاً يتعلق بنوع خاص من النساء وليس كل النساء ، والمعروف أن طبائع الناس تختلف من شخص لآخر وما ينفع الواحد لا ينفع الثاني. ومن عدالة الإسلام أنه أورد العلاج لكل حالة من الحالات ، فما دام يوجد في هذا العالم امرأة من ألف امرأة تصلحها هذه العقوبة فالشريعة التي يفوقها هذا الغرض شريعة غير تامة ، لأنّها بذلك تؤثر هدم الأسرة على هذا الإجراء وهذا ليس شأنه شريعة الإسلام المتولدة من عند الله.

والمواقع أن التأديب لأرباب الشذوذ والانحراف الذين لا تنفع فيهم الموعظة ولا الحجر أمر تدعو إليه القنطرة ويقضي به نظام المجتمع ، وقد وكلته الطبيعة من الأبناء إلى الآباء كما وكلته من الأمم إلى الحكام ولولاه لما بقيت أسرة ولا صلحت أمة. وما كانت الحروب المادية التي عمادها الحديد والنار بين الأمم المتحضرة الآن إلا نوعاً من هذا التأديب في نظر

المجاهدين وفي تقدير الشرائع لظاهرة الحرب والقتال. قال تعالى: ﴿فإن بعث إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تغي حتى نفي، إلى أمر الله﴾.

إضافة إلى ذلك فإن الضرب الوارد في الآية مشروط بكونه ضرباً غير مبرح وقد فسروا المفسرون الضرب غير المبرح بأنه ضرب غير شديد ولا شاق، ولا يكون الضرب كذلك إلا إذا كان خفيفاً وبآلة خفيفة. كالسواك ونحوه.

ولا يكون المقصد من هذا الضرب الإيلام وإطفاء العيظ ولكن التأديب والإصلاح والتقويم والعلاج ومعنى انفي ذلك انتفى الغرض من الضرب، والمفترض أن التي تتلقى الضرب امرأة ناشرة، لم تنفع معها الموعظة والمحجر. لذلك جاء الضرب الخفيف علاجاً لتفادي الطلاق. خاصة أن تشويز بعض النساء يكون عن غير وعي وإدراك لعواقب خراب البيوت وتفتت الأسرة.

إن سعي بعض الداعي لإبطال مفعول آية الضرب تحت حجة المساواة لن يقيد في إيقاف عملية الضرب إذ إن المرأة ستبقى تُضرب خفية كما يحصل في دول العالم الغربي الخافئ بالقوانين المشربة التي تمنع الضرب. ونشر إحدى الدراسات الأميركية التي أجريت عام 1987 إلى أن 79% من الرجال يقومون بضرب النساء ... (هذا عام 87 فكيف النسبة اليوم) ويقدر عدد النساء اللواتي يُضربن في بيوتهن كل عام بستة ملايين امرأة 22. فإذا كان هذا العدد في تزايد في تلك الدول التي تحرم الضرب، فلماذا لا يوجد في بيئاتنا الإسلامية هذا العدد مع أن شريعتنا تبيح الضرب؟ ليس لأن قاعدة السكن والمودة هي الأساس بينما العظة والمحجران والضرب هي حالات شاذة تُقدَّر بضوابطها وكما قال تعالى في نهاية الآية: ﴿فإن أطعكم فليس لكم عليهن سيلاً﴾.

ونقول في الختام إن الإسلام لم يهمل حقوق المرأة ولكن الإشكال الحقيقي هو في طريقة فهم النصوص لا في النصوص، بل والتجاوز حتى حين فهمها فالإشكال إذن في المسلمين لا في الإسلام. فإذا أردنا الإصلاح للمجتمع بدأنا بأنفسنا فال تعالى: ﴿إن الله لا يُغير ما بقوم حتى يُغيروا ما بأنفسهم﴾²³ بإصلاح أفكارنا وبالتسليم بشرايتنا وإن كانت على غير ما تنبغيه أهواؤنا.²⁴

الهوامش:

- 1 - مجلة عربيات www.arabiat.com. حقوق المرأة في الإسلام.
- 2 - النور 31
- 3 - ابن عاشور: التحرير والتنوير 18 205. دار سحون للنشر والتوزيع تونس د.ت.
- 4 - الجلالين: جلال الدين بن أحمد الخليلي و جلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين ص 203 قدم له وراجعه مروان سوار. دار المعرفة بيروت - لبنان ط: 1418هـ - 1997م.
- 5 - النور 60
- 6 - تفسير الجلالين نفسه.
- 7 - الأحرار 59
- 8 - القرطبي: الجامع لاحكام القرآن، 12 135. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط: 1408هـ - 1988م
- 9 - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 5 125. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1400/2هـ - 1980م
- 10 - القرطبي: تفسيره 12 152.
- 11 - خالد حسن: احجاب عبادة 14. دار الوفاق للنشر والتوزيع الرياض ط: 1 1999م.
- 12 - سورة النساء 34
- 13 - ابن عاشور: التحرير والتنوير 4 137.
- 14 - القرطبي: تفسير القرطبي 5 110.
- 15 - محمد عنادة
- 16 - ابن كثير: تفسير ابن كثير 2 276.
- 17 - الجلالين: تفسير الجلالين 102.
- 18 - الروم 21
- 19 - القرطبي: تفسير القرطبي 5 110-111.
- 20 - النساء 34
- 21 - صرف المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية
- 22 - كيف تؤدب الزوجة لأحمد كفتارو www.kuftaro.org و www.saaid.net.
- 23 - الرعد 11
- 24 - يمكن العودة إلى مراجع كثيرة في الموضوع منها: لغات تفسيرية في القرآن الكريم لعبد الحميد محمد الفاشي و أثر العرف في فهم النصوص فضائلا المرأة أمودجا لرقية طه جابر العلواني ودور المرأة في عصر الرسالة لعبد الحليم أبو شقة ونداء للنحس النظيف محمد رشيد رضا وغيرها...

دور العلوم الكونية في تأييد الدين الحق

أ. صالح عسكر

لقد احتل العلم في عصرنا هذا مرتبة متقدمة في أولويات الأمم واهتماماتها. وفرض نفسه كموجه حياة الأفراد والمجتمعات. ويات مقياسا للسبق والفضل. ولقد عانت المجتمعات الغربية المسيحية التي تقود اليوم القاطرة الأولى في وقت ما من التصادم بين العلم ومقررات الكنيسة لم تستطع أن تتخلص منه إلا بإنكار الدين إنكارا كاملا في مرحلة أولى. ثم بتحجيم دوره وتقرئمه بعد انحسار المد الإلحادي المتأق للقطرة الإنسانية في مرحلة ثانية. غير أن المسلمين ظلوا يزعمون أن هذا التصادم بين العلم والدين راجع إلى التحريفات التي أدخلها الناس عليه. وأنه لا تصادم بين العلم الحق والدين الحق. بدليل أن دينهم الذي عظم من التبدل والتحريف يتوافق ويتطابق معه العلم تطابقا كاملا. بل هو من مؤيداته وشواهد صدقه.

فما مدى صحة هذه الدعوى؟ وما هو الدور الذي يمكن أن يؤديه العلم في الشهادة على دين ما تأييدا ونقضا؟ وهل ما يتناقل من تطابق بعض المعاني الإشارية في القرآن والسنة مع حوادث الكشوف العلمية يخضع لاستبطاط علمي دقيق أو هو أشياء افتراضية؟

لقد استوقفتني منذ أمد بعيد مسألة تكليف الحق - سبحانه وتعالى - لجميع البشر بالإيمان بمحمد ﷺ والإذعان لرسالته. مع ما قد يحول بين هؤلاء الناس وبين إدراك الحجج والبراهين المصدقة له - عليه الصلاة والسلام - من عوائق اللغة. والمعجز عن إدراك روعة البيان الواقع في نصوص القرآن الذي هو المعجزة التي أيد بها وتُحدي الناس أن يأتوا بما يماثلها. غير أن هذا العصر قد طالعنا بشيء جديد نتناوله في هذه الدراسة. كشف عن وجه آخر من وجوه التأييد للرسالة الخاتمة. وهو ما يحلو للبعض أن يسميه "الإعجاز العلمي في القرآن والسنة". وإن كان موضوع هذه الصفحات يتناول شيئا أوسع قليلا من مجرد مطابقة الحقائق العلمية بإشارات النصوص القرآنية. متمثلا في تأييد العلم لحقائق الدين الحق بمعناها المطلق.

وقبل الخوض في ذلك، لا بد من أن نطرح سؤالا أو أجب عنه بالسلب كان طرح هذا الموضوع شيئا من اللغو. أو أمر غير ذي معنى. وهو: ما هي قيمة الدور الذي قد يلعبه العلم في إقناع الناس بصدق الرسالة الخاتمة؟

العلم والإقناع بالرسالة الخاتمة:

عند ما يقل قليلا عن عشرين سنة، ولم تكن وسائل الإعلام والاتصال قد تطورت بالصورة التي هي عليها اليوم، ولا انتقال المعلومات بالسلاسة التي أضحت عليها الآن. كُتب لنا ونحن حديثو السن أن نطلع على شريط يحمل عنوان " إنه الحق ". وقد كان هذا الشريط يعرض ملخصا عن جزء من أشغال المؤتمر الطبي السادس بالرياض والذي كان يتناول الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. وقد قامت فكرة هذا البحث الذي تناوله المؤتمر على دعوة أساتذة مختصين في مختلف العلوم الكونية وتكليفهم بدراسات تطابق بين أحدث ما تم التوصل إليه في اختصاصاتهم وبين ما نص عليه القرآن والسنة. وقد كانت النتيجة أن بعضهم أشهر إسلامه. وبعضهم أضاف هذه المقررات إلى كتاباته، وبعضهم دعا إلى توظيف منهج الوصف القرآني لمراحل تطور الكائن البشري واستبدال الطريقة المعتمدة في التدريس به، وأقيلهم إقرارا من أقر أن هذا لا يمكن أن ينجيء إلى محمد صلى الله عليه وسلم الأمي إلا من مصدر سماوي.

المهم أننا وجدنا جملة من أكابر المختصين في العلوم الكونية يقرون بصورة أو أخرى بنوع من التطابق بين حقائق لم يصل إليها العلم إلا حديثا وبين كتاب تلاه على الناس رجل أمي منذ ما يزيد عن ألف وأربعمائة سنة. وقد كان ذلك يطرح سؤالا ملحا هو: ماذا بعد هذا الإقرار؟ وهل يدفع ذلك صاحبه إلى أن يشهد شهادة الحق ويعلن أن القرآن هو الحق والإسلام هو الدين الذي يجب على الناس اتباعه؟

شخصيا لارمني هذا السؤال سنوات: فإنا لم نسمع من أولئك المقرين بالتطابق بين مقررات القرآن والسنة وحقائق العلم من أعلن إسلامه إلا البروفسور التايلاندي "تاجاسون" أما الباقيون فلم يتضح موقفهم تجاه هذه المسألة... ثم إنه جاءني بعض الإجابة على لسان البروفسور الكندي " كيث ل مور " حين قال بعد ذلك بسنوات في مؤتمر عقد ببروسيا حول الإعجاز العلمي في القرآن والسنة أيضا: " إني أعلم أن الإسلام هو الدين الحق، أنا اليوم مسيحي، ولكن لا تستغربوا إذا سمعتم عدا أي قد صرت مسلما ".

إذن فالأمر يتجاوز حدود الاقتناع العقلي إلى التغلب على نوازغ نفسية أخرى. وقد كان على من تحظى العقبة الأولى وهي حاجز الاقتناع العقلي. أن يتجاوز عقبة ثانية ترتبط بالجانب النفسي أكثر. غير أن ما يهمنا هو أن هذه الحقائق العلمية إذ تطابق مع ما

جاءت به الرسالة الخاتمة تقيم الحجّة العقلية على صدقها ويبقى على صاحبها أن يتجاوز العقبة الأخرى بواسطة أخرى أو لا يتجاوزها فليس هذا موضع طرح ذلك . وقد أكد في هذا الأمر بعد ذلك بسنوات أحد المعتنقين للإسلام، وكنت مهتما بالأسباب التي أوصلتهم إلى معرفة الإسلام ثم اعتناقه. واستمعت إلى تصريحات كثير منهم وقرأت طرفا من كتاباتهم. ثم كتب لي أن النبي بعضا منهم. وقد لاحظت أن شيئا كان يجمع جميعهم على اختلاف بلدانهم وأوطانهم وألسنتهم وألوانهم مع كون أغلبهم من ذوي الأصول الغربية المسيحية: كان يجمعهم دافع نفسي غير مفهوم يدفعهم نحو الدين، تقابله حيرة عقلية نابعة من صعوبة تقبل التناقضات الواقعة في عقائد النصرانية الخرفة وتعاليمها تدفعهم إلى رفض الدين والتدين حملة وتفصيلا. لقد أكد لي أحدهم فكرة كانت قد انطعت في ذهني منذ سمعت تصريحات البروفسور " مور " وهي أن العلم يوصل إلى نصف الطريق نحو اعتناق الإسلام .. وقد كان يومها يتحدث عن القراءات التي سبقت اعتناقه للإسلام فسألته: هل تعتقد أن ما يحوي القرآن من حقائق تطابقها مقررات العلوم الكونية هو الطريق الذي صار يوصل غير المسلمين اليوم إلى الإسلام؟ فقال: هناك أمور: الحقائق العلمية. وقدرة حسنة وخلق طيب يعكس الصورة الصحيحة للإسلام ...

وعليه فإننا نخلص إلى أن العلم، إن لم يكن اليوم أهم شواهد الحق ومؤيداته فإنه لا ريب من أهمها، وهذه الأهمية لن يتمكن من التشكيك فيها أحد لأننا عرفناها على السنة من أوصلهم العلم إلى معرفة الحق وشهدناها في أحوالهم.

فإذا تقرر هذا، فلنسال أن يقول: ما الذي يمكن أن يؤيده العلم من حقائق الدين؟

ما يؤيده العلم من حقائق الدين: إننا إذا أعما النظر في ما يوصل إليه العلم مما

يرتبط بالدين. وجدنا أنه يوصل إلى إدراك جملة من الأشياء هي:

أولا/ الإقرار بالألوهية: هناك مبدأ بسيط يدرّكه الخاص والعام. وهو أننا نتوصل

إلى إدراك أشياء تغيب عن حواسنا من خلال إدراكنا لبعض آثارها، وعليه فلا يلزم من كون شيء يغيب عن حواسنا أنه غير موجود في الحقيقة. هذا المبدأ منطلق لإقرار كل ذي عقل مبصر أن من وراء هذا الكون المترامي الأطراف والقائم على نظام عجيب ودقة محيرة. بارنا وفاطرا عليما ومقتدرا... وقد عبر عن هذا المعنى بدوي في صورة بسيطة جمعت

كجمال الحجة وبراعة المطلق حين قال: "الأثر يدل على المسبب والبعرة تدل على البعير، وسما ذات أبراج وأرض ذات أفجاج".

غير أن نظرة العالم سوان كان يشترك مع سائر الناس في استدلاله بالمنحلق على الخالق - تختلف عن نظرة غيره؛ إذ هو أشد إدراكاً لروعة النظام الذي يحكم هذا الكون في جميع أبعاده وهو لذلك أشد إدراكاً لعظمة القدرة التي فطرته وأبدعته، ولعل ذلك ما أشار إليه القرآن الكريم حين جعل العلماء أشد الناس خشية لله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فاطر: 28.

وإنه خلافاً لما قد يعتقد كثير من الناس، فإن سياق الآيات يوحى بأن العلماء المنصوص عليهم هم علماء الكون - الناظرون في الكتاب المنثور - ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ فاطر: 27-28. وإن كانت الآية تعطف عليهم بعد ذلك العلماء أهل النظر في الكتاب المسطور: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ ...﴾ فاطر: 29.

إذن فتقلب النظر في أجزاء هذا الكون هو الطريق الذي يجعل الإنسان يوقن بأن وراءه بارئاً مقدرًا، وهو شيء التفت إليه أهل العلم والنظر على مر العصور واختلاف الدهور، وقد وجدنا الفحطاني مثلاً ينظم هذا المعنى في توبيته المشهورة بصورة لم يضاهي فيها جمال النظم إلا روعة المعنى:

أحاط بالأرض الخيطة علمهم	أم بالجبال الشمخ الأكتان
أم فحروا أثمارها وعيونها	ماء به يروى صدى العطشان
أم أخرجوا أثمارها ونباتها	والنخل ذات الطلع والقنوان
أم هل لهم علم بعد ثمارها	أم باختلاف الطعم والألوان
الله أحكم خلق ذلك كنهه	صنعا وأنقن أبما إتقان
قل للطبيب الفيلسوف يزعمه	إن الطبيعة علمها برهاني
أين الطبيعة عند كونك مضغة في البطن	إذ مُسحت به المآسان
أترى الطبيعة صورتك مصورا	بمسمع ونواظر وبسان

أترى الطبيعة أخرجتك منكسا من بطن أمك واهي الأركان
 أم فحرت لك باللبان تُديها فوضعها حتى مضى الحولان
 أم صيرت في والديك محبسة فهما بما يرضيك مغيبتان
 يا فيلسوف لقد شغلت عن الهدى بالنطق الرومي واليونان

فإذا تقرّر ما ذكر، فقد يقول قائل: إذا كان العلم يوصل إلى الإقرار بأن وراء هذا الكون لها فطره وبراه، فما بال أكثر من المعدودين في أكابر أهل العلم ملحدّين ناسين نشأة هذا الكون إلى الطبيعة والصدفة وما في معناها؟

والجواب عن ذلك هو أن الإنسان قد عمك عقلا حصيفا وبصرا ثاقبا يجعله إذا نظر في العلوم الكونية المتجرّدة عن الذاتية يسبق وبجيء بالعجب العجائب، غير أنه إذا تناول مسألة كمسألة الألوهية غلّسته ذاتته فأحرف بالمعاني الجلية إلى الظنون والتخرصات، وقد أخبرنا القرآن الكريم أن الذين اختاروا الكفر لن يتّشبههم عنه أن يشق لهم القمر، وأنه لو نزل عليهم كتاب فلمسوه بأيديهم حتى تجتمع على تأييده حاستا السمع والبصر ما آمنوا ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾ الأنعام، وأنه لو فتح لهم باب من السماء فصعدوا فيه لم يقولوا: ﴿ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾ الحجر، وأغرب من كل ذلك وأعجب أن القرآن الكريم يخبرنا أن قوما لو رأوا النار بأعينهم ثم أرجعوا إلى الدنيا لم يؤمنوا: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين* بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾ الأنعام.

وعليه فإنه يفترض أن يوصل العلم صاحبه إلى الإقرار بالألوهية متى كان منطلقا من منطلقات علمية بحتة مجردة عن الأهواء والميول وغيرها من الأشياء التي تحجب الرؤية والإبصار. فإذا تدخلت الأهواء والميول خرج العالم عن صقته إلى صورة تجعله قادرا على أن يعبد بقرة أو يسجد لغار فضلا عن أن ينكر الألوهية.

ثانيا/ الإقرار بالوحدانية: إن تطور العلوم الكونية في جميع فروعها قد كشف

لنا عن أمر خطير يعتمد بعض من يعلم التعيم عليه وعدم الإشارة إليه، وهو أن هذا الكون على ما يبدو من تفاوت بين أجزائه تحكمه في الحقيقة قواين واحدة، وتديره سنن واحدة،

وأن النظام الذي يحكم الذرة هو نفسه الذي يحكم اجرة، وأن المادة التي تدخل في تركيب التراب أو الماء أو الهواء أو الإنسان أو الحيوان أو النبات أو النجوم أو الكواكب كلها مادة واحدة تتركب في مبدئها من الذرات ومكوناتها من الإلكترونات والبروتونات. وذلك يبرهن علميا على الحقيقة الكبرى وهو أن هذا الكون فاطره واحد منفرد في جلاله ..

وقد نص القرآن الكريم على هذه الحقيقة حين قرر أنه لو كان هذا الكون أكثر من إله لقسد ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ الأنبياء. فلو كان هذا الكون إلهان أو أكثر لتنازعا خلقه وحكم كل جزء منه نظام من إبداع صانعه يختلف عن نظام الجزء الذي صنعه إله غيره. فلما وجدنا نظاما واحدا يحكم جميع أجزائه - كما نطقت بذلك العلوم الكونية - لم يكن لكل ذي عقل إلا أن يعلم علم المستيقن أن هذا الكون بارئنا واحدا منفردا.

ثالثا/ الإقرار بصفتي العلم والقدرة: إننا نستبسط بعقولنا عادة بعض صفات الصانع من التأمل في الصنعة ولو لم يكتب لنا أبدا أن نعرف هذا الصانع؛ فلو تأملنا سيارة فاحرة من جملة ما نشاهد كل يوم في كل جانب، فإننا ندرك بصفة شبه آية أن الذي صممها ليس صيا من الصية في حضارة من الحضانات، لأننا نعلم من غير أن نعرفه أنه شخص يمتلك علما - أعني علما بصناعة السيارات لا بالفقه والتفسير -، ثم لو جننا بهذا الشخص ووضعناه في قسم بمدرسة من المدارس أو جامعة من الجامعات ثم طلبنا منه أن يصنع هذه السيارة لكان ذلك في نظر كل عاقل من جنس المستحيل، ذلك أن هذا الشخص لن يستطيع تحويل علمه إلى شيء ملموس إلا إذا ملك مادة يحولها وآلات وأدوات بالإضافة إلى جهد ووقت كافيين ... أو ما تسميه اختصارا القدرة. فنحن من غير أن نعرف صانع هذه السيارة معرفة مباشرة عرفنا بعض صفاته التي دللتنا عليه صنعته.

هذا المثل سنجد جميع الناس متفقين حوله - أعني كل من لديه قدر ولو بسيط من المنطق والعقلانية -، غير أننا إذا حاولنا نقل ذلك إلى ما هو أوضح وأصرح؛ أي هذا الكون المبني على نظام باهر، لوجدنا من يتنازع في ذلك. وموضع الشاهد أن العلوم الكونية ما زالت تريد التبحر فيها تعجبا وانبهارا بروعة النظام الذي يحكم هذا الكون ويضبط سيره مما يجعلهم أخبر الناس وأعرفهم بالعلم والقدرة التي أبدعته وبرأته، مع اشتراك جميع الناس في أصل إدراك دلائل علم بارئ هذا الكون وقدرته ﴿الله الذي خلقكم من ضعف

ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم
القدير. الروم.

إذن فكلما تبحر المرء وعاص في مكونات هذا النظام البديع الذي بني عليه هذا
الكون أيقن أن من وراء هذا الكون إما بارنا، وأنه إله واحد متفرد، وأنه العليم القدير.
ومن أيقن بذلك يكون قد عرف نصف الحقيقة، أما النصف الآخر فلن يحصل له إلا إذا
أيقن بصدق رسالة الإسلام، فما دور العلوم الكونية في ذلك؟

وابها/ الإقرار بوسيلة الإسلام: قد صار العلم اليوم من أعظم مزيادات الإسلام:

فبعد أن شهدت العصور المتأخرة تقدما علميا باهرا وكاد كثير من الناس يعتقد العلم دينا
ويكفر بما سواه. ثاب الناس إلى رشدهم حين أيقنوا أن العلم لم يزددهم علما وإنما زادهم
علما بجهلهم بتوسيعه لدائرة الجهول. وأنه لا غنى للعالم عن دين يهديه. ولكن لا ينقص
علمه. وهو شرط لا يتوفر في اليهودية والمسيحية الخرفيتين، ولذلك وجدنا أهل العلم والنظر
يتوبون إلى الإسلام على ضعف أهله، مدفوعين إلى ذلك بما يأتي:

- أ- عدم التصادم بين الإسلام والعلم: فعلى كون القرآن والسنة جاءت منذ أربعة
عشر قرنا وهي فترة كفيفة بيان زيف بل سخافة كثير من المعقنات البشرية. إلا أن العلم
لم يستطع أن يكشف خطأ مهما كان بسيطا في النصوص الصحيحة والصريحة للكتاب
والسنة -لا اجتهادات الناس فيها وفهمهم لها- ولم يجد الطاعنون متمسكا من مخالفة ما
جاء في نصوص الوحي للعلم ولا حتى ما يوهم المخالفة غير أن الشمس كان يبدو لذي
القرنين أنها {تغرب في عين حمئة} كما يبدو لمن يقف على شاطئ البحر أنها تغرب في مائه.
- ب- تأييد كثير من الإشارات والتصريحات القرآنية لحوادث مكتشفات العلم -ما
يسمى الإعجاز العلمي-. وهي كثيرة بحث فيها من بحث وألف فيها من ألف مثل الأستاذ
محمد يسين قصاب في كتابه -باللغة الفرنسية- " سبحان الله أو الألف حقيقة علمية في
القرآن"، أو يوسف الحاج أحمد في كتابه " موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم
والسنة المطهرة"، وغيرهما.

غير أنه من الواجب أن تلتفت النظر إلى أن هذه الإشارات يجب التفريق فيها بين
أنواع: النوع الأول: وهي الإشارات الصريحة التي دل عليها القرآن الكريم دلالة غير
محتملة ودل عليها العلم دلالة قاطعة ومن أمثلتها ما يتعلق بخلق الإنسان في أطوار وهو

شيء دلت عليه أكثر من آية دلالة صريحة وشاهده العلم وشهد عليه. وهذا الذي يتعلق به مسمى الإعجاز العلمي حقاً.

النوع الثاني: هو ما أيد العلم فيه تشريعات الوحي كتحريم الخمر والخزير والميتة والربوا وسواة قوم لوط وغيرها. ومن عجائبه ما توصل إليه بعض الباحثين اليوم من أن ذكر اسم الله على الذبائح يجعلها خالية من الجرائم حيث شُهد محمدياً تكاثر الجرائم في اللحوم التي ذبحت من غير أن يذكر عليها اسم الله بينما حلت حوم الذبائح التي ذكر عليها اسم الله من تلك الجرائم. وهذا لا يدخل ضمن الإعجاز العلمي إلا من قبيل التجوز فقط، والحق أنه من التأييد العلمي للقرآن والسنة لا من المعجزات.

النوع الثالث: ما تضمن إشارة لحقيقة علمية ولكن دلالة عليها محتملة وليست جازمة ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿والسمااء بيناها بأيدينا وإنا لموسعون﴾ الذاريات. فإن لفظ ﴿موسعون﴾ قد يكون وصفاً للذات الإلهية، كما قد يكون وصفاً لفعله - سبحانه وتعالى -، وهي لا تطابق النتيجة التي توصل إليها "لومائر" من ابتعاد اجرات عن بعضها مما يؤدي إلى توسع السماء إلا بالمعنى الثاني الذي يجعله وصفاً للفعل، وهذا مما يجب التثبت والتوقف في دلالة على المعنى إلا أن يترجح بمرجحات أخرى صوتاً للقرآن الكريم.

النوع الرابع: ما كانت المطابقة فيه بين النص القرآني والفكرة العلمية غير ظاهرة بل متكلفة، كمحاولة المطابقة بين مفهوم الذرة الكمائية والذرة المذكورة في القرآن الكريم مع أن استعمال هذا اللفظ في الدلالة على الذرة الكمائية دلالة اصطلاحية حادثة، وهذا مما يجب التحرز من إطلاق لفظ الإعجاز عليه - والله أعلم -.

رواية "المواجهة" الحضارية مع الغرب

أ. منصور ي. علي

جامعة الحاج لخضر - باتنة -

كلية الآداب والعلوم الإنسانية قسم اللغة الفرنسية

مقدمة

لا يستطيع الإنسان أن يعيش منعزلاً عن الآخرين إذ من طبعه الأخذ والعطاء للمحافظة على النفس واستمرار الجنس.

وأثناء عملية التفاعل هذه يكون الإنسان فكرة أو وجهة نظر عن الآخرين. كما يكون الآخرون عنه فكرة أو وجهة نظر، وهكذا تنتشر تلك الفكرة أو الصورة لدى أفراد هذا الشعب عن شعب آخر خاصة إذا كان من الشعوب المغاورة جغرافياً، وهكذا هو حال شعوب العالم العربي في علاقتها مع الشعوب الأوروبية خاصة وشعوب الكرة الأرضية عامة.

وقد تكون فكرة شعب عن غيره من الشعوب واقعية إلى حد ما أو بعيدة عن الواقع، وقد تكون خيالية جداً أو مناقضة للواقع " وبالرغم من ذلك لم تهتم الدراسات الإنسانية بهذه القضية حتى القرن التاسع عشر (19) حيث بدأت الأسوار الفكرية المحيطة بالشعوب تنهار، وصار المفكرون ينظرون في مختلف الاتجاهات"¹

وجدت الشعوب نفسها في مواجهة الواقع وتحتم عليها التعامل مع بعضها نتيجة الاهتمام المتبادل بينها بغض النظر عن نوعية الاهتمام.

العوامل المساعدة على تكوين صور الشعوب لبعضها البعض:

1- الرحلات: فالذين يسافرون خارج بلادهم، يعودون ومعهم أخبار ونواذر وحكايات، وانطباعات يحكونها لمعارفهم، وأحياناً يسجلون مذكراتهم أو وصف لمشاهداتهم. إن رحلات الأدباء من أهم هذه الوسائل فالأدباء عادة يحبون التجوال في الأقطار والبلدان المختلفة، ويشاهدون على الطبيعة عادات وتقاليد تلك الشعوب وكذا المناظر الطبيعية المختلفة والأمتلة كثيرة من هذا الخيال (أندريه جيد في بلدان شمال إفريقيا، أرست هيمنجواي زار العديد من دول العالم بل زار أدغال إفريقيا فولتير زار القدس)

2-الكتيب: تمّة سلاسل كتب في العديد من الدول هدفها إعطاء صورة عن دول العالم وكثير من الكتاب اشتهروا بكتبتهم حول مختلف الأقطار.

3-الحرب: وقد كانت قديما من أهم الوسائل - رغم فظاعتها فقد حكى الجزائريون الذين شاركوا في الحربين العالميتين عن فرنسا وإيطاليا وألمانيا، وكم حكى الجزائريون عن الهند الصينية عندما جندتهم فرنسا بخارية الفيتناميين.

4-الوسائل السمعية البصرية: وهناك وسائل أخرى عصرية سارعت في نشر الصور المتبادلة بين الشعوب: الصحف، المجلات، المنشورات، الإذاعات والمراكز الثقافية، السينما، الإنترنت، وأخيرا القنوات الفضائية كوسيلة ثورية من آخر طراز، ومنه فإن " العالم قرية صغيرة" مقولة صحيحة .

5-فرض الوجود بالقوة: الاستعمار بمعنى آخر كما فعلت فرنسا في شمال إفريقيا وبريطانيا في الشرق الأوسط، فيما يتعلق بالمنطقة العربية، دون الحديث عن الشعوب الأخرى التي استعمرتها هاتان الدولتان.

اللقاء مع الآخر في الوطن: لقد دخل الاستعمار الفرنسي دول الشمال الإفريقي (الجزائر، تونس، المغرب) بالقوة وفرض نفسه على شعوب المنطقة، وبذلك لم يكونوا له صورة حسب الوسائل السالف ذكرها، بل تكونت الصورة لديهم من خلال الاحتكاك اليومي والمعاشة والتجربة.

ولا شك أن الصورة المبنية على المعاشة اليومية والتجربة والممارسة، اشم وأوضح وأقرب إلى الواقع.

ومعنى ذلك أن " صورة " الآخر تختلف عن الصور الأخرى لأنها تكونت بواسطة المعاشة والاحتكاك اليومي، وبالتالي فالمرجح أنها ستكون واضحة من كلا الجانبين.

ذلك أن الفرنسيين عاشوا المغاربة، وتعاملوا معهم في الإدارة والتجارة، بل جاؤروهم في المسكن واختلطوا بهم اختلاطاً مباشراً مثل اختلاط الطلاب فرنسيين ومغاربة في النظام الداخلي في المدارس الثانوية، وبعد ذلك في الجامعات... الخ.

إن الفرنسيين كانوا يعتبرون المغرب (وخاصة الجزائر) جزءا من فرنسا ذاتها لذلك عاشوا فيها على أنها أرضهم، واعتبروا سكانها الأصليين جنسا أدنى لا بد أن يرتفع إذا أراد أن يكون مندجاً له نفس الحقوق.

ومع اختلاف النظرة وتعددتها - ففي موضوعنا ، وخاصة في علاقتنا بدول المتروبول *métropole* تكون المعادلة كالتالي: مجموعة دول متقدمة تصور دولاً متخلفة ضعيفة - كانت مستعمرة من قبل - تنظر إليها من علي، تحضر أفرادها، ولقد كانت فرنسا تدعي أن مهمتها في المغرب (وفي الجزائر خاصة) هي تمدين هذا الشعب " المتوحش"، " هل تظنين بأنهم بشر مثلنا؟ ... فلأنهم متوحشون حاولت فرنسا رفعهم إلى مستوى الحضارة، ولكن لا يمكن أن نحول الوحش إلى إنسان ... هذا ما لم تدركه فرنسا"².

هكذا خاطبت " ماري" صديقتها " لينا " عند حديثهما عن " أحمد " الجزائري المغترب في فرنسا وعن الشعب الجزائري في رواية "المرفوضون" ولا يخفى على أحد مدى الخوة السحيقة التي خلقها التواجد الاستعماري في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا ولكن بدرجات متفاوتة " الجزائر نموذجاً " .

ولكن بعد الحصار الاستعماري الأوربي نتيجة النضال الذي قامت به شعوب المنطقتين أدى إلى ظهور وضع جديد تجلّى في المحاولات النهضوية " القومية " والقطرية. ولا شك أن تجربتنا مع أوروبا، التي مرت بمراحل عدة، منذ الحروب الصليبية، ففصوم الاستعمار حتى تجربتنا الحضارية الحالية، تشكل جانباً بارزاً في كثير من الأحيان من تاريخ التجربة الحضارية في منطقة المتوسط والشرق الأوسط.

يشهد على حيوية هذه التجربة ما تركته من بصمات على حياتنا في كثير من مجالاتنا - الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية في بعض الأحيان - . وما تركته أيضاً من آثار تعد اليوم معالم بارزة في مجال الإنتاج الفكري والأدبي (شمال إفريقيا نموذجاً: اللغة الفرنسية الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية. هل هو أدب مغربي أم أدب فرنسي؟ إشكالية مازالت مطروحة...) نمط التفكير السائد، نمط الاستهلاك ... الخ - كما سنرى بعد حين - .

مع العلم أن " زوال الاستعمار، بشكله الاستيطاني والإحتلالي المباشر، لا يغير كثيراً من طبيعة العلاقات بين المستعمر السابق والمستعمر السابق"³ فالذكريات ما تريح حية دامية محرقة، والمشاعر ما تزال متأججة، والاستغلال الاقتصادي الجديد وغير المباشر ما يفتأ يقوم بنفس دور الاسترقاق الكولونيالي المباشر، وحتى الآن لم تستطع تداؤات النظام العالمي الجديد أن " تذيب رغبة الصراع بين الحضارات "⁴.

يكسب موضوع المواجهة مع الآخر خصوصية وحساسية في منطقتنا العربية لأن الأمر لم يتوقف عند رغبة اللحاق بالتطور التقني بل إن الرغبة الكامنة هي آماني التثوق واستعادة الريادة الحضارية.

إن الأمة المستعمرة سابقا ما تزال بفعل عملية: المتاقفة "acculturation"، أي استيراد ثقافة المبتورين محاولة منها اللحاق بالركب الحضاري ومحاولات اقتفاء الر النموذج الأوربي، حينما تحس هذه الأمة بدونيتها إزاء ثقافة الغرب. وهذا ما يولد لدى أفرادها الشعور "باخصاء" الفكري مقابل "الخصاء الجنسي" - كما سترى بعد حين عند الحديث عن تجنيس العلاقات الحضارية- "sexualisation des relations" "civilisationnelle".

في الذاكرة العربية ترتطم هموم ثقافية وحضارية شالكة ذات تفرعات عدة أساسها تحليل نوعية العلاقات التي تشدنا إلى ما يسمى في القاموس السوسولوجي بالمتروبول métropole أو العالم الغربي (الاستعمار الفرنسي، والإنجليزي) بكل ما في هذه الكلمة من حساسيات وحزازات أملت ممارستها وظروف تعريفها الدولة التي وقعت تحت نير الحضور الكولونيالي- ولكن بدرجات متفاوتة -.

إن معرفة نوعية هذه العلاقات أو على الأقل صفاتها ومميزاتها تساعد على هيكلة الفكر الوطني - في الدول الخاضعة للاستعمار - وتوضيحه من ناحية الحضور الاستعماري، ومدى انعكاساته، سلبية كانت أم إيجابية على المستقبل والوعي الوطني.

ولقد تشكل هذا التواجد الثقافي في حياتنا ممارسة وسلوكا، مما جعل الطبقات المتفقة تقع في تناقضات أهمها: الاحتواء الحضاري والنفسي وبالتالي الأيديولوجي، وكذلك الانبهار غير المبرر أحيانا إلا كتعبير عن العجز الذاتي مما أدى إلى التفكير في ربط آليات التطور المادي والفكري في مجتمعاتنا اخطئة "Périphérique" بالمركز المتروبولي الذي يتجسد في أشكال ثقافية هشة وغير أصلية وتقنيات زئبقية غير ثابتة تحاول تقليد النموذج الغربي ولكنها تفشل.

ولقد وعى المثقف العربي حساسية العلاقات مع الغرب وأهمية ارتباطها بالواقع العربي، فبلور هذه النظريات التقييمية من خلال أعمال فكرية سواء كانت نقدا أو مسرحا أو رواية.

والغالب على هذه المواقف هو استلهاهم قيم ومثل الغرب لتضيء سليات الواقع العربي المتخلف، وبالتالي اعتبار المربول قارب النجاة.

وموضوع المواجهة الحضارية شغل المثقفين العرب ولا سيما العصر الحديث منذ اصطدام الذات بالآخر الاستعماري، إلا أن طريقة التفكير ووسائل المواجهة قد تباينت تبعاً لمستجدات الأمور، فالموضوع وتناوله في عهد الاستعمار اختلف عنه في بداية الاستقلال. ثم تطورت بتوجهات أخرى مع ثمانينات وتسعينات القرن العشرين.³

إن لقاء الشرق والغرب في الرواية العربية خصوصاً وعند المثقف العربي عموماً يتنوع بتنوع الأفراد والأوطان، التي ينحدرون منها ومدى الوعي الذي يتمتع به هذا أو ذلك، وطالما أن الغرب نموذج قابل للاستلهاهم " والانهار " فإن النظرة الأولى لكتاب الرواية العربية كانت " مثالية " ترى في العواصم المربولية مجالاً لاستيحاء بعض القيم الإنسانية العامة: حقوق الإنسان، الديمقراطية، الفن، الحرية، المتابعة ... الخ

إن الرواية كتون أدبي جامع لكثير من التأثيرات نتيجة لحجمها أولاً، ولتمتعها بإمكانيات كثيرة - كالسرد والوصف والحوار والتحليل - هي أقدر الأنواع الأدبية على عرض أوضح الصور عن شعب ما، وليس معنى ذلك أن سائر الأشكال الأدبية خالية من صور الشعوب عن بعضها البعض، بل إننا نجد في بعض الأحيان أشكالاً أدبية - غير الرواية - زاخرة بالصور كالشعر والقصة والمسرح.

ولقد اصطلاح على تسمية " الأدب " ومنه الرواية الذي يتناول بالعرض والمعالجة " كنه الشخصية الإنسانية، كنه الإنسان في التاريخ، وكنه الإنسان في مجتمعه، وكنه الإنسان في مجتمع غير مجتمعه"⁴

العلاقات الحضارية:

اللقاء مع الآخر خارج الوطن: وتشكل الرواية العربية التي تدور أحداثها في أوروبا الغربية - أولاً - والشرقية - بعد ذلك -، أو التي تدور أحداثها في الوطن العربي وأبطالها أجانب - كما سنرى - قلت تشكل إسهاماً مهماً في حقل الرواية الحضارية التي تكون العلاقات الإنسانية بين الشرق والغرب ممثلة في أبطالها وشخصياتها وهي بمعنى من المعاني تعبر عن وعي الذات ووعي العالم أو تكوين فكرة عن - الآخر - الأوربي والاتصال به.

هذه المسألة قديمة العهد لدى مفكري وأدباء سائر الشعوب وهي لا تفنأ تتوالد وتتعقد، وقد كانت الرواية - كما أسلفنا - مجلى أدبيا رنيسا لتلك المسألة.

وبالنسبة للرواية العربية، ومنذ محاولاتها الجسيمة سعت كي تكون مجالاً لتلك الظاهرة بما تعنيه من استيحاء لأوروبا، وهكذا تتابع إنتاج الطغيطاوي، وعلي مبارك، وفرح انطون، ومحمد المويلحي ... ذلك الإنتاج الذي يميل أكثر إلى ما يسمى بأدب الرحلة ولكنه مع ذلك يحمل بذور الصورة الأولى للآخر الأوروي.

أما في النقلة الأساسية التالية بالنسبة للرواية العربية مع قدوم هذا القرن وبده "الدخول العربي في العصر الأوروي"⁷ بدأت محاولات الكتاب الحديثة لترسيخ وتطوير هذا الجنس الأدبي الوافد، ولم ينتظر الكتاب طويلاً لطرق موضوع "الآخر" وهو هنا الأوروي فباسم ثقافة الغرب وحضارته المتطورة علمياً تار "حامد في رواية زينب" لميكل - أول رواية عربية فنية - على الواقع المصري-البحلي - وهو الشاب الذي ابتلعه أضواء أوروبا ومدنيتها، بينما يحرم عليه مجتمعه التحديق في وجه امرأة.

وباسم ثقافة الغرب وعلمه الطيبة واجه "إسماعيل" في رواية "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي مجتمعه الريفي ورفض الممارسات السائدة فيه، والروايات التي تناول هذا الموضوع كثيرة ومتنوعة (عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم، قنديل أم هاشم ليحيى حقي، أديب لطف حسين، الخي اللاتيني لسهيل إدريس، الأشجار واعتقال مرزوق لعدو الرحمن منيف)، موسم الهجرة إلى الشمال للطبيب صالح، هامل "محمد ذيب"، نيويورك "ليوسف إدريس"، الربيع والحريف "لحنا منه" ... الخ)، من المعارف عليه أن "توفيق الحكيم" أول من عالج موضوع الشرق والغرب روائياً في روايته "عصفور من الشرق" بحيث يجعل بطله "محسن" ينتقل إلى باريس للدراسة، لكن هناك باحثاً آخر يرى غير ذلك ويقول: "من البدايات الجوهرة" السابقة على ذلك والتي عكست خط الرحلة في الوقت الذي كان توفيق الحكيم يقدم فيه "عصفور من الشرق" تأتي قصة "النداء البعيد، لأحمد عكي، دار المكشوف، بيروت 1939، حيث يأتي الآخر "سلفينا الفرنسية السانحة، ويستحيل اللقاء

نفس الأهل"⁸ لا ننسى أن القصة قد تناولت موضوع: العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب مع ملاحظة أن "قواد الشايب" أول من عالج الموضوع قصصياً⁹، فقد ضمت مجموعته "تاريخ جرح" أقصوستين "من وحي باريس" هما "أحلام بولاند" و "الشرق شرق" و

جرح "أقصوستان" من وحي باريس" هما "أحلام يولاند" و "الشرق شرق" وحسب نفس الكاتب فإنه يمكن تحديد تاريخ المجموعة بعام 1944 وأن مؤلفها "فزااد الشايب" في تقديمه لها يذكر أن قصصها جرت في روعي وحياتي وتحت قلبي بين أعوام 1930 و 1940، وليس هدفنا هنا البحث عن أسقية الرواية على القصة أو القصة على الرواية في موضوع العلاقة بين الشرق والغرب، ولكن للإشارة إلى تعدد الأنواع الأدبية التي تناولت الموضوع.

حملت الكثير من الأعمال الروائية العربية، هم العلاقة المباشرة بالغرب، والاحتكاك الحضاري هنا يأخذ شكلا واقعيًا.

وتشارك الروايات الأولى في كون "البطل" طالب عربي، يعيش في أوروبا طلبا للعلم، بمعنى السفر للدراسة، وإن اختلفت الآثار التي يولدها السفر، من رواية لأخرى، نعا للظرف المعقد الذي يحمله بطل الرواية معه في إقامته القصيرة عادة في الخارج.

الرواية المغاربية والعلاقة مع الغرب: يمكن للمدقق أن يلاحظ أن الرواية في شمال إفريقيا وإن اختلفت نوعا ما عن الظهور من الناحية الزمنية فإنها لا تخل رواية واحدة تقريبا من تجسيدها لفكرة العلاقة الحضارية بحكم الاحتكاك المباشر مع الآخر (فرنسا) في الوطن الأم أولا ثم في العاصمة التروبولية بعد الاستقلال أثناء هجرة "المغاربية" إلى الدولة الاستعمارية سابقا للعمل بفعل الفقر والاحتياج وكان ذلك أولا في الرواية المكتوبة باللغة الفرنسية كما في رواية: "الأرض والدم" لمولود فرعون حيث: ماري marie زوجة (عامر) العامل الجزائري بفرنسا تزوجها ثم اصططحها إلى الجزائر إلى قرية نانية في منطقة القبائل الكبرى ودخلت القرية البنيسة مبتسمة وكأنها ملكة تدخل مدينة، أثارت شفقة القبائليات على عامر وأثارت إعجابهن أيضا فهي تختلف عنهن بحماها ودقة ملامحها وناسقتها وصفاء بشرتها ووجهها الزاهي الألوان ورقة يدها وتنوعية ملابسها، فهي لا تعتبر أجنبية فحسب لأنها من عالم آخر يختلف عن عالمين وأعجبت (ماري) بالطبيعة المحيطة بالقرية وأسرعت لتتعم بما قلبست ملابس خفيفة وخرجت مع زوجها إلى الحقول. تتذكر بلدها فرنسا وتحن إليها، ولكن الحقيقة والواقع يجذبانها إلى الحياة الهادئة والطمأنينة والاحترام والتقدير الذي تنعم به فتحمد الله على الشعور بالإنسانية التي وجدتها مع زوجها في تلك القرية النانية وبين أولئك الناس القانعين بتصرهم ولم تجدها في بلدها فرنسا بل وفي

باريس مدينة العلم والنور، هكذا يقول السرد الروائي وحتى بعد وفاة زوجها قررت "ماري" البقاء مع أهل زوجها وأهل "القرية بين أولئك الناس الذين وهبوا الطمأنينة والاحترام."¹¹

ولدينا أمثلة كثيرة على وجود العلاقات الحضارية في الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية لدى أغلب كتابها، فمثلا شخصية المثقف لدى مالك حداد. سأهيك غزالة: جان دوروك، الأفيون والعصا لمولود معمري، اوبر الرب في بلاد البرير محمد ديب وهكذا لدى كاتب ياسين في (نجمة) شخصية مارسيل المعلمة.

لقد استطاع الباحث "عبد المجيد حنون" في رسالته للمماجستير "صورة الفرنسي في الرواية المغربية" أن يلم بالموضوع من جميع جوانبه، وتناول بالدرس والتحليل الشخصيات الفرنسية كما تمثلها الروايات المغاربية (الجزائر، تونس، المغرب) المكتوبة بالفرنسية والعربية فحصلنا على:

شخصية: الحاكم، القاضي، الجندي، رجل الأمن، المرحضة، رجل التعليم، الفتاة، التاجر، زوجة المغربي، شخصية المثقف، الطيب... الخ.

ولنا بعد ذلك في الإنتاج الروائي الجزائري (المكتوب بالعربية) نماذج أخرى تناول شخصية الأجنبي وخاصة الفرنسي (اللاز) للظاهر وطار- (الضابط)، وفرانسواز في رواية "هالاتذروه الرياح" لعرعار محمد العالي، و"ماري وجان ولينا وسوزان..." في رواية "المرفوضون" التي تدور أحداثها في فرنسا وليس في الجزائر والقصة التونسية في فترة ما قبل الاستقلال لم تخل بدورها من هذا الموضوع مع قلة النماذج التي تناولته واختلاف مستوى المعالجة بين كاتب وآخر¹¹.

ولعل خير من يمثل هذا الموضوع ثلاث قصص هي: ثمن نجد لتوفيق بوغدير والشقير لفرید غازي والرماد لمحمد عربي. والقصة الأولى عبارة عن قصة حب رومانسي بطلا القصة رسام عربي وممرضة غربية، والرواية العربية المغربية لا تضم كلها شخصيات (فرنسية) ولكن نجد في بعضها إشارات عابرة وقليلة وخير من يمثل ذلك رواية (دفا الماضي) لعبد الكريم غلاب ورواية (المعلم علي) لنفس الكاتب ورواية (يامر) لأحمد زياد ورواية (الماضي البسيط) لإدریس الشرايبي.¹²

إن عملية المناقشة بافتراضها وجود طرفين: موجب وسالب، فاعل ومنفعل، ملقح وملقح، تطرح نفسها كعملية ذات حدين مذكر ومؤنث، والثقافة الحديثة ثقافة ذكور ومن هنا فالمناقشة " لا توظف في الطرف الملقى - وهو هنا الشرقي العربي - إحساس بالدونية المؤنثة بقدر ما تبعت فيه شعورا مرهقا بالخصاء الفكري"¹⁴

بخاضر مثقف المستعمرة السابقة شعور مرهق بالرجولة هو بأمس الحاجة إليها إزاء سيادة الثقافة المتروبولية، يعود هذا المثقف إلى الماضي الثقافي لأنه فيحده ضعفا غير كاف لمقارعة الثقافة الغربية، وهذا بحذ ذاته لا يمكن المثقف الشرقي أن يسترد اعتباره كرجل في نظر نفسه، والأدهى من ذلك أنه بأمس الحاجة إلى أن يستعيد رجولته في نظر الطرف الفاعل في عملية المناقشة بوصفها " علاقة تحد وسيطرة وعنف وحتى اغتصاب"¹⁵

وليس من قبيل المصادفة أن تكون جميع الروايات العربية - الأولى على الأقل - التي عاجت قضية العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب ابتداء من عصفور من الشرق ومرورا بالخي الملائني لسهيل إدريس ووصولاً إلى موسم الحجرة إلى الشمال للطبيب صالح. قد اختارت إطاراً مكانياً لها باريس ولندن أي بالتحديد عاصمتي الدولتين المتروبوليتين السابقتين، فكان الغرب ليس غرباً إلا في هاتين العاصمتين، وكان الشرقي ليس شرقياً إلا فيهما، وكان لا معنى للتحدي في غيرهما، يصدق هذا على روايات المراحل الأولى أما المراحل اللاحقة فقد تطورت الأمور وتغيرت الحواضر والعواصم (الحو - روسيا - النمسا - أمريكا - السويد - الدانمرك، ... الخ) وفي إسرائيل كما في رواية سمح القاسم (إلى الجحيم أيها الليلك).

يطل رواية الصدام الحضاري:

ثمّة ملاحظة أخرى ستدعي الانتباه في هذه الروايات " الحضارية " وهي أن أبطالها في غالبيتهم من المثقفين - في المشرق خاصة - الذين قدموا للغرب طلباً للعلم أو الأدب أو الفن " وكل رواية هي بمثابة تجربة ذاتية، مع ملاحظة أن روايات المراحل اللاحقة أبطالها مثقفون هربوا من أوطانهم بحثاً عن الأمان والحريّة وخوفاً من قبضة السلطان مثل: "الاستبداد الشرقي" كما في رواية " شرق المتوسط " لعبد الرحمن منيف وهنا وفي مثل هذه الروايات تتغير النظرة ويبدل الحضور في هذه العاصمة أو تلك من أوروبا والعالم ويمكن

بعدها أن تصبح مكانا لممارسة الضال ضد الظلم والاستبداد. الممارس من طرف الأنظمة العربية، (رجب في شرق المتوسط) لعيد الرحمن منيف.

إن المثقف الآتي من المجتمع الكولونيالي يصدق أولا لعبة "المنافسة" المتروبولية. يؤخذ بها. ويسلم بمنطقها بمعنى انه يعترف " بتجسس العلاقات الحضارية " **sexualisation** **des relations civilisationelle** " ويقبل لا شعوريا على الأقل، بأن يقيم علاقة تساو وتجانس بين الثقافة والرجولة، وتصبح الثقافة بعدها رجولة والرجولة ثقافة، فأحاسسه بالحصاء الثقافي لا يزيد إلا تشبها بذكورته.

وكان لتسليمه بذلك رد فعل على سلوكياته في الحاضرة المتروبولية ذلك أنه - حسب رأيه أي المثقف الشرقي - فالعلاقات بين الأمم والحضارات هي كالعلاقة القائمة بين الرجل والمرأة: علاقة قوة وتحكم وسيطرة، وبالتالي استسلام ورضوخ ومعاناة، ومن هنا فقد تبين التصور المتروبولي القائل بأن المنافسة مجاعة.

وطالما أن الأمور تسير على هذا المنوال فإنه يشعر بدور " المتفعل " وليس " الفاعل " في عملية المنافسة طبعاً فيشعر بطعنة في صميم رجولته. ومن هنا فإنه حين تناح له الفرصة للرد، فلن يرد كمنشرف وإنما كذكر " مصطفى سعيد في رواية موسم الحجرة إلى الشمال للطيب صالح مثالا، " " مصطفى سعيد يا حضرات الخلفين إنسان نبيل استوعب عقله حضارة الغرب، لكنها حطمت قلبه...¹⁵ هكذا خاطب البروفسور " ماكسويل فستركين " الخلفين دفاعاً عن " مصطفى سعيد " وهو منهمم بقتل فتاتين، وترتكز رواية " عصافير من الشرق " لتوفيق الحكيم حول علاقيتين:

- العلاقة مع الفتاة الفرنسية " سوزي ديون " حيث يسمح بمفهوم هذه العلاقة

بإضاعة مفهوم العلاقة مع المرأة والمنظور الذي يحدد رؤية المرأة العربية.

- العلاقة مع العامل الروسي " ايغان " التي تسمح للبطل بتوضيح مفهومه للغرب

والشرق.

إن أول ما يستوقف النظر في هذه الرواية هو الغياب الكبير للشعور بالقيصر الاستعماري ذلك أن الكاتب لا تربطه بفرنسا روابط استعمارية مباشرة ما عدا إتقانه اللغة الفرنسية ومرور فرنسا الكولونيالي بمصر قصر المدى، ولعل من الأمور المثيرة للدهشة والاستعراب أن محاولات الرواد بداية من رحلة رفاعة الطهطاوي وعصافير من الشرق

لتوفيق الحكيم وصولاً إلى الحي اللاتيني لسهيل إدريس وأديب طه حسين وقنديل أم هاشم ليحيى حتى لم تعرض للمواجهة الحضارية من منظور المستعمر والمستعمرعلما بأن دول المنطقة وقتها لم تحصل على استقلالها ولعل السر في ذلك أن أبطال تلك الروايات - ذهبوا إلى أوروبا طلباً للعلم ومن هنا احتفى موضوع العدا المباشرة للمستعمر واستبدل بموضوع الدهشة بمظاهر الحضارة والتطور العلمي ...¹⁶

ومن هنا يمكن إعطاء عنوان آخر لهذه الرواية لتعبر عما ترمز إليه في إطار العلاقات الحضارية بـ: هجاء الغرب بتأنيته. يقول الراوي: " لقد فهم الشرق أن فضائه ليست إلا غاية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها أية قيمة روحية ولا خلقية، وإن ماها السقوط، ممزقة الجسد ... الذي تشرق نوافذه من جهة على المحيط الأطلنطي ومن الجهة الأخرى على البحر الأسود"¹⁷

المنظرة إلى المرأة الغربية في عصفور من الشرق:

إن " سوزي " هي حيز ليسقط فيه الفنان أحلامه، لا يتحرك ولا يتفعل إلا بقدر حجم الموجة التي يظلمها القطب " محسن " لقد رسم لها صورة مثالية في مخيلته وأراد أن يحافظ على هذه الصورة نقية كما هي، لقد وضعها موضع " الملكة " ولذلك كان مثل هذه التصورات والشطحات ما فوق الواقعية ردود أفعال ساحرة من طرف الآخرين، وحتى من قبل صديقيه: جارمان وأندري.

" أهذه المرأة في باريس؟ أم في كتاب ألف ليلة وليلة؟ تقول جارمان وهذا أندري يقول بدوره: وهذا الشباك أين هو؟ في أي قصر سحري؟ " يقصد شباك المسرح الذي تباع فيه " سوزي " التذاكر، إن " محسن " لا يعشق قاطعة تذاكر إذن، وإنما هو يهيم بملكة، ملكة تقيم في قصر ليس له شبه حتى في قصور ألف ليلة وليلة. تقيم في عقل " محسن " وفي مخيلته، ملكة لا سبيل إلى عقارتها بأي امرأة موجودة في الأرض، بل لا سبيل حتى إلى الاتصال بها، لأن محسن يريد أن يتألم بهذا الحب وما وقوفه أمام تمثال " القرد دي موسىه " تحت المطر الغزير في الوقت الذي لجأ الناس فيه إلى مظلات. المشارب والحوانيت ومداحل المترو " ومحسن " هو الآدمي الوحيد الذي بقي تحت المطر يتأمل العبارة المنقوشة تحت التمثال " لا شيء يجعلنا عظماء غير الألم عظيم "¹⁸. إنه يبحث عن القرد ويتلذذ به، إنه يبحث عن

الألم، والألم في الحجر والبعاد وليس في الوصل واللقاء لذا كان يتميز أن تظل سوزي صامتة.

فلاحتكاك هنا هو احتكاك من الخارج يرسم إطاراته داخليا إنه الملامسة وليس الاندماج.

وحضور المرأة حضور حضاري، والتناقض الحضاري مع المرأة الغربية، هو تناقض يتكشف حول نقطة واحدة فإحوار معها حوار مستحيل، والعلاقة بالتالي علاقة استحالة يفرزها عدم القدرة على رسم إمكانية حوار متوازن، وإمكانية صراع متكافئ، فعند ما علم محسن بخيانة سوزي له واستهوانها لحبه يخرج من المطعم الذي جمعهما، ويكتب الحكيم: " وعسى على عجل" دون أن ينظر إليها، ويخرج من المطعم خروج آدم من الجنة! ...¹⁷.

الشرق حاضر في الرواية، حاضر في " السيدة زينب " التي كتب الحكيم إهداء روايته لها: " إلى حاميّة الطاهرة السيدة زينب " ¹⁸

وهو حاضر في الحلم النبوي هذا الحضور ينبع أساسا من مسألة العلاقة بالغرب المادي، والذي يطرح المسألة هو " ايقان " العامل اليأس من حضارة الغرب وفي نفسه حرقه لأنه يود زيارة الشرق قبل أن يموت، لكنه مات قبل أن يراه لأن الشرق الذي يحلم به تلوث بحضارة الغرب الزاحفة إليه.

فمحسن وايقان يصيغان نظرة متكاملة لعلاقة الشرق بالغرب فلنستمع إلى نظرة ايقان حول الشرق: " ... ولماذا السرعة؟ ولماذا توفير الوقت؟ ما حظنا من سرعة التيار واندفاعه إلى البحر؟ إنما حظنا الأكبر في التمهّل حول الأعشاب النابتة، لقد خسرتنا تلك الرحلات الطويلة على ظهور الجياد والإبل ... نعم بالطبيعة، نعم كسينا السرعة وخسرتنا ثروة النفس التي تنمو باتصالها المباشر بالطبيعة" ²¹

إن مصيبة الغرب في صناعته الحديثة * لنلاحظ كيف أصبحت الأمور عقلوية * وبمعنى آخر يجب على الشرق أن يتخلى عن أعظم إنجاز وأروع فتح في تاريخ البشرية أي الصناعة الحديثة كي يرضى عنه ايقان ومن ورائه توفيق الحكيم إنما نظرة رجعية بكل المقاييس ومن كل الجوانب وخلاصة نظرة الحكيم إلى العلاقة الحضارية مع أوروبا يمكن إنجازها في جعل بطله محسن يسارع إلى الانتعاف حول أفكار ايقان وتحليلاته الكونية ويدمج فكرته هو معه ليصبح التطابق كاملا بينهما فإذا كان ايقان يشبه أوروبا بغناة شعراء جميلة

إذ أن "... آسيا وإفريقيا ارتبطتا بالزواج في طور من أطوار التاريخ، وأنجبتا مولودا جديدا: هذه الفتاة الشقراء التي تسمى أوروبا" رشيقة ذكية، لكن خفيفة أنانية لا تعيها إلا نفسها واستعداد غيرها²². ولا تسمح للناس إلا أن يعيشوا في عالم واحد فإن "محسن" يسارع على الفور في احتضان هذا الرأي موحدا بين أوروبا "وسوزي" المرأة.

"نعم أنانية لا تعرف غير حياة الواقع، ولا يجمعها شقاء الغير ولا تحب الحياة إلا في.... الحياة"²³

نعم إنه ذنب أوروبا، وسوزي، والمرأة "لا تحب الحياة إلا في... الحياة" بينما لا يُحب محسن الحياة إلا في ما وراء الحياة! هذا الهرب الدائم من الحياة، من حقيقة سوزي إلى تمثالها من المرأة إلى شيخ المرأة يجد تبريره في هرب إيفان، ومن ورائه محسن (ومن ورائهما الحكيم) من أوروبا الواقع إلى شرق الأحلام...

المرأة الغربية في الحي اللاتيني: تطرح رواية سهيل إدريس المسألة من زاوية

ثانية فهي تحيرنا بقصة طالب لبناني ذهب إلى باريس للدراسة ورغم أن البطل شاعر، إلا أن المهم الفني ليس في المقدمة، بل أهم الرئيسي كما يظهر من الرواية هو القضية القومية.

تنتقل الرواية من تفاصيل رحلة الشاعر إلى باريس بالسفينة وتعرف أنه يريد التخلص من ماضيه كما تقف على عواطفه تجاه أهله وبلاده، والتخلص من ماضيه ينبع أساسا من شعوره بالغيرة عن هذا المجتمع، منطلقات الرحلة هذه يحكمها في فترة إقامته الأولى إلى باريس حاجة عامة إلى المرأة الغربية. ومن هنا فإن بطل الحي اللاتيني لم يقصد باريس بصفيتها عاصمة النور، وإنما بصفيتها عاصمة المرأة، يقول مخاطبا نفسه: "تبحث عنها... عن المرأة تلك هي الحقيقة التي تنساها، بل تتجاهلها، لقد أتيت إلى باريس من أجلها"²⁴.

يفشل في الاتصال بالمرأة الغربية عدة مرات بطريقة مخزية فالأولى لم تأبه لموعده، والثانية سرقت دراجته، والثالثة تخلصت منه بسرعة.

أما العلاقة "بجانين" الفتاة الفرنسية فهي علاقة مضطربة لأنها تتعلق به بعد اكتشاف خيانة حبيبها ها (نلاحظ هنا التشابه مع محسن وسوزي في عصفور من الشرق) تبحث عن الحب والعمل، وشاب ضائع في زوايا باريس وشوارعها يبحث عن إرواء عطشه الجنسي، وعيناه مشدودتان إلى العودة.

يتعرض البطل بعدها إلى نوعين من الضغوط: الضغط الأول تفرضه عائلته بعد أن اكتشفت سر علاقته بجانين، فهي تريد قطع العلاقة، ولا تريد الاعتراف بالطفل الذي جبلت به الفتاة الفرنسية، والضغط الثاني تقارسه "جانين" فهي تبلغه أنها حبلت منه، وتسال رأيه في مصر الطفل، والحل الذي يختاره هو أسهل الحلول فهو يخضع لضغط عائلته، ويكتب إليها رسالة يرفض فيها الاعتراف بأبوته للطفل، ويعلم بطريق الصدفة أن صديقه أصبحت فتاة هوى، فيستيقظ ضميره ويعرض عليها الزواج لكنها ترفض العرض، لأنها في الحضيض وهو في القمة حياتها انتهت وحياته لا تزال في بدايتها، وهو يرسم مستقبلا نضاليا هاما لنفسه، فهو متفاد إلى النضال في سبب قضيته القومية، ويريد توظيف دراسته ومستواه العلمي في هذا السبيل، لذا حين يعود إلى بلاده فإنه يصالح واقعه من منظور "ثوري" فيري رفيق نضاله قبل أن يرى والدته... فكيف يظهر الغرب من خلال هذه الرواية؟

يظهر بمظهر المتحرر جنسيا فالبطل لا يرى الغرب إلا من خلال المرأة، وبعد المرأة يرى الشعر والفن والمسرح. لكن المرأة هي القضية الأساسية، فهو يعالج كينته بالعلاقة معها. البحث عن العلاقة هي أول ما يطالعنا في الرواية، هذا البحث رغم فشله المتتالي لا يستقر إلا عندما يجد المرأة التي تأنس إليه وتقبله، وتصيح بعدها أساس كل معاملاته فيصبح للقاءات مع صديقه "فؤاد" معنى ويتناقش معه حول المموم السياسية والقومية، وحول تخلف بلادهم الثقافي.

إن اللقاء بالفتاة الفرنسية يحمل "أزمة" الالتقاء بالغرب هذه الأزمة التي تحملها "أمه" دائما وتذكره بها.

تلعب الأم في الرواية دورا مزدوجا، فهي أم حقيقية تحب ابنها وتقيم معه علاقة عاطفية عادية، غير أنها في الجهة المقابلة تحمل على كاهلها جميع العادات والتقاليد فتصبح في هذه الحالة رمزا هاما.

وهي ضمير "البطل" الذي يربطه بأسلوب حياة بلاده، هي التي تصر على تزويجه، وضغطها عليه هو العامل الحاسم الذي يدعوه إلى فلك ارتباطه بجانين، والأم كذلك هي المرأة الشرقية، هي صديقه التي تركتها في بيروت.

ما يلاحظ على هذه الرواية هي تعاملها مع الغرب بنوع من "الهدوء" الذي ساد أيضا رواية الحكيم "عصفور من الشرق" تناول الرواية دعوة ضد الشعبوية والفرعونية

والفنيقية ولا توى إدانة في علاقة الطالب بالاستعمار الفرنسي، وهذا هو الفرق الجوهرى - على ما يبدو - بين الرواية في المشرق والرواية في المغرب - خاصة الجزائر - وذلك من حيث إدانة المستعمر وكل ما يمثل من رموز.

ومن هنا فالرواية تؤكد على مفهومين:

1- المصالحة: يظهر ذلك من أنه في بداية رحلته يريد القطيعة مع بلاده " لا. أرجوك، لا موجب للعناق يجب أن نفلح عن هذه العادة الشرقية السخيفة " لكنه بعد انقطاع علاقته بجائين يعود إلى أمه لبصالحها.

فالمصالحة مع المرأة العربية ممثلة في " جانين " مستحيلة، أما مصالحته مع أمه فتأتي كنتيجة لمصالحته مع واقع بلاده.

2- العلاقة العابرة بالغرب: فالعلاقة مع الغرب، هي علاقة عابرة علاقة تماس لا تهدف سوى إلى تأكيد الذات، وبعدها العودة للمشروع في الثورة القومية التي تكشف المسار الذي تأتي ضمنه، هذه العلاقة العابرة لا تتوقف عند المرأة بل تتجاوزها لتصل إلى الذات.

يلاحظ على الرواية ميلها إلى المضمون الرومانسي الذي عطل حركة التفاعل مع الغرب وإنهاء العلاقة مع " جانين " بشكل ميلو درامي أفقد الرواية نوعاً من حرارتها التي كان من الممكن أن تحتويها.

المجرة الجديدة: لا يمكن الحديث عن الرواية " الحضارية " أو " تجنيس العلاقات الحضارية " بين الشرق والغرب دون الحديث عن رواية " موسم الهجرة إلى الشمال " للطيب صالح لأسباب متعددة:

- لأنها تمثل تجربة أكثر وعياً ونضجاً. 25
- ولأنها استفادت من التجارب السابقة في هذا الموضوع.
- ولأنها بعد ذلك استطاعت أن توظف الكثير من إنجازات التقنية الروائية العالمية والأوروبية على الخصوص.
- ولأنها استطاعت أن تطرح وتتجكم في مضامين العلاقة التي تحكم تجنيس العلاقات الحضارية من منطلق الشرق والغرب.

تطرح الرواية العلاقة مع بريطانيا الثقافة، وبريطانيا السياسية، وهي بذلك تتجه اتجاهها آخر صوب عاصمة متروبولية (استعمارية)، أخرى لها لغتها وثقافتها وطريقة استعمارها للشعوب.

إن الرواية تريد أن تقول:

- رفض المصالحة مع الواقع الثقافي من منظور الثقافة المتروبولية.
- نقض المصالحة مع الواقع السياسي الاستعماري.

تنطلق الرواية من السودان لتنتهي أحداثها في السودان، ولكن بين الانطلاق والعودة يجرينا السرد الروائي عن طريق - الراوي - تجربة مصطفى سعيد وتاريخ علاقته به، لأن الراوي عاش تجربة مشابهة لتجربة مصطفى سعيد في أوروبا لكنه ملتصق بواقعه وتاريخه أكثر وهو في توافق مع محيطه.

تعج الرواية بالرموز والإشارات التاريخية والعلاقات الرموز إليها عن طريق احتكاك " البطل " بغيره من النساء الغربيات خاصة - ليتحقق له الأخذ بالتأثر القديم " جنتكم غازيا ... ولكن - ... " ومن جمهور فخاره كان يتخبر ضحايا ليله "آن همد" كانت طالبة تدرس اللغات الشرقية، "شيليا غرينود" كانت خادمة في مطعم، و"إيزابيلا سيمور" فرنسية اصطادها في ركن الخطباء في حديقة "هايد بارك"، وجين مورس التي طاردها ثلاث سنوات وعندما تزوجها واقترب منها تمتعت له واحتقوته... "إيزابيلا سيمور" متزوجة وتعلق بـمصطفى سعيد ... إن القاسم المشترك الذي يجمع أحداثا كثيرة في الرواية هو: الموت - كما سنرى -

تقول له " زوجته " جين مورس بعد أن تمتعت له:

"هذه الليلة لك أنت وحدك، أنا انتظر منذ وقت طويل"²⁶

فيما يتاجي مصطفى سعيد نفسه حين تقول له أيضا:

" هذه الليلة ليلة الصدق والمأسة "²⁷ وقتلها.

إن ما يمكن استخلاصه من هذه الحادثة وهذا المشهد أن: "جين مورس" تمثل أوروبا الشابة في عنفوان شبابها وقوتها: فهي التي تقرر شروط الحرب والسلام وظروف الاستسلام والخصام كما أنه يمكننا أن نقمهم أن جريمة القتل وحدها هي التي تحمل للطرفين شيئا من الإحساس بالصميمية واللذة المشتركة.

مصطفى سعيد كان عالماً و"جين مورس" كانت عالماً، ولم يكن بين هذين العالمين من سبب غير الصراع والعنف. لأنه لم تكن هناك طريقة أخرى لامتلاك "جين مورس" غير اغتيابها. مثل هذه المشاركة المطلوبة أو التي يفترض أن تكون بين هذين العالمين (الشرق والغرب) معدوم في تاريخ العلاقة بأكملها، فكان الطرفين لا يلتقيان إلا على حافة الموت، حين يهلك أحدهما الآخر، وسرى بعد ذلك أنه كلما تعمق فعل الموت بينهما تعمقت المشاركة: " وضعت الحنجر بين يديها ... ضغطت بيضاء فتحت عينها، أي نشوة في هذه العيون؟ وبدت لي أجمل من كل شيء في الوجود. قالت بآلم: يا حبيبي ظننت أنك لن تفعل هذا أبداً كدت أياأس منك"²⁹

وللحظة نتوهم أن مصرهما مشترك فتسعى لأن تجره إلى الفناء بعد أن عجزت عن تدبير هلاكه " وضغطت الحنجر بصدري... وأخذت أدعك صدرها بصدري وهي تصرخ متوسلة: تعال معي تعال. لا تدعني اذهب لوحدي"³⁰ لقد كانت بما شهوة الموت لما جعل مصطفى سعيد يقرر: " غرفة نومي يتنوع حزن، جرثوم مرض فثاك، العدوى أصابني منذ ألف عام، لكنني هيجت كوامن الداء حتى استفحل وقتل"³¹ يقول "مصطفى سعيد" ذلك وهو يتذكر ثلاث نساء اتحنرن في حبه: فثانان هما آن همند وشيلا "غرينود" وسيدة متزوجة هي "إيزابيلا سيمور"، غير أنه لا يدان بانتحارهن، فأستاذه البروفسور ماكسويل، يقول في الدفاع عنه في المحكمة: " ومضى البروفسور ماكسويل يرسم صورة فريدة لعقل عبقرى دفعته الظروف إلى القتل، في لحظة غير وجنون ... وروى لهم أن آن همند وشيلا غرينود كانتا فتاتين تبحتان عن الموت بكل سبيل وأنهما كانتا ستنتحران سواء قابلتا مصطفى سعيد أو لم تقابلاه"³¹.

ويعلل البروفسور ذلك بتحليل مبذل لكثرة استعماله " مصطفى سعيد يا حضرات الخلفين إنسان نبيل استوعب عقله حضارة الغرب، لكنها حطمت قلبه، هاتان الفتاتان لم يقتلها مصطفى سعيد ولكن قتلها جرثوم مرض عضال أصابهما منذ ألف عام"³² فماذا حدث قبل ألف عام؟ ما تلك الجرثومة؟ ما ذلك المرض العضال؟ إن المرض مرض أوربي والجرثومة جرثومة " العنف الأوربي" وقبل ألف عام عرض العنف الأوربي أول تظاهرات: الحملات الصليبية تليها بعد ذلك الحملة الاستعمارية الحديثة (مع ملاحظة أن أوربا لم تكن كلها استعمارية...).

ويلخص مصطفى سعيد مسلكه تجاه الغرب بأنه جزء من مسلكهم التاريخى، وأنه يقوم برد الفعل والنار ليس إلا.

"البواخر محترت عرض البحر أول مرة تحمل المدافع لا الحيز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول " نعم " بلغتهم، إنهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوربي الأكبر الذي لم يشهد العالم مثله من قبل في السوم وفي فردان، جرثومة مرض فتاك أصابهم منذ أكثر من ألف عام: نعم يا سادى، إنني جنتكم غازيا في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ، أنا لست عطيلاً، عطيل كان أكذوبة"³⁹، هذا المقطع المطول نوعاً ما يلخص نظرة مصطفى سعيد إلى الغرب حيث يقلب الأمور ويغزو المستعمر في عقر داره ويحاول الأخذ بالنار - بطريقته طبعاً - ويحاكم المستعمر ويكشف أسرارها أثناء محاكمته هو.

إن لغز الرواية هو الموت بينه مصطفى سعيد حيثما حل وأتى رحل، من الإنجليزية فالتحرن أو قتل، ثم غادر إنجلترا بعد أن خرج من السجن وأقام في قرية نانية في السودان، وتزوج امرأة وأنجب طفلين ثم غرق في نهر النيل في ليلة من ليالي فيضانه الصيفى، ولكننا نفاجاً بأنه ترك وصية جعل فيها " الراوي " وصياً على الطفلين، باعتباره كان في إنجلترا ثم تعرّف زوجته بأنه قبل موته بيومين استدعاها وأوصاها خيراً بالولدين وجمع ديونته ورتب أموره، فهل غرق؟ أم انتحر؟ أم رحل؟ إن جثته لم تنتشل من النهر، ولا أثر يدل على موته. ولكن عجوزاً يخطف الأرملة ويوسط لها " الراوي " الوصي فتقول الأرملة للراوي: " إذا أجبروني على الزواج فإني سأقتل وأقتل نفسي " وهكذا يكون لقد أضاف مصطفى سعيد إلى قائمة ضحاياه ضحيتين أخريين ... وليس هذا فقط بل إن " الراوي " المتصف ذاته يكتشف أنه أحب الأرملة واهتز لمقتلها، فيلقي بنفسه في النهر لكي يتخلص بالسباحة من هواجسه، فتكتشف أنه قام بعمل انتحاري، وحين يكتشف هو الآخر ذلك يشحذ كل عزيمته للتشبث بالحياة ومصارعة أمواج النهر العظيم.

ومن هنا كان لنا أن نستخلص أن:

- مصطفى سعيد وهو حين يروي حكاية سفره إلى أوروبا فإنه يعتمد التذكّر -
الغلاش بالك - المونولوج الداخلى - تدمير الفواصل الزمنية - إنه بناء لا منطقي لأنه نتيجة علاقة لا منطقية.

يذهب أحد الكتاب إلى نقد هذا الطرح اعني حصر الصدام بصورة رومانسية في إطار " فرد " هو البطل في كل الروايات. فرد شرقي يعاني صدمة حضارية مرة أو مرتين في العمل الروائي، مرة حين يظل مؤقتاً في الغرب - سنوات - ومرة حين يعود إلى الشرق بمكتسباته النفسية والعقلية يقضي بقية عمره

لقد حاولت في روايتي " رواية أصوات والحديث لسليمان فياض نقل تجربة الصدام ... من دائرة الفرد إلى دائرة المجموع"³⁵ ويقصد بذلك عكس حط السير من أوروبا إلى الوطن وجعل " الآخر " ينتقل إلى العيش في الوطن العربي كما في " أصوات " وقد رأينا قبل هذا كيف عاج الروائي الجزائري هذه القضية في الرواية المكتوبة بالفرنسية كما في رواية " الرب في بلاد البربر " ل محمد ذيب حيث شخصية " جان ماري ايمار " أستاذ الرياضيات في الجزائر - بعد الاستقلال - وكذا في رواية التلميذ والدرس لمالك حداد حيث توى صورة " الحاكم " الإداري ديبلوميا لبقا لا يجري وراء الفتيان أو الفلاحين المضربين عن العمل بل يسعى لاحتواء طيب هو المثل الأعلى للمدينة.

ثالثا: الجفاء والتباعد وسوء التفاهم: يلاحظ الدارس للروايات الثلاث (ولأغلب الروايات التي تتناول موضوع العلاقات الحضارية) أنها تنتهي دائما بسوء تفاهم حاصل من اختلاف النظرة إلى الآخر.

فمحسن في عصفور الشرق يخرج خانيا من علاقته مع سوزي وايفان أيضا ويجد خلاصه في " شقيقته " وفي السيدة زينب وبطل " الحي اللاتيني " لا يعترف بينوة طفله ويعود إلى الوطن ليتصالح معه ومع أمه ويبدأ رحلة البناء القومي مع صديقه " فؤاد " معتمدا على وسائل " غريبة " ...

ومصطفى سعيد بطل موسم الحجرة إلى الشمال ينتهي في النيل غرقا ... وهكذا يحجم على رواية " اللقاء الحضاري " نوع من القاجعة أساسها سوء التفاهم الحاصل بين الطرفين. ويعدد " محي الدين صبحي " في كتابه " عوامل من التخيل " 36 ثلاثة أمثلة لهذه الظاهرة، ويصل إلى نتائج هامة من خلال تحليله لشخصية " عطيل " لشكسبير فعتيل قائد مغربي يعمل في جيش فينيسيا يقتل زوجته ديدمونة بدافع الغيرة ليكتشف فيما بعد براءتها وأنه أساء فهم تصرفاتها وتعبيراتها.

وكذلك العلاقة بين مصطفى سعيد وجين مورس التي تنتهي بالموت الحاصل من سوء التفاهم وانعدام شروط التلاقي بينهما. أما المثال الثالث فهو في رواية "الغريب" لألبير كامي بطل الرواية "ميرسو" يقتل شاباً جزائرياً بالمسدس ولم يكن بينه وبين الشاب أي خصام أو مشكلة ولكن "ميرسو" يقوم بفعله تلك عندما رأى الشاب الجزائري يحمل في يده مُدِيَّة، استلَّها من جيبه عندما تعارك مع أحد أصدقاء "ميرسو" الذي كان على علاقة بأخته ويتشاجران. إن الشاب الجزائري وقف مستلاً مُدِيَّته لكنه لم يهجم على "ميرسو" ومع ذلك يشهر "ميرسو" مسدسه ويطلق النار على الشاب فيقتله.

وحين يسأل "ميرسو" عن سب جريمة "يجيب": "الشمس هي السب!"

هذه الشمس هي شمس جزائرية تشع على أرض جزائرية في إفريقيا ولا يحتمل هذه الشمس أو يتأمل معها غير الجزائري، أما الأوربي فيشعر أنه غريب على هذه الشمس، غريب عن هذه الأرض، إن الطبيعة والإنسان يرفضانه، لهذا فهو سريع الإحساس بالقرع - سريع اللجوء إلى السلاح.

وفي النهاية إن غضب الفنى الجزائري، وفرع الفرنسي: عناصر صدام حضاري لا بد أن يؤدي إلى جريمة.

إن الروايات الثلاث تصل إلى نتيجة واحدة مع بعض الفروقات:

- 1- القبول بحضارة الغرب مع رفض مقدماتها "التقدم العلمي - الصناعة ..." الحكيم.
- 2- النضال القومي عبر ربطه بالتأثر بالثقافة الغربية "سهيل إدريس"
- 3- الوصول إلى الهدوء بعد انتهاء صدمة العلاقة بالغرب أي الوصول إلى اخذ منجزاته من موقع الثبات "الطيب صالح".

ويظهر مما تقدم أن العناصر السابقة هي تنويعات لسألة واحدة، مسألة هضم الحضارة الغربية، دون المرور بمراحلها المختلفة، أي الصراع معها دون الوصول إلى القطيعة يمكننا بعد ذلك أن نقدم ملاحظتين هامتين بعد هذه الرحلة مع "الرواية الحضارية".

- 1- الاتجاه العام الذي سارت فيه الروايات والقصص الحضارية، التي حاولت التعبير عن صدام الحضارات، صدام الشرق والغرب عن طريق حصره في لقاء الروح والمادة، ذاتية الشرقيين وبحورهم وموضوعية الغربيين وعلمانيتهم؛ وهذا مذهب ذهب إليه كتاب

الغرب سابقا من أمثال " فولنر وقلوبير " فكان الشرق لم يتأثر أدنى تأثر بالتيارات الحضارية التي تسود العالم وتزحف عليه من عصر النهضة .

2- إن روايات الصدام الحضاري المكتوبة في الرواية العربية تبدو من أنضج ما كتب من الروايات، وذلك من خلال آراء بعض النقاد وكتاب الروايات أنفسهم 37.

3- لا يقتصر الإنتاج الروائي " الحضاري " على الروايات السابقة المذكورة بل يبعدها إلى غيرَه (مثل قنديل أم هاشم ليحيى حقي، الأشجار واغتيال مرزوق لعبد الرحمن منيف وكذلك أغلبية الروايات التي تتناول اللقاء الحضاري داخل الوطن مثل: " وداعا يا أفاميا " لشكيب الجابري " البيضاء " ليوسف إدريس، " قاتر محترف " لمطاع صفدي، " وشتاء البحر الياس " لوليد إخلاصي، ويتنوع " الآخر " في هذه الروايات الأخيرة من البلجيكي إلى اليوناني إلى السويسري، والإيطالي والتنويه هنا موجه إلى التجربة الفلسطينية خاصة.

تجدر الإشارة إلى أن الرواية العربية " الحضارية " قد اتجهت اتجاها آخر مغايرا للاتجاه التقليدي (أي محور باريس، لندن) واتجهت صوب الغرب الأوربي " الاشتراكي " بعد عملية تفاعل طويلة يرجع تاريخها إلى أيام المد التحوري " الثوري العربي " إبان مرحلة الكفاح والنضال ضد القهر الأوربي " الغربي " .

ظهور نوع جديد من الأبطال، حيث لم يعد فقط " طالبا " متجها صوب الغرب للدراسة، وبرز هنا خاصة البطل المناضل المثقف، المهزوم في وطنه أو المنفي عنه " شرق المتوسط "، الأشجار واغتيال مرزوق لعبد الرحمن منيف .

يلاحظ على رواية " اللقاء الحضاري " في الغرب الاشتراكي - خارج الوطن - محدوديتها من الناحية الكمية.

كما يلاحظ عليها أيضا سيطرة العواصم الإيديولوجية الكبرى للاشتراكية (روسيا تشيكوسلوفاكيا سابقا، بولونيا، الجر وإذا تعدنه فإلى بكين العاصمة الصينية " .

لا يقدم هذا التوجه الجديد للرواية الحضارية أي جديد بالنسبة للمضمون الروائي ولا شكله إلا ما كان من الفكرة الأساسية ألا وهي أن العلاقة بين الطرفين (الشرقي والغربي الاشتراكي) لا تبدو عدائية، فصورة " بودا بست " العاصمة الجرية ليست كما ظهرت في روايات باريس ولندن، لأنه ليس هنالك ما يؤدي إلى توتر الصواع وتطوره ليصل إلى العداوة والتنافر إلا ما يظهر من علاقة الأبطال بالنساء من الجانب العاطفي.

تظهر رواية "الضفة الثالثة" لأسعد محمدي، العراقي والتي تدور أحداثها في "الجزر" ويطلبها طالب يدرس الموسيقى.

ورواية "الربيع والخريف" لخامينه التي تدور أحداثها بين "الصين، الجزر، النمسا" ولكن حضور "الجزر" أكثر من حضور الدول الأخرى وكذا الوطن، ويطلبها ليس طالبا ولكنه سياسي هارب من الوطن وعصامي، فهو كاتب ويدرس الأدب العربي في الجامعة ويعمل بالقسم العربي لإذاعة يوداييست ... وليس له شهادات.

تعتبر هاتان الروايتان رائدتين فيما يتعلق باللقاء الحضاري مع الغرب الاشتراكي خارج الوطن. ولعل الاقتباس التالي يلخص الفكرة العامة للقاء الحضاري مع الغرب في الرواية الحديثة ويوضحها على أكمل وجه.

"وقد ظهر في هذا القرن البطل العربي الذي "غزو" أوروبا طلبا للعصا السحرية الحديثة "العلم". وهناك يلاقي البطل مساعدة الأميرة، ويعرف المرأة، ويتغلب على الشخصية الشوية ويعرف مساوي مجتمعه. وقد يتذوّت البطل في فحولته الجنسية فيكون انتصارها انتصاره..... ويتذوّت البطل، من جهة أخرى، في اللاوعي العربي الجماعي، وفي الوعي الجماعي العربي، فيحاكم أوروبا ويلقي أحكاما قيمة على حضارتها بموجب ذلك اللاوعي وتلك التصورات العربية عنها، ومهما يكن فإن البطل العربي الذي يترك البيت "الوطن"، ويذهب للبحث عن الأميرة "العلم" في البلاد المجهولة المعادية "أوروبا" يجسد وجود التوتر في الحضارة العربية بل وانجرافات كثيرة تبحث عن استعادة التوازن، ويكون حفض ذلك التوتر متمثلا في الرحلة إلى البعيد الغريب، إلى حيث العدو المجهول، بحثا عن الكثر، ويقتل الغول أو الرصد الذي هو الجهل ... والمرض والانتقار"³⁸.

إذا كانت روايات اللقاء الحضاري مع الغرب تنحو هذا المنحى، فهل كانت رواية "المرفوضون" لإبراهيم سعدي (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981) تقصد البحث عن الأميرة أم كانت تبحث عن الكثر؟ ما كانت "المرفوضون" قصدا ولا هي تقصد كل ذلك إنما هما وهم "يطلبها" هو البحث عن لقمة العيش ممثلة في العمل.

إذ يعتبر اللقاء الحضاري مع الغرب بالنسبة لبلدان الشمال الإفريقي "خاصة مع فرنسا" هاجسا أساسيا، كما أن القضية "تشغل الخطاب الفكري عامة... سواء فيما كتب من تلك النصوص باللغة الفرنسية أم باللغة العربية"³⁹.

وبناء عليه فإن الرواية المغاربية - وخاصة الجزائرية - تتجه اتجاها معايراً لمثلتها في المشرق بفعل عوامل تاريخية استعمارية قديمة وحديثة وعوامل جغرافية بحكم الجوار وما يلحق ذلك من تبعات بحكم هذين العاملين.

ففي أي اتجاه تتجه رواية " المرفوضون " بالنسبة للرواية العربية " الحضارية "؟ يمثل اتجاهاها في تعميمها الصراع النفسي لدى الشخصيات الأجنبية في الرواية في علاقتها بأحمد (المغرب الجزائري)، وإظهار عقدها ومواقفها تجاه كل ما هو جزائري بناء على حقد دفين لا يبرح محلبة أغلب الشخصيات (ماري، لينا جان...) التي مازالت تسفي حياتها على " وهم " الجزائر فرنسية.

ولم ينس الكاتب في المقابل استغلال هذه الرواية ليخرج من هذا المحتجج " ممنوع " الرواية طبعاً الموبوء شخصيات ذات بعد إنساني تتجاوب مع " أحمد " كصاحبة العمارة " سوزان "، وكذا " برنار " زوج " ماري " الذي قتله " جان " في الجزائر وادعى أن الجزائريين هم الذين قتلوه. نعرف عزوفه عن العنف من خلال الرسائل التي يرسلها إلى زوجته " ماري " ومن خلال التداعي والحوار الحاصل بين " ماري " و " جان "... وهكذا استطاع الكاتب أن يكسب القراء إلى صفه في جلب العطف لأحمد وكذا الاقتراب النفسي من شخصية " برنار " الغائب الحاضر وكذا شخصية "سوزان" التي تشفق على "أحمد" دون أن تظهر ذلك.

إن باقي شخصيات الرواية " عدا سوزان " تتلخص مواقفها بالرفض والاحتقار وعدم رغبتها في عقد مصالحة معه (أي مع أحمد) وعدم السماح له بمباشرة حياة عادية. على الرغم مما بذله في سبيل ذلك...

إن رواية " المرفوضون " تدخل ضمن إطار الروايات التي تدور أحداثها في أوروبا (فرنسا) ولكنها تختلف عن الروايات السابقة لها سواء في شمال إفريقيا أو في المشرق يمثل ذلك في:

- أنها تقدم وجهها جديداً لأوروبا (فرنسا)، عالجه روايات كتاب المشرق معالجة فكرية " وكذا كتاب المغرب " الذين صوروا لنا الصورة التي اعتدناها عن أوروبا. العلم والفن والحضارة والثقافة والمدنية التي كانت شائعة في الرواية العربية التي تدور أحداثها في أوروبا.

- أما تختار لنفسها منها ما آخر تختلف به عن كل الروايات الجزائرية - تقريبا - ويمثل ذلك في خلق عوامل داخلية مختلفة وبتداحلة. نظير لنا الشخصيات " الفرنسية " من خلالها. وهي تعاني من تآزمات نفسية حادة من الداخل، وفي صراع قوي بينها وبين الإنسان الجزائري من الخارج.

- اختارت محيطها من محيط العمال المهاجرين المعترين بفعل الفقر وفقدان فرص العمل في الوطن ومن هنا كان لراما عليها أن تختار " بطلها " من هذه الطبقة فجاء " عاملا " بسيطا أما عكس الرواية العربية التي سبقتها ومن ثم قلنا سبق في طرق هذا الموضوع " البطل العامل " إذ كان بطلها - غالبا - متقفا - أو طالبا. فعملية المناقشة هنا لا يمكنها أن تتحقق على الأقل كما كان يتصورها رواد هذا الاتجاه.

- أما خالفت الروايات الأخرى في أنها لم تنقل شخصياتها من بيتها إلى البيعة الجزائرية. بل أبقنتها في بيتها الحضارية. ثم حاولت أن تصور تفاعلاتها وعلاقتها مع الإنسان الجزائري - أحمد - .

سفس - "أما من أغنى الروايات الجزائرية في تواجد النموذج " الفرنسي " إذ تكاد تكون كل شخصياتها أجنبية⁴³.

- أما استطاعت أن تعبد إلى السطح عنف الحضارة الغربية ورغبتها في السيطرة وإتمامها بالتعالي الجنسي. وهو جانب من الحضارة الغربية أشار إليه الكتاب السابقون في الرواية العربية من حيث هو جزء من السبب الفكرية والسياسية هذه الحضارة. ولكنهم لم يركزوا عليه هذا التركيب الذي في رواية "إبراهيم سعدي" ولم يجعلوه الملصق البارز.

لقد كان عامل الاحتياج المادي والقيهر السياسي. والظلم الاستعماري الممارس على الشعب الجزائري من أهم العوامل التي دفعت بالجزائريين إلى الهجرة. إما إلى المدن المجاورة داخل الجزائر أو إلى فرنسا. التي شجعت تلك الهجرة للاستفادة من اليد العاملة الرخيصة في المجالين العسكري والاقتصادي ولم يلق هؤلاء المهاجرين من المجتمع الفرنسي إلا الجحود والحقد والكراهية التي لا مسوغ لها إلا التعالي الجنسي. إزاء قوم كان من حقهم أن يحملوا للفرنسيين الحقد والكراهية مقابل ما مورس عليهم وعلى شعبيهم من تفخير وتجويع وتشريد وحب للخيرات. ثم إننا نجدهم يشاركون في بناء الاقتصاد الفرنسي بأقل عبء وأقل تكلفة.

بِمَارَسُ العَالِي الجَنَسِي وَالتَفَرُّقَةُ العَنَصَرِيَّةُ عَلَي كُلِّ مَا هُوَ مَغْرَبِي " شَمَالِ إِفْرِيقِي " وَبَعْدَهُ إِلَى كُلِّ مَا هُوَ إِفْرِيقِي " زَنْجِي " وَإِلَى كُلِّ مَا هُوَ عَرَبِي ثُمَّ إِلَى كُلِّ مَا هُوَ "عَامِلَاتِي" !!
 إِنَّ الحَقْدَ وَالكِرَاهِيَةَ الَّتِي يَكْتُمُهَا الفَرَنْسِيَّونَ " لَيْسَ كُلُّ الفَرَنْسِيَّينَ " لِكُلِّ مَا هُوَ جَزَائِرِي يَعُودُ إِلَى التَضَحِيَّاتِ الَّتِي قَدَّمَهَا الشَّعْبُ الجَزَائِرِي فِي سَبِيلِ اسْتِقْلَالِهِ لِيَحْتَمِ بِذَلِكَ مَشْرُوعَ: الجَزَائِرِ فَرَنْسِيَّةٍ وَيَحْتَمِ حَلْمَ الكَثِيرِ مِنْ " الأَقْدَامِ السُّودَاءِ " وَأَصْحَابِ الأَعْمَالِ وَالمَعْمَرِينَ.

وَقَدْ انْتَقَلَ مَوْضُوعُ الاغْتِرَابِ وَالمَجْرَعَةُ إِلَى القِصَّةِ وَالرِوَايَةِ حَيْثُ عُوِجَ بِشَكْلِ مِتْقَاوَتٍ مِنْ حَيْثُ اسْتِخْدَامِ الوَسَائِلِ الفَنِيَّةِ، " فَبَعْضُ الكِتَابِ اكْتَفَى بِالتَسْجِيلِ الوَثَائِقِي لِوَأَقْعِ المَجْرَعَةِ. فِي حِينٍ وَقَفَّ كِتَابُ آخَرُونَ عَلَى الجَانِبِ الأَهْمِ وَهُوَ البَعْدُ الإِنْسَانِي لِهُذِهِ القِصَّةِ " ١١.

وَلَقَدْ رَكَزَ عَلَي مَا يَعَانِيهِ الجَزَائِرِيُّونَ فِي المِهْجَرِ مِنْ مَعَامَلَةٍ سَيِّئَةٍ. وَمِنْ مِمَارَسَةٍ شَتَّى وَسَائِلِ التَّيْمُرِ مَعَهُمْ، عَلَي نَحْوِ يَدْفَعِيهِمْ فِي النِّهَايَةِ إِلَى الاسْتِسْلَامِ لِلإِحْسَاسِ بِالعَرَبِيَّةِ أَوْ العُودَةِ خَالِئِينَ إِلَى الجَزَائِرِ.

لَقَدْ اتَّخَذَتْ هَذِهِ الرِوَايَاتُ أَفْرَادَ الطَّبَقَاتِ المَعْمُورَةِ نَمَازِجَ لِأَنَّهَا تَحْمِلُ فِي طَيَّاقِهَا أبعاداً خَاصَةً. وَكَانَتْ شَخْصِيَّةً " العَامِلِ " هِيَ الَّتِي تَتَصَدَّرُ هَذِهِ النَّمَاذِجَ لِلإِشَارَةِ الخَفِيَّةِ إِلَى السَّهْجِ الإِسْتِرَاكِي وَالاِتِّزَامِ بِقَضَايَا الجَمَاهِيرِ الكَادِحَةِ مِنْ فَلَاحِينَ وَعَمَالٍ ...

هَذَا المَذْهَبُ الَّذِي نَادَى أَنْصَارُهُ مِنَ الأَدْبَاءِ وَالنَّقَادِ وَالفَنَانِينَ وَرِجَالِ الفِكْرِ بِمِرَاعَاةِ الطَّبَقَةِ العَامِلَةِ وَالتَّرْكِيزِ عَلَي مَشْكَلاتِهَا بِصِفَةِ خَاصَّةٍ، وَهَذَا بِالتَّضَبُّطِ مَا فَعَلَهُ " إِبْرَاهِيمُ سَعْدِي " فِي رِوَايَتِهِ " المَرْفُوضُونَ " .

الخاتمة:

إِنَّ المُنْتَبِعَ لِرِوَايَةِ المِوَاجِهَةِ الحَضَارِيَّةِ لَا يَدُ أَنْ يَلَاحِظَ التَطَوُّرَ الحَاصِلَ فِي مَسَارِهَا مِنْ النَاحِيَةِ الفَنِيَّةِ وَالفِكْرِيَّةِ وَلَكِنْ هُنَاكَ قِوَامٌ مَشْرُوكَةٌ لَا زَالَتْ تَتَكَوَّرُ عَلَي النَحْوِ الَّذِي رَسَمَهُ الأَوَائِلُ وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الظَاهِرَةَ ظَاهِرَةَ الصِّرَاعِ مَعَ المَغْرِبِ مَا زَالَتْ بِنَفْسِ الحُدَّةِ يَلُّ تَعَاظُمِ شَأْنِهَا فِي السَّنَوَاتِ الأَحْمِرَةِ مِمَّا حُدِيَ بِبَعْضِ الكِتَابِ إِلَى الإِنْعِلَاقِ عَلَي الذَّاتِ وَتَكَرَّرَ المَوْضُوعَاتِ القَدِيمَةِ (المُتَّحِدَةِ) فِي أَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ إِذْ تَشْتَرِكُ هَذِهِ الرِوَايَاتُ فِي:

- أن البطل المعبر عن الذات العربية وحضارتها، يغلب عليه " المتغلب " و " المطالب " في المرتبة الثانية.

- ظهور نموذج جديد هو: "العامل المغترب" خاصة في الرواية المغربية.

- تلعب المرأة العربية في "الرواية الحضارية" دورا بارزا، إذ تمكنت الأنثى (البطل المضاد) التقاطب مع البطل (المتغلب العربي) لكشف زيفه وتفاهته وجهله وكتبه، وفي المقابل تمتلك هي ذكاء حادا وحقدا وحضارة.

- المرأة العربية كانت محكما لكل الأبطال في روايات المواجهة الحضارية حيث يقبل كل الأبطال في اجتهاد الاختيار (مصطفى سعيد بجاكم ثم يعرق في النهر، محسن بصاب بالإحباط، بطل الحي اللاتيني يغدر بالطلقة ويعددها بالزواج ولكنه يعود إلى وطنه هاربا من المرأة أحمد في رواية المرفوضون ينتحر... الخ).

- انتقال الأحرار للعيش في فضاء عربي مكن الرواية من نظرة جديدة أعطت لها دفعا جديدا.

- ظهور نوع من المهادنة في الروايات المشرقية تجاه الغرب ، وإدانة واضحة في روايات الشمال الإفريقي للغرب الاستعماري خاصة-.

- أغلب روايات المواجهة الحضارية مع الغرب هي عبارة عن تجارب ذاتية لأصحابها خاصة الروايات الأولى-(عصفور من الشرق، الحي اللاتيني ، موسم الهجرة إلى الشمال).

الهوامش والإحالات:

1- عبد الحميد حنون، صورة القومسي في الرواية العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986 ص 05

2- إبراهيم سعدي - المرفوضون - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر 1981 ص 96

3- جورج طرابيشي - شرق وغرب - رجولة وأثونة - دار الطليعة، الطبعة 1 أبريل 1977 ص 10

4- محمد نجيب التلاوي - الذات والمهاجر دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية الجديدة المصرية العامة للكتاب 1998 ص 7.

5- دكتور نجيب التلاوي، الذات والمهاجر مرجع سابق ص 08

6- محي الدين صحي، عوامل من النخيل، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1974 ص 33

- 7- نيل سليمان، وعي الذات والعالم، دراسات في الرواية العربية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، الطبعة 1، 1985 ص 6
- 8- نيل سليمان، وعي الذات و العالم مرجع سابق ص 08
- 9- جورج طرايشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة، مرجع سابق ص 48.
- 10- عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، مرجع سابق ص 358-359 وما بعدها.
- 11- مصطفى فاسي، البطل في القصة التونسية حتى الاستقلال، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1958 ص 283.
- 12- عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، مرجع سابق ص 308.
- 13- جورج طرايشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة مرجع سابق ص 11
- 14- المرجع السابق، ص 11 - 12
- * ملاحظة: ظهور بعض النماذج الجديدة (كنموذج العامل المغترب) خاصة في الرواية المغربية (المرفوضون لآبراهيم سعدي) نموذجاً.
- 15- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة بيروت، الطبعة الثانية 1969 - ص 36
- 16- د. محمد نجيب التلاوي، الذات والمهماز، مرجع سابق ص 6
- 17- توفيق الحكيم، عصفور من الشرق، دار المعارف 1974 مصر ص 118
- 18- الرواية ص: 14
- 19- الرواية ص 121
- 20- الرواية ص 13
- 21- الرواية ص 153-154
- 22- الرواية ص 152
- 23- الرواية ص 152
- 24- نقلاً عن جورج طرايشي، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، مرجع سابق ص 73
- 25- إلياس خوري، تجربة البحث عن أفق مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الخمسة، مركز الأبحاث لخدمة التحرير الفلسطينية، بيروت لبنان، يونيو 1974 ص 23
- 26- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة - بيروت الطبعة الثالثة 1969 ص 165
- 27- الرواية ص 165
- 28- الرواية ص 167
- 29- الرواية ص 167
- 30- الرواية ص 38

- 31- الرواية ص 36
- 32- الرواية ص 36
- 33- الرواية ص 98
- 34- الرواية ص 34
- 35- نبيل سليمان، وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية الطبعة الأولى 1985 ص 43
- 36- محي الدين صحي، عوالم من التخيل، مرجع سابق ص 33 وما بعدها.
- 37- للتفصيل أكثر في هذه النقطة تراجع كتاب عوامل من التخيل غني الدين صحي وكذا كتاب وعي الذات والعالم لنيل سليمان.
- 38- الدكتور علي زيعود، قطاع البطولة والترجمية في الذات العربية - المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، دار الطبعة بيروت، لبنان الطبعة 1 فيفري 1982 ص 75
- 39- نبيل سليمان، وعي الذات والعالم، مرجع سابق ص 7
- 40- بشير بوجيرة محمد، الشخصية في الرواية الجزائرية (1970-1983) ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1986 ص 193.
- 41- أحمد الأخصر طالب، الالتزام في القصة الجزائرية المعاصرة، ماجستير مخطوط إشراف: الأستاذة د: سهر القنماوي، المكتبة المركزية، جامعة القاهرة قسم الرسائل الجامعية، رقم الرسالة: 3561.

البنوك الإسلامية تشخيص الواقع وتحديات المستقبل

أ. غالم عبد الله

جامعة بسكرة

أ. آيات الله مولحسان

جامعة باتنة

المقدمة:

أصبح للقطاع المصرفي الإسلامي كيان مستقل وشخصية متميزة، مما أهله لاحتلال مكانة متقدمة على صعيد العمل الاقتصادي العالمي، على الرغم من حداثة هذه التجربة المصرفية إذا ما قورنت بالعمل المصرفي التقليدي. وتحقق المصارف الإسلامية نموا مستمرا في حجم أعمالها، وتمتلك المجالات والأنشطة الخاصة بها التي استطاعت من خلالها أن تستقطب فئات وشرائح جديدة، ما جعل البعض يرشحها كأحد المداخل إلى سوق الخدمات المالية العالمية، وهو الدور الذي يتطلب منها التعاون في ما بين بعضها البعض ومع المصارف التقليدية. لتدعيم التواجد على الساحة المالية وتقديم الخدمات المنافسة¹. علاوة على أن قيامها بهذا الدور لن يكون قبل تجاوزها للتحديات التي تواجهها

وعليه سوف نحاول حصر التطورات التي حدثت في مجال العمل المصرفي الإسلامي خلال العقود الماضية وتحديد التحديات التي تواجه هذا العمل لكي يظل يتمتع بجدواه ويواجه المنافسة المتزايدة، ويتطور ويزدهر

و عليه فقد تناولنا في هذه الورقة ثلاثة محاور أساسية:

- المحور الأول: ماهية البنوك الإسلامية
- المحور الثاني: الحركة المالية في إقامة أول سوق نقدي إسلامي.
- المحور الثالث: العولمة و تأثيرها على العمل المصرفي الإسلامي.

أولا - مفهوم البنك الإسلامي

يعرف البنك الإسلامي بأنه مؤسسة مالية إسلامية تقوم بأداء الخدمات المصرفية والمالية، كما تباشر أعمال التمويل والاستثمار في المجالات المختلفة في ضوء قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية بهدف المساهمة في غرس القيم والمثل والخلق الإسلامية في مجال المعاملات، والمساعدة في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية من تشغيل الأموال بقصد المساهمة في

تحقيق الحياة الطيبة الكريمة للأمة الإسلامية². كما يعرف أيضا البنك الإسلامي بأنه مؤسسة نقدية مالية تعمل على جذب الموارد النقدية من أفراد المجتمع وتوظيفها توظيفا فعالا يكفل تعظيمها ونموها في إطار القواعد المستقرة للشريعة الإسلامية وبما يخدم شعوب الأمة ويعمل على تنمية اقتصادياتها³.

البنك الإسلامي هو مؤسسة مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع التكافل الإسلامي وتحقيق عدالة التوزيع ووضع المال في المسار الإسلامي⁴.

ثانيا : خصائص البنك الإسلامي :

للبنك الإسلامي عدة خصائص تميزه عن غيره من البنوك الأخرى وأهمها مايلي :

1- استبعاد الفوائد الربوية :

إن أول ما يميز المصرف الإسلامي عن غيره من المصارف الربوية استبعاد كافة المعاملات غير الشرعية من أعماله وخاصة نظام الفوائد الربوية وبذلك يتسجم البنك الإسلامي مع البيئة السليمة للمجتمع الإسلامي ولا يتناقض معها ، إن أساس خاصة المصرف الإسلامي في إسقاط الفوائد الربوية من معاملاته أن الإسلام قد حرم الربا بل إن الله لم يعلن الحرب بلفظها في القرآن كله إلا على آكل الربا ومنها أخذ المصرف الإسلامي الصفة العقائدية.

2- الاستثمار في المشاريع الحلال :

يعتمد المصرف الإسلامي في توظيف أمواله على الاستثمار المباشر أو الاستثمار بالمشاركة وفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية وبذلك يتضح نشاطه لضوابط النشاط الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي ولما كان للبنك الإسلامي الصفة التتموية والصفة الاستثمارية فإنه يوجه نشاطه إلى مختلف قطاعات الاقتصاد الوطني فيتحقق بذلك النفع العام للمجتمع ولساحبه ولأصحاب الودائع به. إن اعتماد البنك الإسلامي لصيغ المشاركات العادلة التي تقوم على التعاون بين صاحب المال وطالب التمويل في حالي الربح والخسارة تجعل نشاطه يميز كل التمييز عن النظام الربوي الذي يسعى لتحقيق أعلى سعر فائدة ممكن دون مراعاة لطبيعة المشروعات التي ستوظف فيها الأموال إن كانت نافعة للإنسان أم ضارة، في حين تخضع لقواعد الحلال والحرام في الإسلام والتي تستهدف حاجات المجتمع الأساسية ومصالحه

العليا، فينشط عملية التنمية بالمجتمع وهو يحاول توظيف كل موارده لتحقيق هذه الغاية وإيجاد فرص عمل لأفراد المجتمع.⁵

3- ربط التنمية الاقتصادية بالتنمية الاجتماعية:

إن للسؤال وظيفة اجتماعية في الإسلام لذلك كان الاهتمام بالنواحي الاجتماعية أصلاً من أصول هذا الدين وهذا ما يميز البنك الإسلامي بالصفة الاجتماعية. وإن البنك الإسلامي باعتباره مؤسسة اقتصادية مصرفية مالية اجتماعية يقوم بتعبئة مدخرات الأفراد واستثمارها في مختلف أوجه النشاط الاقتصادي خدمة لمصالح المجتمع ومن هنا يكون ارتباط التنمية الاقتصادية بالتنمية الاجتماعية لذلك يهتم البنك الإسلامي بالعائد الاجتماعي إلى جانب العائد الفردي وهذا أحد المعايير الرئيسية التي تحتم الصلة القوية بين العقيدة والقيم والتنظيم الاقتصادي في الإسلام.

ويرز دور المصرف الإسلامي في التنمية الاجتماعية وتحقيق التكافل بين أفراد المجتمع إخراجهم للركاة وتوجيهها إلى مصارفها الشرعية أي للقنات الأكثر احتياجاً في المجتمع لا لسد حاجياتها العاجلة بل لإغناء أنفسهم بأنفسها بحيث يكون لديها مصدر دخل ثابت يغنيها عن طلب المساعدة من غيرها كما يعطي من كان أهلاً للاحتراف أو الاتجار من الركاة ما يمكنه من مزاولة مهنته أو تجارته بحيث يعود عليه من وراء ذلك دخل يكفيه هو وعائلته، وفي إطار سياسته التنموية والاستثمارية يقوم البنك بإنشاء بعض المشاريع والمؤسسات الاقتصادية بهدف توفير مناصب جديدة للشغل وتحقيق رفاهية المجتمع إلى جانب تحقيق الربح⁶

ثالثاً: أهداف البنك الإسلامي :

يهدف البنك الإسلامي إلى تحقيق ما يلي:

- جذب وتجميع الفوائض المالية وتعبئة الموارد المتاحة في الوطن الإسلامي وتنمية الوعي الادخاري لدى الأفراد.
- توظيف الأموال في المشروعات الاستثمارية التي تساعد على تحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الوطن الإسلامي.
- القيام بالأعمال والخدمات المصرفية مع الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يخص تحريم الربا والاستغلال.

رابعاً: أنواع البنوك الإسلامية.

1- البنوك الإسلامية من منظور بيئي

وتنقسم إلى:

أ - مصارف إسلامية خاضعة للقوانين التقليدية المصرفية ومنها المصرف الإسلامي في الدانمارك وشركة البركة الدولية المحدودة في بريطانيا وتعمل مثل هذه المصارف الإسلامية وفقاً للشريعة الإسلامية وبما لا يتعارض مع القوانين واللوائح ائخلية والتعليمات الصادرة عن السلطات الرسمية.

ب- فروع المعاملات الإسلامية للمصارف التقليدية الربوية: وقد نشرت هذه الظاهرة كثيراً في الدول الإسلامية وهي ظاهرة طيبة تدل على زيادة الطلب على التعامل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

ج- المصارف الإسلامية العاملة في بيئة مصرفية مختلفة: هناك عدة مصارف تعمل في بيئة مصرفية فيها خليط من المصارف التقليدية الربوية والمصارف الإسلامية ومنها:

- بنك ناصر الاجتماعي في مصر - بنك البركة في الجزائر - بنك دبي الإسلامي - بنك فيصل

د- المصارف الإسلامية العاملة في بيئة إسلامية غير مختلطة: وتنتشر هذه المصارف في البيئة التي يحرم فيها ممارسة النشاط المصرفي الربوي ومنها: المصارف الباكستانية والإيرانية والسودانية.

2- البنوك الإسلامية من منظور وظيفي :

بالرغم من أن المصارف الإسلامية لها وظائف متعددة إلا أن بعضها يغلب عليه طابع مميز يمكن تصنيفها وفقاً له:

أ- بنوك اجتماعية بالدرجة الأولى كبنك ناصر الاجتماعي.

ب- بنوك تنموية دولية بالدرجة الأولى كإبنك الإسلامي للتنمية.

ج- بنوك تمويلية استثمارية بالدرجة الأولى كبيت التمويل الكويتي.

د- بنوك إسلامية متعددة الأغراض (خدمات، تجارة، عقارات، زراعة، تمويل، ...

3 - أنماط البنوك الإسلامية من حيث الملكية

تنقسم المصارف من حيث ملكيتها إلى:

أ- مصارف إسلامية مملوكة للدولة بالكامل.

ب- مصارف إسلامية حكومية لأكثر من دولة إسلامية.

ج مصارف إسلامية غير حكومية مملوكة للأفراد.

كما يمكن تقسيمها إلى: بنوك إسلامية مركزية، وبنوك إسلامية تجارية، وبنوك إسلامية متخصصة.

خامساً: البعد التاريخي لتطور البنوك الإسلامية:

1- الأعمال البنكية أيام الحضارة الإسلامية

من الخطأ إهمال دراسة الأعمال المصرفية من خلال مؤلفات الباحثين في الحضارة الإسلامية، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، والاقصار على مؤلفات الغربيين الذين يغفلون - جاهلين أو متجاهلين - كل أنواع الأعمال المصرفية التي عرفها الناس خارج نطاق الحضارة الغربية فإذا عادوا إلى ما قبل عصر النهضة الأوروبية، رجعوا إلى ما قبل الميلاد إلى حضارات السوماريين والإغريق والبابليين ... أما بلاد المسلمين، التي قامت فيها حضارة أضاءت الدنيا في وقت كان فيه العالم في ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض.

و أما شريعة الإسلام باعتبارها منهج إلهي حكم الحياة البشرية بمختلف جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، بمئات السنين في هذه البلاد، فلم يوليها هؤلاء القوم اعتباراً، في حين عرف العرب قبل الإسلام نظم الرهون الذي بواسطته يكفل الدائن دينه على تاجر مسافر لا يعرف من أخباره شيئاً، في مجتمع يتغيب فيه التجار عن وطنهم كثيراً.

كما سادت عادة التسليف بفائدة واعتماد الناس في حالة عدم دفع الدين وقائدته منح المدين مهلة ومضاعفة المبلغ.

أما في الإسلام فقد تنوعت الأعمال المصرفية و اكتسبت أهمية كبيرة بعد الفتحوات واتساع رقعة الدولة الإسلامية واستتباب الأمن وازدهار التجارة ودخول ما كان محزونا من ذهب في القصور الساسية والكنائس البيزنطية في الدورة الاقتصادية، ومن هنا عرفت الأسواق منذ صدر الإسلام مهنة الصراف، وقد كان للصرافين دور تسليف التجار وتنشيط مبادلاتهم حتى أننا نجد أن التعامل التجاري في بعض الموانئ كالبحريرة يتم عن طريق الصرافين دون الحاجة إلى التسديد المباشر في كل صفقة إضافة إلى وجود مراكز خاصة

بالصرافين في بعض الأحيان مثل دروب عون في بغداد وحلقة أصحاب العينة في البصرة⁷ فلا عجب أن يحدثنا الرحالة ناصر خسرو على سوق الصرافين بمدينة أصفهان وكان بها مائتا صراف، و في الغرب الإسلامي فإن الصرافين كانوا في كل سوق سواء في عصر المرابطين أو الصنهاجيين أو الموحدين : أما في الأندلس فقد عرفت قرطبة في القرن الخامس هجري (الحادي عشر ميلادي) نظام الأسواق المتخصصة فكان كل نوع من أنواع التجارة ، أو حرفة من الحرف يحتل شارعاً أو سوقاً باسمه⁸.

ومن أسواق قرطبة نجد سوق الصرف، كما شاع استعمال الأوراق التجارية (السفتجة، السند، الشيك) في شتى أنحاء العالم الإسلامي، فقد استعمل التجار السفتج للدفع خارج نطاق أراضي الدولة الإسلامية، فقامت بدور الحوالات والصكوك للمسافرين كما استعملت داخل بلاد الإسلام. حيث يذكر عن أحد العلماء أنه سافر إلى الأندلس ومعه سفتجة وخمسة آلاف درهم ويحكي ناصر خسرو أنه لما خرج من أصوان بمصر أخذ خطاباً من أحد أصدقائه كتب إلى وكيله في (عيذاب) بأن يعطي ناصراً كل ما يحتاج إليه من مال، ويأخذ منه مستداً ليضاف إليه حساب الصديق.

وكذلك أرسل الأخ شيد صاحب مصر إلى تابه ببغداد سفتج بثلاثين ألف دينار ليسلمها إلى الوزير ابن المقله⁹.

وفي سوق البصرة العادة أن كل من معه مال يودعه عند الصراف ويأخذ منه رقاعاً وبعد شراء ما يحتاج إليه، يحول ثمنه على الصراف ولا يعطون شيئاً غير الرقاع، ما داموا بالمدينة وهذا أرقى ما توصلت إليه الأعمال المصرفية في الدولة الإسلامية.

وقد عرف التعامل بالشيك في منتصف القرن الرابع هجري ، فقد روي عن سيف الدولة الحمداني أنه زار بغداد وقصد الفرجة. فلم يعرفه أحد من الناس فمر على دور بني خاقان فخدموه دون أن يعرفوه وعند خروجه طلب الدواية وكتب لهم رقعة تركها لهم ثم انصرف فلما فحوا الرقعة وجدوا أنها موجهة إلى أحد الصيارفة في بغداد بألف دينار ، فحملوا الرقعة إلى ذلك الصيرفي فأعطاهم الدنانير في الحال ولما سألوه عن الرجل قال ذلك سيف الدين الحمداني¹⁰

ومن الأعمال المصرفية التي عرفت في الحضارة الإسلامية عملية الإيداع فقد كان ابن الزبير أول مؤتمن بالمفهوم المصرفي الحديث من خلال انقلاب صفة الوديعة من أمانة إلى

قروض ذلك أن الرجل يأتي ابن الزبير بالمال ليستودعه إياه فيقول لا و لكن سلف إني أخشى عليه الضيعة فكان من نتيجة ذلك أن بلغ مجموع ما كان عليه من أموال مليوي و مائي ألف درهم وهو مبلغ ضخم بمقياس القوة الشرائية للدرهم في ذلك العصر .

ومن الأعمال المصرفية أيضا و التي كثرت الإشارة إليها في تاريخ الحضارة الإسلامية ، عمليات التسليف (القرض) فقد كان أصحاب الأموال و الصيارفة يقرضون التجار ، فيكتب أولئك التجار لأرباب المال صكوكا بديولهم ، وكان يوقع على كل صك شاهدان فأكثر ثم تحتم بالشمع أو بنوع من الطين يشتم على الصك ذاته ¹¹ .

وقد ذكر الخوارزمي في كتابه " مفتاح العلوم " أن الصك كان يسجل فيه أسماء المستحقين وعددهم وما يستحقونه من مال و يوقع من طرف الحاكم وهذا أشبه بالشيك الآن بل كثيرا ما ذكر الفردوسي لفظ " الشيك " .

تكفي بهذه الصور المقتطفة من نشأة الأعمال المصرفية في ظل الحضارة الإسلامية تطورها ونموها بل إن المستشرق " ما ستيون " يرى أن أصل النظام المصرفي في أوروبا يرجع إلى المسلمين ، ثم هناك حقيقة قدينا إلى هذه النماذج من الصور المنقولة وهي أن الأعمال المصرفية التي عرفتها الحضارة الإسلامية كانت أكثر تقدما مما عرفته المجتمعات الأخرى بعد ذلك الوقت بقرون عديدة في ظل نشأة وتطور المصارف المنظمة، بل من بعض الصور و الأشكال من الأعمال المصرفية التي يعتبرها الغربيون البداية الأولى للعمل المصرفي الحديث ¹² .

وليس هذا تحميلا للوقائع فوق ما تحتمل وإنما هو كشف عن بعض صور الأعمال المصرفية التي كان للعرب و المسلمين فضل السبق فيها ذلك أن الكشف عن الصور المصرفية التي أمكنها أن تتألف مع المفاهيم الإسلامية ، في ظل الحضارة الإسلامية يساعد في إثراء الدراسات المقارنة من ناحية و يؤكد قدرة الأعمال المصرفية على التكيف و التلون حسب الظروف و الأحوال من ناحية أخرى .

ولذلك قد نشأت الأعمال المصرفية في تطورها الحديث في الغرب مع ازدهار التجارة بين المدن وبداية النهضة الأوروبية وما صاحبها من ظهور المصارف الربوية وفي المشرق الإسلامي ومع استقلال دوله وشعبه وانتشار الصحة الشاملة بدأت الممارسة

العملية للمبادئ الاقتصادية في الإسلام تجسد في شكل الشركات الاستعمارية و المصارف الإسلامية وهذا ما نلمسه بوضوح عند تتبعنا لنشأة المصارف الإسلامية وحركة انتشارها.

2- تجربة شركات المعاملات الإسلامية

لقد جاهد الدعاة و العلماء المسلمين الاستعمار بكافة صورته وأساليبه، خاصة الغزو الفكري و الاستعمار الربوي وظهرت صحاح تنادي بضرورة إنقاذ اقتصاد الشعوب الإسلامية من الاستعمار الربوي ورفع الحرج عن المسلمين، ومن أهم الحركات الإسلامية التي ظهرت في هذا الخصوص حركة الإخوان المسلمين في مصر والتي عملت على تطهير المجتمع من الأفكار العلمانية التي تفصل الدين عن الحياة و من أهم الأفكار التي ركزت عليها دعوة حركة الإخوان المسلمين ما يلي:

- الإسلام نظام شامل لكل نواحي الحياة، دين ودولة سياسة وحكومة مصحف وسيف.

- الإسلام دين الوحدة بين الشرائع و الشعائر.

- الإسلام نظام يقيم شؤون الدولة على أساس من الدين ويتخذ منه سنداً للدولة.

- يجب على قيصر أن يحكم بما أنزل رب قيصر ورب العالمين.

ولقد أوجدت هذه الحركة جيلاً من العلماء وضع الخطوط العريضة لمفاهيم الاقتصاد الإسلامي و المصارف الإسلامية، وإهتم بتحويل هذا الفكر إلى واقع يلمسه الناس في حياتهم اليومية حتى يؤكدوا للناس جميعاً أن الإسلام فكر وواقع وقول وعمل وحساب وثواب وعقاب وأن مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان لذلك ركز علماء الإسلام على التطبيق العملي.

قامت حركة الإخوان المسلمين بإنشاء العديد من الشركات الاقتصادية التي تدار حسب أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية بجانب المؤسسات الخدمية الأخرى كالعيادات و المدارس ... وقد قامت هذه الشركات على الأسس التالية:

1- عدم التعامل بالربوا أخذاً وعطاء.

2- الربح القليل وعدم الاستغلال و الاحتكار.

3- الحرص على التعامل مع المسلمين.

4- التركيز على مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

5- إيتاء الزكاة (للمال).

ولقد بدأت هذه التجربة بواسطة القوانين الاشتراكية حين صدرت دون تعويض أصحابها.¹³

3 - تجربة بتوك الادخار المحلية في مصر عام 1963 مرة ثانية وفي منتصف عام 1962 أخذت الفكرة طريقها للتطبيق العملي على يد أحد رواد الفكر الاقتصادي الإسلامي، الدكتور أحمد النجار لتنتهي مبكرة في عام 1967 بعد أربع سنوات من الممارسة.

لقد تمت التجربة تحت اسم " بتوك الادخار المحلية " على أرض مصر بمحافظة الدهقيلية بدلتا النيل و بمدينة * ميت غمر " ظهر أول مصرف إسلامي للتنمية المحلية يقوم بتجميع المدخرات من صغار الفلاحين و العمال في أماكن تواجدهم بقرى الريف بمبالغ صغيرة و بوسائل بسيطة تناسب وعيهم و ثقافتهم ويتحقق معها تجاوبهم¹⁴ .
ولقد نجحت التجربة في كسب ثقة المواطنين وفي تغطية الدوافع الادخارية لديهم وفي تهيأهم للمشاركة الإيجابية في تكوين رأس المال و إليكم البيان بالأرقام:

الجدول رقم 1 : تطور عدد المدخرين و المبالغ المدخرة من سنة 1963 حتى شهر

فيفري 1967

السنة	عدد المدخرين	المبالغ المدخرة (الإيداعات بالنسبة)
1964/1963	17560	40944
1965 /1964	30404	191235
1966 /1965	151998	879570
1966 حتى فيفري 1967	251152	1828375

المصدر: د. أحمد النجار، المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، دار الفكر،

ومن بيانات الجدول نلاحظ أنه خلال أربعة سنوات من عمر التجربة تضاعف عدد المدخزين أربعة عشرة مرة مما يدل على فعالية الإستراتيجية المتبعة فقد تضاعف المبالغ المدوغة بأزيد من أربعة و أربعين مرة وتوافقها مع البيئة التي تطبق فيها وقدرتها على تغطية الدوافع الادخارية لدى الفئات البسيطة من فلاحين و عمال و تجار و طلبة وموظفين وغيرهم.¹⁵

أما الفروع فقد بلغت تسعة وعشرون فرعا بين كبير و صغير، و بلغ عدد عملائها حوالي مليون من مختلف القطاعات و الفئات واستطاعت أن تغطي مصروفاتها الإدارية، وأن توزع على المستثمرين فيها أرباحا بدأت بـ 7% وأخذت بالتزايد بعد ذلك وهذا راجع إلى القيام بمشاريع زراعية وتجارية و حرفية ناجحة بمشاركة الأهالي الذين تجمع منهم الأموال في مناطق إقامتهم يضاف إلى ذلك أن هذه التجربة قد حققت مفرحة فقد وصلت نسبة السداد في القروض المتاحة بما 100% رغم تواجدها في الريف في حين أن خسائر مؤسسات الائتمان الزراعي الناشئة عن عدم السداد تصل إلى النصف في معظم السنين.¹⁶

ورغم النجاح الذي حققته المصارف الإسلامية في انطلاقها هذه إلا أن عمرها كان قصيرا جدا حيث لم تتجاوز الأربع سنوات كما أسلفنا.

وقد أرجع الدكتور أحمد التجار سبب خنق هذه التجربة إلى عدة عوامل أهمها العوامل السياسية حيث قال: " إن البعض عجز عن أن يستوعب العلاقة بين هذه البنوك من الناحية المصرفية و بين تصديها للمشاكل الاجتماعية، أما البعض الآخر و قد كان ممكنا في هذه الآونة فقد استطاع أن يدرك أن الإستراتيجية التي تسير عليها هذه التجربة تشكل خطرا على أفكارها و مخططاتها، ذلك أنهم يجدون السبيل دائما في مناطق الفراغ، وفي غفلة الإيديولوجيات الأصلية و الصحيحة، ومن ثم فقد اجتمع البعض الأول والأخير وأطلقوا من واقع السلطة على هذه التجربة ربحهم العاصف الذي لفت عافية هذه التجربة الوليدة و نشرت الضباب من حولها."¹⁷

وقد قام الدكتور رفیق المصري بدراسة تحليلية للتجربة و ارجع فشلها إلى سببين هما:

1- سبب سياسي يتمثل في الدعوة في الأفكار الاشتراكية.

2- وهو ما اعترى التجربة من نقص حقوقي.

وفي كلا الحالتين يرى أن السبب الرئيسي لفشل التجربة هو نقصان الدراسات الجديدة حول مشكلات الإدارة الفنية، و المشكلات الاقتصادية كمشكلة النقود والائتمان¹⁸

وعموما فإن هذه التجربة التي كانت على نطاق ضيق ستتمثل بداية لنهج جديد للفكر الاقتصادي العالمي أو مرحلة لها أهميتها في تاريخ النظام المصرفي، ذلك أن هذه التجربة ستكون بداية الإسلام مما يشتمل عليه من قيم روحية و أخلاقية في الفكر الاقتصادي في العصر الحديث و بداية تطبيق مبادئه في المعاملات المصرفية، فقد كان من نتائج هذه التجربة أن أثارَت فكرة إنشاء المصارف و بيوت التمويل الإسلامية على المستوى العالمي.

4- البنوك الإسلامية خلال الفترة (1970 - 1989) :

مع مطلع السبعينيات عرف العالم لحظة جديدة في مجال تطبيق المبادئ المالية الإسلامية في الميدان المصرفي فنشأت المصارف الإسلامية لتلبي حاجة تطبيق شرع الله في المعاملات فبعد أربع سنوات من إجهاض تجربة بنوك الادخار المحلية تم خلالها تغيير الظروف السياسية القائمة في مصر، عقبها ظهور أول مصرف على أسس إسلامية، هو " بنك ناصر الاجتماعي" بالقاهرة الذي انشأ في 03 ديسمبر 1971 و تم تأسيس البنك في جويلية 1972 و باشر أعماله مع مطلع 1973، بعد ذلك أصبحت فكرة إنشاء المصارف الإسلامية حقيقة واقعة خاصة بعد انعقاد المؤتمر الثاني لوزراء خارجية الدول الإسلامية بجدة في شهر أوت 1974 الذي اصدر قراره التاريخي بالموافقة على اتفاقية إنشاء " المصرف الإسلامي للتسمية"¹⁹

ومن ذلك التاريخ و المصارف الإسلامية في تزايد مستمر حتى بلغ عددها 52 مصرفا إسلاميا يطبق شرع الله كما التزم بتطبيق الشريعة الإسلامية عدد من المصارف و المؤسسات المالية فتحت لها فروعاً للمعاملات الإسلامية و بذلك يصبح العدد الإجمالي 95 مصرفا وفروعاً للمعاملات المالية في عام 1989 كما ستوضحه.

الجدول رقم 2: تطور و ازدياد المصارف الإسلامية حتى عام 1987

السنة	العدد
1971	مصرف واحد إسلامي

ثلاثة مصارف إسلامية	1975
سبعة مصارف إسلامية	1977
خمسة وعشرون مصرفاً إسلامياً	1980
اثنا وخمسون مصرفاً إسلامياً	1985
خمسة و تسعون مصرفاً إسلامياً وفروعاً إسلامية لمصارف ربوية	1987

المصدر: جمال لعمارة، المصارف الإسلامية، دار النبأ، 1996، ص 46

في عام 1975 تم إنشاء " بنك دبي الإسلامي " الذي يعتبر البداية الحقيقية للعمل المصرفي الإسلامي إذ تميز بكامل الخدمات المصرفية التي يقدمها، وتبعه في العام 1977 وعلى نفس المنهج " بنك فيصل المصري " و " بنك فيصل السوداني " و " بيت التمويل الكويتي " و من ثم " البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار " عام 1978.²⁰

وافتح بعض البنوك التجارية فروعاً لها تحمل اسم الفروع الإسلامية تقوم على ذات الأساس الذي تقوم عليه البنوك الإسلامية، هذا وقد أخذ التطور اتجاهاً آخر فقد قامت بعض الدول الإسلامية و هي السودان و باكستان و إيران بتحويل كافة وحدات الجهاز المصرفي فيها إلى وحدات لا تتعامل على أساس الفوائد، حيث أصدرت الجمهورية السودانية قانوناً شاملاً لتنظيم العمل المصرفي الإسلامي وهو القانون رقم 2/1993 ويتضمن دستور جمهورية إيران الإسلامية في المادة 43 قواعد اقتصادية محددة من بينها منع الربا و الاحتكار، وبناء على ذلك النص الدستوري فقد تم إصدار القانون المصرفي الإسلامي في أول سبتمبر عام 1983 و وضع موضع التنفيذ في 12/03/1984.

وبدأت المحاولات الأولى في دولة باكستان حيث كلف الرئيس الباكستاني الراحل ضياء الحق مجلس الفكر الإسلامي بتاريخ 29/09/1977 بإعداد دراسة عن النظام الاقتصادي الإسلامي، حيث اعتمد المجلس تقرير لجنة الخبراء بتاريخ 15/06/1980 كما قام البنك المركزي بتشكيل عدة لجان عمل وشكلت لجنة من كبار مستوفي البنوك الخمسة المؤممة لاتخاذ الخطوات العملية لتطبيق النظام المصرفي الإسلامي و قد تم تعديل القوانين ذات العلاقة و من بينها قانون البنوك و قانون الشركات و أصدرت قوانين مختلفة لتوسيع تطبيق العمل المصرفي اللاربوي.²¹

العدد العاشر

وظهر الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية عام 1977 بمكة المكرمة كجهاز يهدف إلى دعم الروابط بين البنوك الإسلامية و توثيق أواصر التعاون بينها و التنسيق أنشطتها و تأكيد طابعها الإسلامي و يعمل على نشر فكرة المصارف الإسلامية ويساهم في إنشائها.²²

المحور الثاني: التجربة الماليزية في إقامة أول سوق نقدي إسلامي

تعتبر أهم التغيرات التي لحقت بالجهاز المصرفي والمالي الماليزي هو بداية العمل منذ 1983 بنظام مصرفي إسلامي جنباً إلى جنب مع النظام المصرفي التقليدي، وتعتبر التجربة الماليزية في هذا المجال من التجارب الفريدة الرائدة في العديد من النواحي، على النحو الذي سنتناوله فيما يلي:

أولاً- تأسيس "بنك إسلام ماليزيا" و بداية العمل المصرفي الإسلامي:

تعتبر تجربة العمل المصرفي في ماليزيا من أقدم التجارب حيث أنشأ في عام 1940 أول صندوق للاذخار لا يتعامل بالفائدة، ورغم أن بداية نشأة البنوك الإسلامية تعود إلى منتصف السبعينات، إلا أن أول بداية حقيقية للعمل المصرفي الإسلامي في ماليزيا تعود إلى عام 1983 مع إصدار قانون العمل المصرفي الإسلامي و تأسيس أول بنك إسلامي ماليزي هو "بنك إسلام ماليزيا بزهاد Bank Islam Malaysia Bezhad" الذي استمر طيلة عشرة سنوات بمفرده تقريبا يمثل المحور للعمل المصرفي هناك.

هذا و قد تم إنشاء البنك بناء على مبادرة حكومية حيث قام رئيس وزراء ماليزيا نتيجة مساعي بعض المؤسسات و الشخصيات الماليزية بتشكيل لجنة وطنية للبنك الإسلامي في 1981/08/30 وتمتخص الأمر في النهاية عن صدور " قانون العمل المصرفي الإسلامي Banking Act Islamique " و الذي بدأ سريانه في 1983/04/07، وتم بموجبه استحداث مجموعة من الخدمات و المنتجات المصرفية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية.²³

وعند تأسيس البنك اقتصر الإسهام في البداية وفقا لتوصية اللجنة المذكورة على الحكومة المركزية والجهات الحكومية ائتمالية وبدأ البنك في عملياته في 01 / 07 / 1983 بفرع واحد في العاصمة كوالالمبور.

وبعد مرور أكثر من عقد من الزمن أثبت " بنك إسلام ماليزيا بزهاد " أنه مؤسسة مصرفية فاعلة حيث امتد نشاطه بسرعة في جميع أنحاء ماليزيا و بعد أن بدأ بفرع واحد في العاصمة كوالالمبور في عام 1983، أصبح له شبكة تضم 52 فرعا بنهاية 1993 هذا وقد ارتفعت قيمة إجمالي موارد هذا البنك من 171 مليون رنجت ماليزي (778 مليون دولار) بنهاية شهر يونيو 1993، شكلت الودائع فيها ما قيمته 1.6 بليون (623 مليون دولار) أي ما نسبته 80% من إجمالي الموارد، وازدادت قيمة عمليات التمويل التي قام بها هذا البنك من 41 مليون رنجت (16 مليون دولار) في نهاية 1983 لتبلغ 1.1 بليون (428 مليون دولار) بنهاية شهر ديسمبر 1993.²⁴

وعلى صعيد الانضباط المصرفي يلتزم " بنك إسلام ماليزيا بزهاد " بالقواعد التنظيمية ذاتها المفروضة على البنوك الأخرى التقليدية حيث يلتزم بما يلي:

- حد أدنى من رأس المال المرجح بالمخاطر نسبته 8 %.
- نسبة الاحتياطي القانوني لدى البنك المركزي الماليزي 8.5 %.
- نسبة سيولة أولى (أصول سائلة) 10 %.
- نسبة سيولة ثانية (أصول سائلة) 5 %.

ثانياً: قيام السوق النقدي الإسلامي في ماليزيا

إن قيام نظام نقدي إسلامي أو تقليدي متكامل يستلزم توافر ثلاثة عناصر أساسية هي:

- توفر عدد كبير من المؤسسات المصرفية.
- توفر تشكيلة واسعة من الخدمات و المنتجات المصرفية الإسلامية.
- وجود سوق إسلامي للمعاملات فيما بين البنوك.

ثالثاً - توسيع قاعدة الخدمات و الأدوات المصرفية الإسلامية :

مع بداية عام 1992 نجح البنك المركزي الماليزي في تطوير 21 خدمة (منتج) مصرفية إسلامية ، وذلك بعد أن نجح في عام 1991 في إدخال أداتين مصرفيتين إسلاميتين

جديديتين هما الكمبيالات الإسلامية المقبولة و التسهيلات الخاصة بعمليات إعادة التمويل الإسلامي لانتمان الصادرات، وبالتالي تحقق أحد العناصر الثلاثة المطلوبة لإقامة نظام نقدي إسلامي متكامل. ونحاول الآن أن نلقى بعض الضوء على أهم الأدوات المالية الإسلامية المبكرة في ماليزيا على النحو التالي :

الجدول رقم 03 : الأدوات المالية الإسلامية المبكرة في ماليزيا

اسم الخدمة أو المنتج	المفهوم الإسلامي لها
1- حساب الجازي	الوديعة أو الضمانة
2- حساب الادخار أو التوفير	الوديعة أو الضمانة
3- حساب الاستثمار العام	المضاربة
4- حساب الاستثمار الخاص	المضاربة
5- الاستثمار في شهادات الاستثمار الحكومية	الوكالة أو المضاربة أو البيع بالتمن الآجل
6- الاستثمار في الأسهم / تمويل الأسهم	الوكالة أو المضاربة أو البيع بالتمن الآجل
7- تمويل السكن	البيع بالتمن الآجل
8- تمويل شراء المركبات	البيع بالتمن الآجل أو الإجارة ثم البيع
9- تمويل رأس المال العامل	المراجعة
10- تمويل المشاريع	المضاربة أو المشاركة
11- تمويل اقتناء الأصول	البيع بالتمن الآجل
12- إعادة تمويل التمن التصدير الإسلامية	المراجعة - بيع الدين
- قبل الشحن	بيع الدين
- بعد الشحن	المراجعة ، بيع الدين
الكمبيالات (الصكوك) المقبولة الإسلامية	بيع الدين
- الواردات / المشتريات	الوكالة أو المراجعة أو المشاركة
- الصادرات / المبيعات	الكفالة
13- تسهيلات خطابات الاعتماد	الكفالة
14- ضمان الشحن	القرض الحسن
15- خطابات الضمان	الإجارة
16- تسهيلات السحب على المكشوف	الإجارة
17- التأجير	الأجر / الوكالة
18- ضمان السندات الإسلامية	القرض الحسن
19- عمليات الأوراق التجارية	المضاربة / بيع الدين
20- القروض الخيرية	
21- سندات كاجاماس للمضاربة ابتداء من	

مارس 1991

المصدر: أسامة محمد أحمد القولي تقييم التجربة الماليزية في إقامة أول سوق نقدي إسلامي:

البنوك الإسلامية الواقع والتحديات

أ / توسيع قاعدة المشاركين في العمل المصرفي الإسلامي

بحث البنك المركزي الماليزي في ثلاثة خيارات تؤدي إلى زيادة عدد المؤسسات التي تقدم خدمات مصرفية إسلامية: وقد تمثل الخيار الأول في السماح بإنشاء مصارف إسلامية جديدة. وتمثل الخيار الثاني في السماح للمؤسسات المالية القائمة بتقديم خدمات مصرفية إسلامية مستخدمة بنيتها الأساسية القائمة وفروعها العاملة.

الخيار الثالث قد تمثل في السماح للمؤسسات المالية التقليدية القائمة بإنشاء مؤسسات تابعة لها تقدم خدمات مصرفية إسلامية.

وبعد القيام بدراسة شاملة للعوامل المختلفة اختار البنك المركزي الماليزي الخيار الثاني فقد رأى أن هذا الخيار يوفر أكثر الوسائل فعالية وكفاءة لزيادة عدد المؤسسات التي تقدم خدمات مصرفية إسلامية، بأقل تكلفة، وأقصر مدة زمنية.²⁵ وبناء عليه فقد تم إعداد نظام يسمح للمؤسسات المالية القائمة بتقديم خدمات مصرفية إسلامية وبدأ تطبيقه اعتباراً من 1993/03/04 كمشروع رائد، أطلق عليه اسم "نظام العمليات المصرفية بدون فوائد" Interest - Free Banking scheme. وبحسب هذا النظام فإن لكل البنوك التجارية وبنوك الاستثمار وشركات التأمين حق المشاركة فيه، كما يجوز إشراك بيوت الخصم في النظام المذكور في مرحلة لاحقة.

وجدير بالذكر أن النظام شمل أكبر ثلاثة بنوك تجارية محلية وهي: "ملاين بانكينج بزهاد" و"بنك يومبوترا ماليزيا بزهاد" و"يوناييتد ملاين بانكينج كورب وریش بزهاد"، ولم يواجه أي معوقات خلال المرحلة الأولى، وقد بدأت المرحلة الثانية لنظام العمليات المصرفية بدون فوائد في 21 أوت 1993 حيث التحق بالنظام عشر مؤسسات مالية أخرى، علماً بأنه في نهاية شهر ديسمبر 1993 كانت إحدى وعشرون مؤسسة مالية قد حصلت على موافقة البنك المركزي لتقديم تسهيلات مصرفية إسلامية وتكون تلك المؤسسات من: بنك إسلام ماليزيا بزهاد وعشرة بنوك تجارية وثمان شركات تمويل وبنكين للاستثمار والأعمال.²⁶

1- إقامة أول سوق إسلامي للمعاملات بين البنوك

تم إنشاء سوق نقدي إسلامي في الجهاز المصرفي والمالي الماليزي اعتباراً من 01/03/1994 ويغطي هذا السوق المعاملات التالية:

- التداول فيما بين البنوك الإسلامية في الأدوات المالية الإسلامية.
- الاستثمارات الإسلامية فيما بين البنوك
- النظام الإسلامي لمقاصة الشيكات فيما بين البنوك ويعتبر هذا السوق بمثابة أول سوق نقدي إسلامي من نوعه في عالمنا المعاصر.

أ- تداول الأدوات المالية الإسلامية

يسمح لبنك إسلام ماليزيا B I M والمؤسسات المالية المشتركة في نظام العمليات المصرفية بدون فوائد، تداول الأدوات المالية الإسلامية (مثل شهادات الاستثمار الحكومية والقبولات المصرفية الإسلامية وغيرها) فيما بينها وسوف يتم استحداث أدوات إسلامية أخرى.²⁷

ب- الاستثمارات الإسلامية فيما بين البنوك

يقصد بالاستثمارات الإسلامية فيما بين البنوك استطاعة أي بنك من بنوك نظام العمليات المصرفية بدون فوائد أن يستثمر فائض أمواله في بنك آخر من بنوك النظام يكون لديه عجز وذلك على أساس المضاربة (المشاركة في الربح) وخصائص هذه الآلية كما يلي:

- 1- فترات الاستثمار تتراوح من يوم إلى اثني عشر شهرا.
- 2- الحد الأدنى لمبلغ الاستثمار هو 50000 رنجت ماليزي (9.5 ألف دولار).
- 3- تعتمد نسبة المشاركة في الربح على مدة الاستثمار كما يلي:
 - للفترات التي تقل عن أو تعادل شهرا واحدا، تكون نسبة المشاركة في الربح 70:30 (أي 70٪ لصاحب رأس المال).
 - للفترات التي تزيد عن شهر وتقل عن ثلاثة أشهر تكون نسبة المشاركة في الربح 80:20 (أي 80 ٪ لصاحب رأس المال)
 - للفترات التي تزيد عن ثلاثة شهور تكون نسبة المشاركة في الربح 90:10 (أي 90% وقيما يلي المعادلة الخاصة بحساب مبلغ الربح الذي يجب دفعه لصاحب المال:

$$ل \times ر \times م \times ك$$

= س

س: مبلغ الربح (بالعملة المحلية) الذي يستوجب دفعه لصاحب رأس المال .

ل: أصل المبلغ المستثمر .

ر: معدل الربح الإجمالي (نسبة مؤوية ستوية) قبل التوزيع لاستثمارات البنك المتلقي والتي

يكون أجل استحقاقها سنة واحدة .

م: عدد أيام مدة الاستثمار .

ك: نسبة المشاركة في الربح .

ثم قام البنك المركزي الماليزي في المرحلة الثانية بتحرير نسبة المشاركة في الربح.²⁸

ج - النظام الإسلامي لمقاصة الشيكات فيما بين البنوك

أدخل البنك المركزي الماليزي نظاما جديدا للمقاصة لـ " بنك إسلام ماليزيا

"BIM" ولوحدات البنوك التجارية المشتركة في نظام العمليات المصرفية بدون فوائد

ويعرف هذا النظام الإسلامي لمقاصة الشيكات فيما بين البنوك (Islamic (I ICCS)

interbank cheque cleaning system) وبموجب هذا النظام فإنه اعتبارا من

1994/01/03 تم فصل الشيكات الخاصة بهذه المؤسسات عن الشيكات التقليدية

لأغراض المقاصة ، ويقوم هذا النظام على أساس مبادئ الودیعة و الوكالة و المضاربة²⁹ .

2 - تقييم تجربة العمل المصرفي الإسلامي في ماليزيا

رغم أنه من المبكر جدا تقييم النظام الماليزي الجديد إلا أنه من الضروري التعرض

لبعض الجوانب التي عكسها هذا التطور الرائد في مجال العمل المصرفي الإسلامي ومن حيث

المبدأ وبعد تسعة أشهر فقط من بداية تطبيق النظام الجديد في 1993/03/04، بلغت قيمة

إجمالي مبالغ الودائع والودعة لدى " بنك إسلام ماليزيا بزهاد " و المؤسسات التابعة للنظام

بنهاية شهر ديسمبر عام 1993 نحو 2.5 بليون رنجت ماليزي (798 مليون دولار) منها

1.801 بليون (701 مليون دولار) لدى " بنك إسلام ماليزيا بزهاد "

و 249 مليون رنجت (97 مليون دولار) لدى باقي مؤسسات النظام كما بلغ عدد

أصحاب الحسابات في 31 / 12 / 1993 نحو 522087 منهم 476230 أصحاب

حسابات لدى " بنك إسلام ماليزيا بزهاد " و 45087 أصحاب حسابات لدى باقي

مؤسسات النظام وكذلك فقد بلغ عدد فروع المؤسسات المالية التي تقدم خدمات مصرفية

إسلامية 630 فرعا منها 52 فرعا لبنك "إسلام ماليزيا بزهاد" في حين بلغ إجمالي عدد القروغ للمؤسسات المالية التابعة للنظام 578 فرعا.³⁰

بحسب ماليزيا فضل الريادة في الإقدام على إقامة أول سوق نقدي إسلامي للمعاملات فيما بين البنوك موضع التنفيذ وذلك بعد الاستكمال التدريجي المخطط لعناصره الضرورية وبالتالي فهي أسهمت إسهاما كبيرا في حل المشكلة الرئيسية التي كانت ولا زالت تترق بال مصرفين الإسلاميين، وبصفة خاصة القائمين على إدارة المؤسسات المصرفية الإسلامية ألا وهي كيفية استثمار فائض السيولة أو تغطية العجز الطارئ بالسيولة مع غياب سوق نقدي كفاء فعال، وبالتالي فقد فتحت ماليزيا الطريق أمام الكثير من الدول الأخرى لكي تقدم وتحدوا حدودها، خاصة تلك الدول التي توجد بها مؤسسات مصرفية إسلامية تمارس عملها بصورة محدودة بجوار القطاع المصرفي التقليدي المهيمن.

المحور الثالث: العولمة وتأثيرها على العمل المصرفي الإسلامي

إن توجه العالم يسير نحو العولمة حيث لا حدود ولا قيود ومع أن هذه العولمة متعددة المظاهر إلا أن العولمة الاقتصادية هي الأبرز والمسلمون يواجهون هذه الظاهرة من الناحية الاقتصادية مع مواكبة واقع قائم وهو وجود تكتلات اقتصادية كبرى كأوروبا والولايات المتحدة، وفي المقابل تعيش الدول العربية والإسلامية تباعد كبير، كل ذلك يفرض على الأمة الإسلامية، على كافة الأصعدة تحديات خطيرة، ويقع على عاتق البنوك الإسلامية تحديات كبيرة تتطلب أعمال التطوير اللازم لملاحقة تلك المستجدات من دون الخروج على طبيعة عملها والأسس التي قامت عليها.

أولاً: الانعكاسات السلبية للعولمة على العمل المصرفي الإسلامي

إن تحرير التعامل في الخدمات المصرفية أدى إلى خلق نوع من المنافسة غير المتكافئة بين المصارف العالمية والمصارف المحلية، ومنها المصارف الإسلامية، والتي لا تزال غير مهيأة لمواجهة هذه المنافسة نظرا لحدودها أحجامها وضعف إمكاناتها الاقتصادية، وتواضع خدماتها بالمقارنة مع المصارف الأجنبية، ولم تجد المصارف الأجنبية صعوبة في خطف العمليات التمويلية الضخمة من أفواه المصارف المحلية، التقليدية والإسلامية، وذلك بسبب فارق الإمكانيات وتوافر التقنيات الحديثة المتقدمة. إن وجود المصارف الأجنبية داخل الدول التي توجد فيها المصارف الإسلامية يمكن المصارف الأجنبية من تحريك الأموال وفقا لمصلحتها

البنوك الإسلامية الواقع والتحديات

نتيجة سرعة اتخاذ القرار دون مراعاة لضوابط تلزم بها المصارف الإسلامية، فيما تحتاج المؤسسات المالية والمصرفية في الغالب لوقت كاف حتى يتم تدارس الأمر مع هيئة الرقابة الشرعية مما يتطلب التفريغ الكامل للهيئة لتكون على صلة دائمة. إن تحرير التجارة في الخدمات المصرفية يقلل بدرجة حادة أو يلغي دعم الصناعات الوليدة من المؤسسات المالية الإسلامية مما يضعف دور المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية.

ثانياً: الانعكاسات الإيجابية للعولمة على العمل المصرفي الإسلامي

إن تحرير التعامل في الخدمات المصرفية سوف يعمل على رفع كفاية وفعالية المؤسسات المصرفية والمالية الإسلامية لإتيات:

- تطوير الأساليب والممارسات المصرفية باستخدام أحدث التقنيات المتاحة في العالم.
- التعرف على أفضل الأساليب الإدارية والمحاسبية والاستفادة من تراكم الخبرة لدى المصارف الأجنبية.

يمكن للمصارف الإسلامية الاستفادة من المعاملة بالمثل وطلب الحصول على تيسيرات وتسهيلات مماثلة في دول المصارف الأجنبية، سواء بإنشاء مصارف كاملة أو فروع لها مما يوصل فكرة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية إلى الدول المتقدمة ويأتي دور الوعي الإسلامي في نشر الفكر السليم مما يعزز دور الإسلام وحضارته في قيادة العالم.

إن الحملة الغربية المنظمة على المصارف الإسلامية ورغم انعكاساتها السلبية، لها انعكاسات إيجابية على صعيد تنمية المصارف الإسلامية وتغذيتها برؤوس أموال عائدة، كان يجري استثمارها في المصارف وأسواق المال الغربية خاصة، وتزداد الإيجابية إذا ما أحسنت المصارف الإسلامية استحداث أدوات استثمارية أكثر فاعلية وأغرت القطاع الخاص العربي والإسلامي في توظيف أمواله لديها بتقديم خدمات مصرفية متطورة تنافس الخدمات التي تقدمها المصارف الربوية فعلى سبيل المثال تبلغ قيمة الثروات التي يستثمرها حواص خليجيون في الخارج حوالي 1200 مليار دولار.³¹

ثالثاً: التحديات التي تواجه البنوك الإسلامية و كيفية مواجهتها

1 - التحديات الداخلية :

التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من النواحي التشريعية :

وذلك من حيث تناقض الفتاوى لدى هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية مع تعددها، و بين تلك الهيئات الشرعية و علماء المسلمين، ويلاحظ أن بعض المصارف الإسلامية و للأسف تعيش مع تطويع المسائل الفقهية بما يتناسب مع أعمالها مما يصل إلى درجة التساهل و التفریط.

التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من النواحي القانونية:

عدم اعتراف البنوك المركزية بالمصارف الإسلامية في أغلب الدول التي تعمل في نطاقها ذلك أن معظم قوانين التجارة و المصارف و الشركات قد وضعت في البلدان الإسلامية وفق النمط الغربي الذي لا يتلاءم مع عمل المصارف الإسلامية.

التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من النواحي الاقتصادية :

منع المؤسسات المالية و المصرفية الإسلامية من ممارسة أعمال التجارة و تملك العقارات و المعدات و استئجارها و تأجيرها مع أن تلك الأعمال من صميم عملها و ندرة الاستثمارات طويلة الأجل و الصغر النسبي للبنوك الإسلامية كما أن فرض الضرائب المرتفعة و عوائدها يؤثر سلبا على نشاطها في الوقت الذي تعفى فيه رؤوس الأموال و فوائد البنوك التقليدية.³²

التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من النواحي التشغيلية:

إلزام المصارف الإسلامية بضرورة الاحتفاظ بنسبة من ودائعها لدى المصارف المركزية التي تقوم بدورها بإقراضها بفائدة و هو ما لا يتفق مع منهجها، و من التحديات في هذا المجال: زيادة و تنوع أدوات الاستثمار لدى المصارف الإسلامية و توسع آفاقها مما يتطلب موارد بشرية ذات كفاءة عالية تستطيع تطوير و ابتكار أدوات استثمار جديدة و متنوعة بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية من النواحي الإدارية:

افتقارها إلى التنظيمات الخاصة التي تحدد إجراءات التأسيس و قواعد المراقبة و التفتيش و إسقوف الائتمان و مشاكل نسب الاحياطيات و السيولة و التنسيق فيما بين الإدارات و فيما بين المصارف الأخرى.

2- التحديات الخارجية :

³³ هناك جملة من التحديات تواجه المصارف الإسلامية، يمكن تلخيصها في الآتي:

التكيف مع البيئة الخارجية التي تتجه نحو العولمة: لا بد أن تنهض المصارف الإسلامية بعهد التمهد التدريجي للتكيف مع اتجاه عولمة الاقتصاد، وأن تتعاون فيما بينها لتفادي الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية، وأعتقد أن نجاح عمليات الاندماج وإطلاق السوق المالية الإسلامية الدولية، وتطبيق معايير الرقابة والمحاسبة الإسلامية سيساهم بفعالية في التكيف السليم دون خسائر.

أ- المناقشة الكبيرة من المصارف التقليدية: ويتطلب دفع هذا التحدي أن تعمل المصارف الإسلامية على تحسين مستوى إدارتها وعملياتها الفنية؛ فلا تكفي بأن تكون مجرد أوعية لتلقي الأموال، بل أدوات لاستثمارها، الأمر الذي يستدعي أن تعمل المصارف الإسلامية من جهة أخرى على إنتاج منتجات جديدة تكافئ منتجات المصارف التقليدية وتتفوق عليها، وبالتالي تعظيم مهارتها في الهندسة المالية الإسلامية.³⁴

ب- القدرة على تحمل المخاطر من خلال الكفاءة المالية والجدارة الانتزاعية لقاعدة عملائه: ولواجهة التحدي المائل في هذا المجال يعين على المصارف الإسلامية أن تستخدم أفضل الوسائل لإدارة المخاطر والائتمان وتقلبات الأسعار في الأسواق، وهناك من يري ضرورة قيام وكالة إسلامية عالية متخصصة في تقييم المخاطر وإدارتها فيما بين المصارف الإسلامية.³⁵

الخاتمة:

لقد حققت البنوك الإسلامية تقدما واضحا، أبرزت للعالم فكرا مصرفيا جديدا. رغم الصعاب التي تواجهها كونها تنشط في بيئة غير ملائمة من حيث القوانين والتشريعات والأنظمة، واتضح أن البنوك الإسلامية تواجه العديد من التحديات التي تخفف من قدرتها عن القيام بدورها الاقتصادي، وكذا التحديات العالمية التي يجب التصدي لها لكي تتمكن من التطور والمساهمة بفاعلية في التنمية الاقتصادية للعالم الإسلامي. وعليه نقدم مجموعة من المقترحات العملية

- للبنوك الإسلامية التي ترها ضرورة لنجاح البنوك الإسلامية في وظيفتها وهي :
- تحتاج البنوك الإسلامية الى خبرات وإطارات متخصصة في العمل المصرفي الإسلامي وهذا الأمر يمكن تحقيقه من خلال استحداث معاهد وكليات خاصة في تدريس مناهج العلوم البنكية الإسلامية .
 - نظرا لكون البنوك الإسلامية تعمل في ظل قوانين كثيرة مما أدى الى عوقلة نشاطها وعليه أصبح من الضروري حماية هذه المصارف بتعديل بعض القوانين السارية المعمول وإضافة قوانين أخرى .
 - تغيير تعامل البنك المركزي مع البنوك التقليدية مما يستدعي معاملتها بطريقة مختلفة عن تلك التي يتعامل بها البنك المركزي معها .
 - إن الجو التنافسي الذي تعمل فيه البنوك الإسلامية بكل ما يحمله من متغيرات يظنرها الى البحث والتجديد والابتكار المستمر من أجل مواكبة التطور السريع في مجال الخدمات المصرفية ويتم ذلك بالتطوير والإبداع وابتكار أدوات وخدمات مصرفية تتلاءم مع خيارات واذواق العملاء من جهة وتلاءم مع طبيعة الشريعة الإسلامية من جهة أخرى ولا يتم ذلك إلا من خلال التعاون بين هذه البنوك وذلك عن طريق إقامة سوق مالي فيما بينها .

الموامش:

¹ Islamic Finance Gears Up Mohammed El Qorchi موقع على الإنترنت

أطلع عليه يوم 20/11/2005

² جمال لعامرة، المصارف الإسلامية، دار النباء، 1996، ص: 48

³ فائزة اللبان، القطاع المصرفي في الاقتصاد الإسلامي، دار اليمن، 2002، ص: 48

- ⁴ محمود الأنصاري، دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية، WWW.Balagh.com-موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14
- ⁵ جمال الدين عطية، نحو فهم نظام البنوك الإسلامية- موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 11/15/2005
- ⁶ فائزة اللبان، مرجع السابق، ص ص: 52، 53
- ⁷ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 37
- ⁸ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 38، 39
- ⁹ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 38، 39
- ¹⁰ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 38، 39
- ¹¹ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 38، 39، 40
- ¹² جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 38، 39، 40
- ¹³ محمد سحنون، الاقتصاد النقدي والصرفي، بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2003، ص ص: 69، 67
- ¹⁴ محمد سحنون، الاقتصاد النقدي والصرفي، بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2003، ص ص: 69، 67
- ¹⁵ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص: 98
- ¹⁶ محمد سحنون مرجع سابق، ص: 98
- ¹⁷ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص ص: 44، 45
- ¹⁸ جمال لعنارة، مرجع سابق، ص ص: 44، 45
- ¹⁹ فادي محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ص: 23، 24، 25
- ²⁰ فادي محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ص: 23، 24، 25
- ²¹ فادي محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ص: 23، 24، 25
- ²² فادي محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ص: 23، 24، 25
- ²³ أسامة أحمد محمد القنوي، تقييم التجربة الماليزية في إقامة أول سوق نقدي إسلامي، دراسات اقتصادية، ع 2، 2000/1421، ص: 67، 68
- ²⁴ أسامة أحمد محمد القنوي، تقييم التجربة الماليزية في إقامة أول سوق نقدي إسلامي، دراسات اقتصادية، ع 2، 2000/1421، ص: 67، 68
- ²⁵ أسامة أحمد محمد القنوي، مرجع سابق، ص ص ص: 79، 80، 81
- * محمد شريف بشر- المصارف الإسلامية، الحلم يتحقق - إسلام أون لاين - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14
- ²⁶ أسامة أحمد محمد القنوي، مرجع سابق، ص ص ص: 79، 80، 81

- * محمد شريف بشير - المصارف الإسلامية، الحلم يتحقق - إسلام أون لاين، - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14
- ²⁷ أسامة أحمد محمد الفتوي، مرجع سابق، ص ص: 79، 80، 81
- * محمد شريف بشير - المصارف الإسلامية، الحلم يتحقق - إسلام أون لاين، - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14
- ²⁸ أسامة أحمد محمد الفتوي، مرجع سابق، ص ص: 82، 83، 84
- ²⁹ أسامة أحمد محمد الفتوي، مرجع سابق، ص ص: 82، 83، 84
- ³⁰ أسامة أحمد محمد الفتوي، مرجع سابق، ص ص: 82، 83، 84
- ³¹ علاء الدين الزعدي، العولمة وتأثيرها على العمل المصرفي الإسلامي، 2000، ص: 8 - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14.
- ³² علاء الدين الزعدي، مرجع سابق، ص: 10
- ³³ أوصاف أحمد طارق خان، فنون إقبال، التحديات التي تواجه العمل المصرفي الإسلامي، - مطبوعة - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14.
- ³⁴ عبد العزيز عزي، المصارف الإسلامية و العولمة - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 11/14/2005
- ³⁵ محمد نجاته الله صدقي، المصارف الإسلامية، المبدأ و النصور و المستقبل - مجلة الاقتصاد الإسلامي - جدة - السعودية - موقع على الإنترنت أطلع عليه يوم 2005/11/14.

علاقة العلم بالخطاب الديني

د. العربي بن الشيخ

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

مقدمة:

الدين من وضع الله موجه للإنسان، الخطاب فيه لدوي العقول السليمة يسوف سلوكهم إلى ما فيه خير؛ ومن ثم جاءت مادة الدين أقوالاً تحمل أوامراً بالفعل والتترك، وأخباراً عن غيب لا يتوصل إليه الإنسان بمعرفته الذاتية إلا بواسطة مصدر خارجي وهو الوحي.

العلم هو موضوع الكون وما يحوي من خلائق وهو فعل الله. ومن وضعه، لذلك لا يخالف العلم خير وتقرير الدين؛ لأنهما من مصدر واحد، فالأول قوله والثاني فعله، وعلى ذلك كل مفارقة بينهما تعود لأحد أمرين؛ إما عدم فهم واستيعاب لنصوص الدين، أو خطأ في المقولة المنسوبة للعلم. لأن العلم ما هو إلا كشف عن حقيقة موجودة في الواقع خلقها الخالق ووضعها منتظمة وفق ناموس منضبط.

لقد جعل الله مكانة خاصة للعلم والعلماء في دينه وحياتهم بتقدير وتكليف دون سواهم، خطورة دورهم في بيان المعارف المتعلقة بأقواله وأفعاله سبحانه وتعالى. وبين في كتابه أنهم أقرب الناس إليه في خوفهم ومعرفة الحقيقة فقال: "وَمِنَ النَّاسِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ النَّبِيَّ فَهُمْ يَبْغُونَ الْغَنَاءَ وَمِمَّا يُؤْتَوْنَ إِلَيْهِمْ مِنْهُ نَبَأٌ خَيْرٌ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَنْ جَاءَهُمْ مِنْهُ فَقَالُوا سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا بُرْهَانٌ مِنَ اللَّهِ فَخِشُوا اللَّهَ لِنَافْسِهِمْ هَكَذَا هُمْ يُجْرَبُونَ" (28 فاطر) أهم خصائص الخطاب الديني:

تقوم جميع الحقائق العلمية والمعتقدات في الإسلام على قواعد مضبوطة لا تخالف المعقول مصدرها الوحي (القرآن الكريم والسنة الشريفة) لأنه الخير المنقول عن الخالق، وبالتالي ينفي التعارض بين الخير المقروء والواقع المنظور، هذا هو المبدأ الأساسي الذي انطلق منه العلماء المسلمون في بحوثهم لا اعتبار أن الكشف عن طبائع المخلوقات وقوانين الطبيعة دلالة محسنة يدرجها العقل، ويتصورها لبيان حقائق الوحي المنقول " و إذا خرجنا هذه النظرة من الكتاب والسنة تمكنا من معرفة أخصائص الميزة للإسلام التي تظهر الفروق بينه وبين غيره من الأديان والمذاهب والفلسفات¹ كما تبين لنا الاختلافات والمواقفات بينه وبين الحضارة الغربية الحديثة التي تعتمد على الكشوف العلمية التجريبية: فأول المواقفات

الحث على طلب العلم الطبيعي وتحصيله وتسخير القوانين الطبيعية التي تربط بين أجزاء هذا الكون فيما يخدم الإنسان، ويوفر له الرفاهية في معاشه، أما الفوارق فهي: أن جعل الإسلام طلب العلم مقيدا، بأخلاق تجلب المنفعة وتحقق المصلحة، وتدرا المفسدة وبذلك يكون تحصيل هذا العلم وسيلة للخير، وجعله الله في كتابه آيات تدل على قوة الإيمان به، وإدراك عظمته في خلقه لقوله تعالى: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (20 العنكبوت) وقوله تعالى: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (53 فصلت) وهذا الأمر يتطلب شروطا تؤهل طلب وطالب العلم.

أولاً - التأهيل للبحث:

تبعاً لتعاليم الوحي استنبط المسلمون من نصوص الوحي شروطاً للتعلم ولتأهيله، وضوابط تضبط المعارف منهجاً وموضوعاً لكل علم²، فالشروط أولها أن يكون العلم نافعاً؛ أي يتحقق من طلبه مصلحة للعباد، وثانيها يشترط في الباحث أن يكون أميناً وصادقاً، وله القدرة على استيعاب العلم الذي يحمله، ومن ثم كان العلماء المسلمون الأوائل ينتقون تلاميذهم ويوصونهم بعدم تعليم من تفتقد فيه هذه الأوصاف درءاً لاستغلالها في المفاسد، وإثارة الفتن. ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس³.

لقد نظم الشافعي هذه القواعد نظماً فقال:⁴

العلم من فضله، لمن خدمه	أن يجعل الناس كلهم خدمه
فواجب صونه عليه كما	يصون في الناس عرضه ودمه
فمن حوى العلم ثم أودعه	بجهله غير أهله ظلمه

وقال في أخلاق طالب العلم:⁵

أخي لن تنال العلم إلا بسة	سأتيك عن تفصيلها بيان
ذكاء وحرص واجتهاد وبلغه	وصحية أستاذ، وطول زمان

وقال⁶:

تصير على صر الجفا من معلم	فإنه رسوب العلم في نقراته
ومن لم يذق مر التعلم ساعة	تجرع ذل الجهل طول حياته

وقال في آداب المعلم:⁷

ولا اثر الدر النفيس على الغم	ساكنم علمي عن ذري الجهل طاقتي
وصادفت أهلا للعلوم وللحكم	فإن يسر الله لي الكريم بفضلته
والأفمخزون لذي ومكتم	بشت مقيدا واستفدت وداهم
ومن منع المستزجين فقد ظلم	فمن منح الجهال علما أضعه

ومن تلك الشروط للعلم والتعلم خلص الملمون إلى وضع منهج قويم يضبط المعلم في موضوعه ومؤداه فأول ما قام به العلماء صنفوا العلوم إلى علوم شرعية تناول دراسة الكتاب والسنة، في علم التفسير والأصول والفقه وعلوم الحديث، وعلوم طبيعية تناول علم الطب والأحياء والكيمياء والرياضة... الخ، ومن القواعد الضابطة لعلوم الشريعة استخرجوا قواعد عامة في المنهج أهمها الاستقراء والتجربة، حيث لا تعمم نتيجة إلا بعد استقراء عمومها في حالتها، أو بعد إجراء تجربة تكرارها في ظروفها، وكانت أهم مميزات منهج الباحث الموضوعية المتعلقة بنتائج البحث، وتقبل النقد في الدراسة، والاحتكام إلى الأدلة القاطعة الخردة من المدخل الذاتي؛ أي تقرر النتيجة تبعاً للأدلة والمراجعات للمفهوم المتوصل إليه⁸، وذلك مستخلص من القرآن الذي "رفع المستوى العقلي للمسلمين ووجههم إلى اكتشاف الجبهول عن طريق مشاهدة الواقع والتأمل فيه فأحصب الحركة الفكرية"⁹ بأهم القواعد الاستدلالية في تخرج النتائج العلمية التي تخص غير المنصوص عليه بواسطة القياس وتحديد العلة، وبهذه الضوابط في البحث الشرعي استطاع المسلمون أن يستخرجوا المنهج التجريبي في كثير من العلوم وخاصة الفنون التطبيقية.¹⁰ المضبوطة بنواميس طبيعية أودعها الخالق فيها ورفض المسلمون بطلان كل ما لم يتوصلوا إليه، وإنما بذلوا الجهد في تحقيق الأدلة التي يقوم عليها أو يبطل قال أبو بكر الرازي في ذلك: "لا ينبغي لنا أن ندع شيئاً نؤمل فيه تقعنا من أجل أن قوما جهلوا وتعدوا، وقد كان الواجب عليهم لو كانوا أهل رأي وثبت أن لا يبتدروا إلى إنكار ما ليس عندهم على بطلانه برهان"¹¹. يطبق هذا المنهج في المعقول والغس أما المنقول الخارج عن الإدراك فالتحقق فيه والبرهان على صحته ينصرف إلى دراسة الرواية، وضبطها وصحة تأويلها الذي يعتمد على ثلاثة دلائل: الخطابية، والجدلية، والبرهانية. كل دليل يختص بنوع من الناس فمن كان من أهل الخطاب، أو الجدل فضرب له الله في الكتاب أمثاله وأشباهها؛ أما العلماء فيعتبرون

بالبرهان فما تقرر شيء في الشرع لا يجوز تأويله لأن تأويله خطأ عثل يوم الحساب مفهومه من ظاهر اللفظ¹²، وبناء على هذه المناهج تكون العلوم الشرعية والعقلية تخدم أكبر قضية في الدين وهي: توحيد الله وما يتبعها من قضايا أما العلوم الطبيعية فهي تخدم قضية الاستحلاف في الأرض التي مفادها توحيد الخالق، والاهتداء بهديه ومن هنا تتوجه العلوم الطبيعية إلى دراسة الموجودات لاستخراج المنافع الكامنة فيها وتسخيرها لتحصيل المصالح العامة والخاصة، وليس لإثبات الحقائق المنقولة بالرواية في الوحي إلا من باب تقريب تصور بعض جوانبها ذهنياً لبيان وجه الإعجاز المستمر عبر الزمان.

ثانياً - أسس ربط العلوم الطبيعية بالشرعية:

يوجد رأيان عند علماء المسلمين في تفسير نصوص الوحي بنتائج الكشوف العلمية فمنهم من عارض الاستدلال بالكشوف على تحريج معاني ودلالات النصوص، ومنهم من رأى أن الاستشهاد بها يبين الإعجاز العلمي الملزم لنصوص القرآن والأحاديث، ويعد الدليل على استمرار المعجزة الخالدة؛ إن جيل الصحابة وهم المعاصرون للتزيل لا يمكن عددهم معارضين أو مؤيدين؛ لأن القرآن وأحاديث الرسول ﷺ كانت تواكب الأحداث. أما آخيار الغيب فكانوا يتقبلونها بالتسليم، ومن هذا الموقف السليم بالنسبة لهم استدل المعارضون على أصالة رأيهم مثل الشاطبي، الذي يرى أن القرآن عربي والسنة عربية في الألفاظ والأسلوب والمعنى فلا يصبح استدلال على استنباط إلا بما سلك به بمسلك كلام العرب¹³، وذهب إلى معارضة استخدام العلوم والفنون في بيان معاني نصوص الوحي، وضبط موقفه بموقف السلف من الصحابة وشنع باللاحقين الذين أضافوا في التفسير بعض العلوم الطبيعية.¹⁴ فقال:

" إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، ولهذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما تقدم وما ثبت فيه من أحكام التكليف، وأحكام الآخرة وما يلي ذلك ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبغنا منه ما يدلنا على أصالة المسألة إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود

عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما رغبوا¹⁵. ثم بين أن المعاني التي لا عهد للعرب غير معتبرة. فقال: "ربما استدلووا على دعواهم بقوله تعالى: (وتولنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) (89 النحل) وقوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (38 الأنعام)... فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو المراد بالكتاب في قوله: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) اللوح المحفوظ ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم العقلية والعقلية... فليس يجازر أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه. كما أنه لا يصح أن ينكر عنه ما يقتضيه... فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله فيه¹⁶

كذلك عارض محمد حسين الذهبي التفسير العلمي لنصوص القرآن من الجوانب الآتية: - إن إضافة معاني جديدة لألفاظ القرآن يؤدي إلى توسع دلالاتها عن ما هي معروفة عند العرب أثناء التزويل وهذا لا يعقل لأنه جعل لتلك الألفاظ معاني جديدة واصطلاحات حادثة.

- من الناحية البلاغية التي هي مطابقة مقتضى الحال، والتفسير العلمي يغير عن بلاغة القرآن: وذلك بغرض إما أن العرب يجهلون هذا المعنى وهذا يجعل القرآن غير بليغ، وإما أن تكون معلومة لديهم أثناء التزويل. فلم لم تحدث فضة علمية شاملة في تلك الحقبة، ولم تأخرت بعد ذلك بزمن.

- وكذلك من جانب العقائد فتطور المصطلحات والدلالات يؤدي إلى تغيرها وهذا يشكك في القرآن.¹⁷

أما المؤيدون للتفسير العلمي لنصوص القرآن فمنهم من ذهب إلى الاستدلال بكل ما بلغه من فرضيات ونظريات حيث اخضع مفهوم النصوص لها دون ضابط أو قيد وهؤلاء وقعوا في الخطأ على خلاف المفسرين المعتدلين. مثل الفخر الرازي الذي اعتمد بعض الحقائق الثابتة واستعملها في المقارنة لتقريب التصور السليم حول مفهوم من مفاهيم الآية. ولم يقصر مفهومها على ذلك، بل أطلقه كقوله: "ما المراد من كون تلك الأيام الأربعة سواء؟ (10 فصلت) فتقول إن الأيام قد تكون متساوية المقادير كالأيام الموجودة في أماكن خط الاستواء وقد تكون مختلفة كالأيام الموجودة في سائر الأماكن"¹⁸ استشهاد الرازي

بتسوية الأيام إذا كان مدلول اليوم حقة زمنية ومدلول لفظ سواء عائد إلى التسوية بين الأيام، وأطلقه إذا كان المقصود به غير ذلك.

ولقد وضع محمد الطاهر بن عاشور الإعجاز العلمي في تفسيره إذ قسمه إلى قسمين: "قسم يكفي فيه لإدراكه فهمه وسمعه وقسم يحتاج إدراك وجه الإعجاز فيه إلى العلم بقواعد العلوم فينبج للناس شيئا فشيئا ابتلاج أضواء القجر على حسب مبالغ الفهوم وتطورات العلوم وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي¹⁹ وذلك لأن ألفاظ القرآن موجزة تتضمن معاني لم تف بها الأسفار الكثيرة والمحاطين به يقتضي أن يكون المفهوم الأصلي مفهوما لديهم وما زاد يفهم لدى من اكتسب آلة فهمه لأن عجابه لا تنقضي ومن وجب عدم قصر أنواع معانيه.²⁰

وبالنظر في أقوال المعارضين والمؤيدين للتفسير العلمي أو الاستدلال بالكشوف العلمية في تفسير معنى من معاني نصوص الكتاب يمكن الجمع بين أوجه التعارض لتخريج ضوابط تحدد مجال استعمال نتائج الكشوف العلمية الطبيعية في بيان مفهوم النص وذلك بضبط محل الاستدلال بما في تخريج مفهوم من المفاهيم المتضمنة في ألفاظ الخطاب.

الخاتمة:

- 1- نصوص القرآن وحي من الخالق علمه محيط فلا يقتضي التصويب، وعلم المخلوق محدود ونسبي في الصحة والخطأ.
- 2- يمكن الاستدلال بالحقائق العلمية في بيان وجه من معاني نص قطعي الدلالة.
- 3- التعارض بين نصوص الوحي قطعية الدلالة بدلالة الفرضيات يلغي الأخيرة.
- 4- إذا وجد تعارض بين نص قطعي الدلالة وبين حقيقة علمية دل على وجود خلل في بيان مفهوم أحدهما لا يمكن اعتماد الفرضيات العلمية في بيان النص الظني الدلالة إلا بإشارة وجود توافق في معنى من المعاني وترك المعنى المطلق قائم بلا تقييد.
- 5- وفي حالة توافق مفهوم لنص قطعي الدلالة مع مفهوم حقيقة علمية يكون بيانا له دون تقييد أو حصر للمعنى الجامع المطلق للنص عليه.

- التوفيق بين رأي المعارضين والمؤيدين ممكن إلى تخريج ضوابط وقواعد تحدد علاقة العلم بالخطاب الديني وما بينهما من رابطة ضرورية وأساسية تجعل المؤمن يطلب

تحصيل المعارف بصورة سليمة، وبوظفها في محلها اللائق، فيكون بذلك متعبداً لله يطلب العلم.

الهوامش:

- 1 - محمد المبارك الإسلام والفكر العلمي، ص 22، ومصطفى الغلاييني- الدين والعلم- المكتبة العصرية- صيدا- د. ط. ت.
- 2 - حسن صعب الإسلام وتحديات العصر، ص 9.
- 3 - ابن رشد، فصل المقال، ص 38.
- 4 - الشافعي، ديوان الشافعي، ص 98.
- 5 - الشافعي، ديوان الشافعي، ص 99.
- 6 - الشافعي، ديوان الشافعي، ص 41.
- 7 - الشافعي، ديوان الشافعي، ص 93، 94.
- 8 - بركات محمد مراد، البروني فيلسوف، ص 95-108.
- 9 - عز الدين الخطيب، وآخرون، نظرات في الثقافة الإسلامية، ص 15-18.
- 10 - حيدر باعات، اسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، ص 80.
- 11 - حيدر باعات، اسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، ص 3-8، 39.
- 12 - ابن رشد، فصل المقال، ص 46-52.
- 13 - الشاطبي، الموافقات، ص 44/1.
- 14 - معاذ بلدرم، مستندات التوفيق بين النصوص القرآنية وبين النتائج العلمية الصحيحة، المؤتمر العالمي الأول، تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة اسلام اباد (25-28 صفر 1408هـ).
- 15 - الشاطبي، الموافقات، ص 79/2-80.
- 16 - المرجع السابق، ص 80/2-82.
- 17 - معاذ بلدرم، مستندات التوفيق بين النصوص القرآنية وبين النتائج العلمية الصحيحة، المؤتمر العالمي الأول تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، اسلام اباد (25-28 صفر 1408 هـ) ، ص 39-40.
- 18 - الفخر الرازي، التفسير الكبير، 103/27.
- 19 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ص 127/1.
- 20 - المرجع السابق، ص 45/1.

تأثير اليورو على الاقتصاد الجزائري

أ. خروبي مراد

أ. جمال بلخباط

المقدمة

تعد التجربة الأوروبية في التكامل والوحدة من أبرز النماذج في عالمنا المعاصر والتي ارتقت من كونها اتحادا جمر كيا بين مجموعة صغيرة من الدول إلى تكامل اقتصادي وسياسي شامل يضم أغلب الدول الأوروبية .

ولم يكن هذا النجاح وليد الصدفة بل جاء بعد محاض عسير دام ما يربو عن نصف قرن من المحاولات الجادة لجمع الطاقات المتاحة والاستفادة من الإمكانيات المتنوعة التي يتوفر عليها الاقتصاد الأوربي، وهذا من أجل مواجهة المنافسة القوية التي تفرضها الولايات المتحدة الأمريكية واليابان.

ومن أجل إستكمال معالم وحدتها، عملت الدول الأوروبية على توحيد عملتها والتي وضعت أسسها اتفاقية ماستريخت والتي وفرت إطارا قانونيا لإصدار عملة موحدة لأوروبا بالموازاة مع بناء مؤسسات قوية لإدارة السياسة النقدية الأوروبية .

إن تبنى أوروبا لعملة موحدة سيكون له الأثر البالغ ليس فقط على الاقتصاد الأوربي لكن على الاقتصاد العالمي بأكمله وهذا اعتبارا للوزن الاقتصادي لأوروبا وعلاقات التأثير والتأثر بينها وبين مختلف بلدان العالم .

والجزائر من الدول التي تربطها علاقات وثيقة وتاريخية مع الإتحاد الأوربي والفسط الأعظم من تعاملاتها التجارية تتم مع أوروبا، لذلك ستحاول هذه الدراسة كشف النقاب عن مستقبل العلاقة بين الجزائر والإتحاد الأوربي في ظل العملة الموحدة -اليورو- وما هي الآثار المحتملة لهذه الأخيرة على الاقتصاد الجزائري ؟.

أولاً: نشأة وتطور النظام النقدي الأوربي :

كانت البداية الفعلية للتعاون النقدي الأوربي في سنة 1958 بإجراء اتفاق سمي بـ "الاتفاق النقدي الأوربي"¹ والذي تبنته معاهدة روما والذي ينص على إنشاء هيئة نقدية تمثل مهمتها الأساسية في معالجة اخلل الذي قد يحدث في موازين مدفوعات الدول الأعضاء في المنظمة الأوروبية للتعاون الاقتصادي .

ولتطوير هذا الإتحاد تم الاتفاق بين الدول الست الأعضاء في الإتحاد الأوربي، على إنشاء "لجنة وورنر" سنة 1969 لوضع برنامج عمل للتحويل إلى اتحاد اقتصادي ونقدي²، ولكن الظروف التي سادت في تلك الفترة والمتميزة أساسا بالهيار نظام بريتون وودز وإلغاء العمل بقاعدة الصرف بالذهب وتبني نظام النعوم أعاق العمل على تحقيق أهداف لجنة وورنر، واقتصر التعاون النقدي في هذه الفترة على وضع "اتفاقية الهوامش الأوربية المشتركة" أو ما يعرف بالثعبان داخل النفق³ والذي ينص على أن يكون هامش التقلب بين عملات الدول الأوربية الأعضاء في المنظمة الأوربية للتعاون الاقتصادي هو 2.25%⁴. ولكن واعتبارا للاحتلال الكبير في موازين المدفوعات والتقلبات الحادة في أسعار صرف العملات وعدم قدرة الدول الأوربية على المحافظة على أسعار صرف عملائها ضمن الحدود المنصوص عليها في اتفاقية الهوامش المشتركة، اتفقت تسع (9) دول أوربية على إنشاء النظام النقدي الأوربي في سنة 1979 والذي اعتمد وحدة نقدية أوربية هي عبارة عن "متوسط مرجح لعملات الدول الأعضاء"⁵.

إن السعي إلى إقامة عملة موحدة لكافة دول الإتحاد كان الهدف الإستراتيجي لهذه الدول وهو ما اقترحه لجنة "ديلور" في تقريرها المقدم في أفريل 1989، وذلك عن طريق تطبيق نهج من ثلاث مراحل ينتهي بإنشاء عملة موحدة للإتحاد الأوربي⁶ وقد كانت البداية الحقيقية لتجسيد هذا الاقتراح بتوقيع اتفاقية ماستريخت التي وضعت الأساس لإقامة إتحاد اقتصادي ونقدي أوربي.

اتفاقية ماستريخت (1992):

تعتبر اتفاقية ماستريخت محطة تاريخية في مسار الوحدة الأوربية وكان الهدف الأساسي منها هو تشكيل الإتحاد الاقتصادي والنقدي الأوربي مع إلزام الدول الأعضاء بتبني عملة أوربية موحدة وبنك مركزي أوربي واحد، كما يتعين عليها أن تستجيب لمعايير التقارب الأربعة⁷:

- معدل التضخم لا يتجاوز بأكثر من 1.5% المعدل المتوسط لدول الجماعة الأوربية الثلاثة صاحبة أدنى معدلات التضخم.

- سعر الفائدة طويل الأجل لا يجب أن يتجاوز بأكثر من 02 % . متوسط سعر الفائدة طويل الأجل للدول الثلاثة صاحبة أدنى معدلات للتضخم (وهذا من أجل تمكين القطاع الخاص من زيادة استثماراته) .

- سعر الصرف يجب أن يظل لمدة سنتين في داخل المدى (2.25%) فوق أو تحت سعر التعادل .

- أن لا يزيد عجز الميزانية على 03% . من الناتج المحلي الإجمالي .

- ألا يتعدى الحجم الأقصى للديون 60 % من الناتج المحلي الإجمالي .

إن الغاية الأساسية من هذه الشروط هو إحداث نوع من التقارب بين اقتصاديات الدول الأوروبية ووضع إطار مناسب للمتابعة والمراقبة يلعب فيه البنك المركزي الأوروبي دورا محوريا حيث يقوم بتحديد أسعار الفائدة والحفاظ على استقرار معدلات التضخم والنصرف في الاحتماليات النقدية بما يخدم السياسة النقدية الأوروبية .

وقد مرت العملة الأوروبية الموحدة (اليورو) بمرحلتين:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة انتقالية امتدت من سنة 1999 إلى غاية نهاية 2001

وفي هذه المرحلة اعتبر اليورو عملة رسمية ولكنها غير متداولة ، أي تستعمل فقط كوحدة لتسوية الحسابات بين المصارف الأوروبية ، وقد تم في هذه المرحلة تحديد سعر نهائي لا يقبل التعديل لقيمة العملات الوطنية في مقابل اليورو .

المرحلة الثانية: بدأت من سنة 2002 وأصبح فيها اليورو عملة متداولة بشكل

أوراق نقدية بسبع فئات من 5 إلى 500 يورو وبشكل قطع معدنية بثمان فئات من سنت واحد إلى 02 يورو ويتم طرح العملة الجديدة بالموازاة مع سحب العملات الوطنية للدول الأوروبية بصفة تدريجية إلى غاية اليوم الأخير من شهر جوان 2002 .

ثانيا: آثار تطبيق اليورو على الدول الأوروبية :

إن استخدام اليورو كعملة موحدة من قبل معظم أعضاء الاتحاد الأوربي سيلقي بضالته على الاقتصاد العالمي وستكون له تأثيرات بالغة الأهمية سواء بالنسبة لدول الاتحاد نفسها أو بالنسبة للدول التي تتعامل معها .

فبالنسبة لدول الاتحاد الأوربي فإن اعتماد الاورو كعملة موحدة سيؤدي إلى :

العدد العاشر

1- تسهيل التبادل التجاري بين دول الاتحاد الاقتصادي والنقدي وتقليص حاجتها إلى تسديد قيمة صادراتها بالنقد الأجنبي وهذا لأن أكثر من 60% من التجارة الخارجية للاتحاد الأوروبي ستعتبر تجارة محلية بسبب توحيد العملة⁸ بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الوضع الجديد سيخلق منافسة شديدة بين دول الاتحاد نظراً لشفافية الأسعار .

2- من المعروف أن استبدال عملة بأخرى يتطلب منح عمولة للبنك الذي يقوم بالعملية وهو ما يشمل تكلفة إضافية لأصحاب الأموال . حيث بينت دراسة أن* من يزور 15 بلداً أوروبا وعلى افتراض أنه يستبدل فقط في كل دولة بعملته دون أن يشتري سلعة أو خدمة فإنه سيخسر نصف أمواله⁹ .

إذن فتبني عملة موحدة سيقضي على العملات الممنوحة للبنوك (وهي خسارة كبيرة لها) وسوف حسب المفاوضات الأوروبية "ما قيمته 27 مليار يورو سنوياً أي ما يعادل 0.4% من الناتج المحلي الإجمالي الأوروبي"¹⁰ .

1- يشكل عدم استقرار أسعار الصرف أحد المشكلات الهامة التي تواجه المستثمرين الذين يجدون صعوبة كبيرة في اتخاذ قراراتهم في ظل مخاطر الصرف ويتحملون في ذلك تكاليف ضخمة ، لذا فإن اليورو سيعطي ضماناً كافية للمستثمرين ويزيل عنهم الشك والتردد ويشجعهم على الاستثمار لأنهم بعدما كانوا يستخدمون مجموعة من العملات التي تنصف بعدم الثبات ، أصبحوا يستخدمون عملة واحدة مستقرة ومراقبة صارمة من قبل البنك المركزي الأوروبي .

2- يعتبر تخفيض العملة من الأساليب التي تعتمد عليها الكثير من الدول من أجل زيادة تنافسية سلعتها وبالتالي زيادة صادراتها وتحسين وضع ميزانها التجاري في مقابل تراجع صادرات الدول التي تعامل معها ، ولكن اليورو لا يسمح لأي دولة أوروبية بأن تحقق مكاسب على حساب بقية الدول الأعضاء ، ولذلك فاعتباراً من سنة 1999 يتعين على الدول التي تعاني من تدهور في وضع ميزانها التجاري وزيادة معدلات البطالة فيها اللجوء إلى أساليب غير نقدية ، أما مع الدول الأخرى (خارج الاتحاد) فإن الأمر ممكن إذا قرر البنك المركزي ذلك .

ثالثا: آثار استخدام اليورو على الاقتصاد الجزائري :

تقيم الجزائر معظم تعاملاتها التجارية مع الاتحاد الأوربي وترتبط معه بعلاقات اقتصادية سيزداد حجمها مع توقيع الجزائر لاتفاق الشراكة مع الاتحاد الأوربي، ويمكن توضيح ذلك من خلال الجدول رقم (01) والذي بين أن 52% من صادرات الجزائر متجهة إلى الاتحاد الأوربي و47% من واردات الجزائر مصدرها الاتحاد الأوربي وهو ما معناه أن الاتحاد الأوربي هو الشريك التجاري الأساسي للجزائر.

الجدول رقم (01) : صادرات وواردات الجزائر خلال سنة 2004 .

الواردات			الصادرات		
%	قيمة الواردات (مليار دولار)	البلد	%	قيمة الصادرات (مليار دولار)	البلد
		الو.م.أ			فرنسا
23,15	7,342	إيطاليا	22,67	4,126	إيطاليا
16,70	5,296	فرنسا	8,53	1,552	ألمانيا
11,40	3,615	إسبانيا	6,90	1,256	الو.م.أ
11,25	3,569	هولندا	6,15	1,119	الصين
7,44	2,361	كندا	5,02	0,913	إسبانيا
5,69	1,804	البرازيل	4,85	0,883	اليابان
5,61	1,780	تركيا	3,65	0,664	تركيا
3,36	1,064	بلجيكا	3,31	0,602	الأرجنتين
2,67	0,848	البرتغال	3,24	0,590	بلجيكا
1,79	0,569	بريطانيا	3,72	0,495	أوكرانيا
1,74	0,553		2,43	0,442	

المصدر: جريدة الخبر ، العدد 4309 بتاريخ 03 فيفري 2005

وبالتالي فإن تبني الاتحاد الأوربي لعملة موحدة ستكون له بلا شك آثار على الاقتصاد الجزائري يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- الأثر على الميزان التجاري :

يعتمد الاقتصاد الجزائري بشكل يكاد يكون كلياً على المحروقات والتي تمثل ما يقارب 98 من إجمالي الصادرات والتي تسعر عن طريق الدولار في حين أن الجزء الأكبر من وارداتها يعتمد على دول الاتحاد الأوربي، وأمام هذا الوضع (التصدير بالدولار والاستيراد

باليور) وارتفاع قيمة اليورو أمام الدولار حيث أن الدولار فقد ما يقارب 60% من قيمته أمام اليورو خلال السنتين الأخيرتين¹¹ فإن الميزان التجاري سيتضرر نتيجة تواصل تراجع الدولار أمام اليورو لذلك يتوجب على الجزائر على المدى المتوسط والبعيد التفكير في التحول من تسعير صادراتها بالدولار إلى الأورو خاصة وأن الجزء الأكبر من صادراتها يتوجه إلى السوق الأوروبية الأمر الذي يعفيها من التقلبات التي يشهدها اليورو مقابل الدولار

2- الأثر على النمو الاقتصادي :

إن الوحدة الأوروبية ستؤدي إلى توسع أنشطة السوق الأوروبية وبالتالي زيادة وارداتها سواء من داخل أو خارج الاتحاد. إذن فمن المفروض أن يرتفع الطلب على السلع غير الأوروبية بما فيها الجزائرية. ولكن التساؤل المطروح هو حول مدى قدرة الجهاز الإنتاجي الجزائري على تلبية هذا الطلب ومنافسة السلع الأوروبية المنخفضة التكلفة خاصة مع استخدام اليورو وإلغاء تكاليف تحويل العملة بين الدول الأوروبية والأكثر من ذلك مواجهة المنافسة المفروضة من قبل السلع الأمريكية والآسيوية، إذن فالمطلوب هو إعادة تأهيل المؤسسات الجزائرية وتوفير الإطار الملائم لنشاطها وتفعيل مختلف صيغ الشراكة مع الأجانب، بما يكفل تحسين مردوديتها وزيادة حجم الإنتاج وتحسين نوعيته بما يسمح لها باقتحام الأسواق الأوروبية وبالتالي زيادة معدلات النمو والاستثمار والتغلب من معدلات البطالة. وإن يبدو هذا في الوقت الراهن أمرا عسيرا بسبب المضاعف التي تعانيها المؤسسات الجزائرية.

3- الأثر على المديونية الخارجية :

اعتبار لركيبة المديونية الجزائرية والتي تتكون أساسا من الدولار الأمريكي وهو ما يوضحه الجدول رقم (02)

الجدول رقم (02) : توزيع العملات المكونة للدين الجزائري في 2000/12/31.

مليون

العملة	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	2000
الدولار	40.3	40.3	46.2	49	51.3	47.7	42.1	44.8	42.2	42.1	42.5
الفرنك	17.7	16.3	13.1	11.8	15.3	15.8	15.9	14.7	14.1	12.6	11.8
الين	15.8	16.2	15.6	15.7	15.6	13.6	12.7	11.5	12.2	13.4	12.6

3.2	5.6	6.3	6.2	6.4	6.5	6.8	6.5	8.6	10.5	11	شارك
27.9	26.3	25.2	22.8	22.9	16.4	11	17	16.5	16.7	15.4	عملات أخرى

المصدر : موقع بنك الجزائر على الانترنت : www.bank-of-algeria.dz

من هذا الجدول يتضح انه في سنة 1998 كان الدين الجزائري موزع بين 42.2% دولار أمريكي و 20.4% (بين الفرنك الفرنسي والمارك الألماني) 12.2% بين ياباني و 25.2% عمالات أخرى الأمر الذي يقلل من تأثير تبني أوروبا لليورو على حجم المديونية الجزائرية.

كما أن قيمة الديون الجزائرية المحررة باليورو ستخفص أو ترتفع بحسب تقلبات سعر صرف الدولار مقابل اليورو، فتزايد قوة اليورو مقابل الدولار ستزيد من قيمة المديونية لأننا ستحتاج إلى عدد أكبر من الدولارات لتسديدها، أما إذا حدث العكس وارتفع الدولار في مقابل اليورو فإن قيمة المديونية المحررة باليورو ستخفص.

بالمقابل فإن البنوك التجارية عادة ما تلجأ إلى فرض ما يعرف بأسعار الفائدة المتغيرة أو المعومة¹² وزيادة نسب أسعار الفائدة لحماية نفسها من مخاطر الإقراض إلى الدول النامية، مما يشكل عبئا ثقيلًا على اقتصاديات هذه الدول "زيادة أسعار الفائدة بـ 01% يؤدي إلى زيادة خدمات الديون للدول النامية بحوالي 02 مليار دولار"¹³، ولكن بموجب معايير التقارب يتعين على الدول الأوروبية تخفيض أسعار الفائدة وهو ما يسمح بتخفيض خدمات الديون الخارجية للجزائر المحررة باليورو.

الخاتمة :

لقد تمكن الأوروبيون من تحقيق المشروع الحلم والمتمثل في قيام الاتحاد الاقتصادي والنقدي والذي يعتبر أعلى درجات الاندماج التي بلغها كتكتل إقليمي في العالم ولم يكن هذا محض الصدفة، بل جاء تنويجا لمسار طويل امتد من سنة 1958 إلى غاية سنة 2002 وهي السنة التي بدا فيها التعامل بالعملة الأوروبية الموحدة والتي تعتبر الدعامة الأساسية للوحدة الأوروبية.

إن ظهور اليورو يعتبر من أهم الأحداث الاقتصادية التي شهدتها العالم خلال القرن العشرين، وهو تجسيد لرغبة أكيدة وتحد كبير لدى الدول الأوروبية لتحقيق الوحدة في عصر التكتلات والتجمعات الإقليمية، بالمقابل فإن اليورو ستكون له بلا شك تداعيات

كبيرة ليس على الاقتصاديات الأوروبية فحسب ولكن على الاقتصاد العالمي ككل باعتباره المنافس المرتقب للدولار الأمريكي خاصة إذا حافظ على استقراره وقوته الأمر الذي قد يخفف دول العالم لاعتماده كوسيلة لتكوين احتياطياتها الرسمية وتسوية مبادلاتها التجارية. واعتبارا لعلاقتها التجارية المتشابكة مع الدول الأوروبية فإن الجزائر لن تكون بمنأى عن تأثيرات هذا الوضع الجديد سواء على ميزانها التجاري أو على مستويات النمو والاستثمار وحجم خدمات مديونيتها الخارجية. لذلك يتوجب عليها تأهيل مؤسسات الإنتاجية وتشجيع مختلف صيغ الشراكة مع الأجانب عن أجل تنوع هيكل صادراتها (والذي يعتمد حاليا على الخروقات) ومواجهة المنافسة التي تفرضها الشركات الأوروبية خاصة مع دخول اتفاق الشراكة مع الاتحاد الأوروبي حيز التنفيذ والذي يلغي كافة الحواجز ويسهل عملية النفاذ إلى الأسواق ويجعل معيار المنافسة هي الجودة والسعر دون أية حماية.

الهوامش :

- ¹ مروان عطون ، اسعار صرف العملات : ازمانات العملات في العلاقات النقدية الدولية ، دار الهدى ، الجزائر ، ص. 156.
- ² كارل هاينماير و هورست اونجر ، عملة واحدة للاتحاد الاوروبي ، في مجلة التمويل و التنمية ، العدد 3 ، سبتمبر 1992 ، ص. 26.
- ³ نفس المرجع .
- ⁴ مروان عطون ، المرجع السابق ، ص. 158.
- ⁵ نفس المرجع ، ص. 161.
- ⁶ كارل هاينماير و هورست اونجر ، المرجع السابق ، ص. 27.
- ⁷ كامل بكري ، الاقتصاد الدولي: التجارة والتمويل. الدار الجامعية ، الاسكندرية ، 2001 ، ص. 189.
- ⁸ صلاح الدين حسن الميسي ، الاتحاد الاوروبي و العملة الاوروبية الموحدة (اليورو) و السوق العربية المشتركة (الواقع والظموح) ، عالم الكتب ، القاهرة ، 2003 ، ص. 35.
- ⁹ صباح نعوش ، آثار تطبيق اليورو في الاقتصاد العالمي ، على موقع الانترنت
- ¹⁰ نفس المرجع
- ¹¹ **Liberte economie , no 302 , du 08 au 14 decembre 2004**
- ¹² مجدي محبوب شهاب : الاتجاهات الدولية لمواجهة ازمة الديون الخارجية - بالتطبيق على بعض البلدان العربية ، دار الجامعة الجديدة للنشر الاسكندرية ، 1998 ، ص. 33
- ¹³ **Arezki ighemat : la crise de l'endettement des P.E.D , E.N.A.P , p.43. MICHEAL MOFFIT " the world's money " 1983**

سلطة الإدارة في توقييع الجزاءات الإدارية

الأستاذ عبد القادر دراجي

جامعة محمد خيضر بسكرة

مقدمة :

لقد تطورت وظائف الدولة تطورا كبيرا، فبعد أن كانت وظيفة الدولة هي مجرد حراسة المجتمع ، فيما كان يسمى (بالدولة الحارسة)، أصبحت وظيفتها كبيرة خطيرة بعد أن صار اسم الدولة حاليا هي الدولة المتدخلة أو دولة الخدمات والرفاهية .

لقد كان لأسباب كثيرة كمنوع الوعي لدى الشعوب، وظهور الثروات الطبيعية والتطورات العلمية والتغنية، وإقتراب المجتمعات من بعضها البعض بعد ثورة الاتصالات والمواصلات وغير ذلك من الأسباب كان لتكلم الأسباب الأثر الكبير في تشعب وظائف الدولة .

ولقد إنصب هذا التطور و التضخم في وظيفة الدولة ، إنصب على السلطة التنفيذية بصفة خاصة، بل على الوجه الإداري لتلك السلطة إن شئنا التحديد الدقيق.

أصبحت الإدارة العامة مظالمة بتسيير الحياة اليومية لملايين البشر، وتنظيم أمور معيشتهم و متطلبات حياتهم .

ولم يكن ثمة من سبيل في مواجهة هذا السبيل العارم من الحاجات العامة وضرورة تليتها إلا أن تصح فكرة المرافق العامة — نظريا و علميا — هي أهم وسائل الإدارة و أبرز أنشطتها للقيام بواجبها ، بالإضافة إلى وسيلة (الضبط الإداري).

وللإدارة في سبيل أدائها لواجبها في تنظيم و تسيير المرافق العامة وفقا للقواعد والمبادئ أن تلجأ إلى وسائل القانون العام لإصدار القرارات الإدارية و بالتسيير المباشر أو بتزع الملكية . ولها أن تسلك سبيلا مختلفا وهو إن تخلع عن نفسها ثياب السلطة العامة ، فتعاقد مع الأفراد لمعاونتها في إنجاز مهامها سالكة في ذلك سبيل العقود المدنية أو عقود القانون الخاص¹ .

إلا أن تطور وظيفة الدولة من ناحية ، و فكرة المرفق العام من ناحية ثانية، وحاجة الدولة إلى التعاقد بالتفاهم والرضى مع الأفراد على معاونتها في تسييرها للمرافق العامة من ناحية ثالثة كل أولئك أدى إلى نشوء فكرة العقد الإداري الذي يدل من واقع التسمية على أمرين :

أنه عقد، أي تعاقد يقوم على التراضي بين إرادتين حريتين .

وأنه إداري، أي أنه يتصف بطبيعة خاصة يقتضيها ارتباطه بمرفق عام .

وحيث أنه من المتعارف عليه أن العقود الإدارية كما يصفها القانون لها عناصر وشروط تتمثل في أن تكون الإدارة طرف أو أي شخص من الأشخاص القانون العام و أن يتصل بنشاط المرفق العام وأن يأخذ العقد بأسلوب أو وسائل القانون العام بما يتضمنه من شروط إستثنائية وغير مأثوفة في عقود القانون الخاص .

و دون الدخول في الخلافات الفقهية حول مضمون هذا الأساس فإننا نريد أن نوضح أن العقد الإداري بطبيعته إنما يعني حتى ولو لم توجد تلك الشروط الإستثنائية فيه صراحة، إنما يعني أن الإدارة تعقده كسلطة عامة لها أساليبها و إمتيازاتها المختلفة عن أساليب التعاقد في العقود العادية .

وهي إنما تباشر سلطتها هذه و أساليبها لأن العقد يتعلق بمرفق عام و تلك الطبيعة هي التي تعطي للإدارة حقوقها على المتعاقد:

- كحتمية في توجيه المتعاقد و الإشراف على تنفيذ العقد ، بصورة تعدى حق الرقابة و التوجيه والإشراف في العقود العادية .

- وحقها في تعديل شروط العقد و تعديل إلتزامات المتعاقد بالنقص أو الزيادة و أن تتولى التنفيذ بنفسها .

- وحقها في توقيع الجزاءات على المتعاقد سواء نص عليها في العقد أو لم ينص .

وعليه سنتولى في هذه الدراسة عن ماهية و طبيعة تلك السلطة و عن الخصائص العامة المشتركة لها ثم الجزاءات الإدارية .²

أولاً : طبيعة سلطة الإدارة .

إن الإدارة تلجأ في تنظيمها و تسييرها للمرافق العامة إلى أسلوب التعاقد مع الغير، و تضع الإدارة نصب عينها في التعاقد الصالح العام و ضرورة أن يسير المرفق العام في ظل هذا التعاقد على ذات الأسس و المبادئ العامة الضابطة له .

ويضع المتعاقد معها نصب عينه أيضا بالإضافة إلى تحقيق صالحه الخاص ، أنه يتعاقد مع طرف غير عادي و هو المعاونة في تسيير المرفق العام .

ولذلك كان طبيعيا ومنطقيا وضروريا أن يكون للإدارة السلطة الكاملة والأساليب الشاملة التي تكفل لها رعاية الصالح العام و تسييرها للمرافق العامة بانتظام و اضطراد وفق هذا الصالح العام فكان لها أن توجه المتعاقد و تراقب تنفيذه للعقد، بل وأن تتدخل في حدود تتجاوز الرقابة و التوجيه في ظل عقود القانون الخاص. وكان لها أن تعدل شروط العقد، وكان لها أن توقع الجزاءات على المتعاقد .

بل وكان لها في عقودها الإدارية جزاءات تختلف في طبيعتها عن الجزاءات في ظل العقود المدنية، بل وقد يختلف حدود استعمالها في ظل العقود الإدارية عنها في ظل العقود المدنية.³ وهذا ما يتضح على الفور إذا مثلنا جزاء (الغرامة) فإذا كان من الضروري، في ظل العقود المدنية — إثبات حصول الضرر حتى يمكن المطالبة بتوقيع جزاء الغرامة — فإن الإدارة في ظل العقود الإدارية — أن توقع عقوبة الغرامة دون حاجات إلى إثبات أن ضررا قد أصابها من خلال المتعاقد بالتزاماته كتقصيره أو تأخيره في التنفيذ، بل و لم يترتب على إخلال المتعاقد ضرر. إن طبيعة العقود الإدارية، هي التي تسم سلطة الإدارة في توقيعها للجزاءات الإدارية بسمات وخصائص مشتركة تؤدي جميعها إلى أن تتصف تلك السلطة بطبيعة مميزة. فما هي هذه الخصائص العامة المشتركة ؟

- 1- أن الإدارة إنما تستند في سلطتها في توقيع الجزاءات على حثها كسلطة عامة وواجبها في تسيير المرافق العامة، وهي تستمد كل ذلك أصلا من النصوص الدستورية وكافة النصوص الأخرى، فهي لا تستمد سلطتها في توقيع الجزاءات من العقد الإداري ونصوصه.
- 2- ولذلك فإن للإدارة حق توقيع الجزاءات حتى ولو لم ينص عليها في العقد، ذلك أن حق الإدارة في توقيع الجزاءات — كما قلنا — لا يسع من نصوص العقد، بل من طبيعة العقد الإداري، ومن حقوقها وواجباتها كسلطة عامة .
- 3- إن الإدارة تتمتع بحق توقيع كل أنواع الجزاءات، حتى ولو إقتصرت النص في العقد على بعض الأنواع فقط .
- 4- إن الإدارة لا تستطيع أن تضمن العقد نصوصا تتضمن تنازها عن سلطتها في توقيع الجزاءات، فهي لا تملك ذلك الحق أصلا، ملكية شخصية حتى تستطيع أن تنازل عنه، وإنما هي تملكه — كسلطة — كضمانة لتنفيذ الملزم لالتزاماته.

5- إن الإتفاق في العقد على جزاءات معينة لمخالفات معينة لا يلغي حق الإدارة ولا يقيد بها في توقيع جزاءات أخرى عن مخالفات أخرى .

6- إن توقيع الإدارة لجزاء من نوع معين (جزاء مالي مثلا) لا يمنع من أن توقيع على المتعاقد جزاء آخر في نفس الوقت شريطة عدم تعارض الجزأين مع بعضهما البعض (إلغاء العقد مع وسائل الضغط) .

فالإدارة أن توقيع جزاء العرامة مثلا و توقيع جزاءات أخرى للضغط على المتعاقد أو تهديده و أخباره على الالتزام بشروط العقد .

7- إن الإدارة هي التي تقدر خطأ الذي يستوجب الجزاء . ثم إنما هي التي تملك حق توقيع الجزاء بنفسها⁴ .

فعلى عكس توقيع الجزاء في ظل العقود المدنية ، و ضرورة الإلتجاء للقضاء في هذا الشأن فإن الإدارة تملك حق توقيع الجزاءات بنفسها — كتقاعدة عامة — دون حاجة للجوء للقضاء حيث يتفرد القضاء بتوقيع الجزاء و مرد ذلك إلى إختلاف طبيعة الجزاءات المدنية عن الجزاءات الإدارية. وإختلاف طبيعة العقود الإدارية عن طبيعة العقود المدنية كما قدما .

إن مهمة تسيير المرافق العامة، وما تتطلبه من أمور، يعطلها أن تنطلب لجوء الإدارة مقدما للقضاء لتوقيع الجزاء على المتعاقد. خاصة إذا عرفنا أن ممارسة الإدارة بسلطتها في توقيع الجزاءات بنفسها هو أمر ضروري فالجزاءات في عمقها وسائل فعالة لتهديد وإجبار المتعاقد على احترام شروط العقد و الوفاء بالتزاماته .

8 - إن الإدارة تستطيع أن تلجأ للقضاء — مقدما — طالبة توقيع الجزاءات، ففي ذلك لأسباب تقدرها وتقدر فائدتها للمرفق العام — تلجأ للقاضي طالبة توقيع الجزاءات المناسبة و هي بذلك تحاط و تأمن جانب المسؤولية، و تأمن معية إلغاء القاضي لجزاءاتها هي في حالة إنفرادها بتوقيعها على المتعاقد .

9 - إن للإدارة الحق في إختيار وقت توقيع الجزاء ، ما دام أن العقد لم يحدد ميعادا لذلك .

10- ليس للإدارة الحق في إستغلال سلطتها الضبطية في مجال علاقتها مع المتعاقد معينة للتأثير عليه أو على العلاقة التعاقدية أو إجباره — بواسطة إستعمالها لتدبير ضبطي — على تنفيذ التزاماته. فالضبط الإداري إنما يتبع تحقيق أهداف محددة تتعلق بالنظام العام و خلط الإدارة بين

صفحتها الضبطية و صفحتها الإدارية كقائمة على المرفق العام هذا الحلط يعرض تدابيرها الضبطية للإلغاء بعبء الإحراف بالسلطة .

11- ضرورة إعدار المتعاقد أو إخطاره أو إنذاره بخطئه و ينتها في توقيع الجزاء عليه وذلك قبل توقيعها الجزاء .

وكقاعدة عامة فإن ضرورة الإنذار السابق إنما تكون في بعض أنواع الجزاءات دون اشتراطها لا مكان توقيع الإدارة جزاءات أخرى .

وبصفة عامة فإن للإدارة أن توقع الجزاء دون اشتراط الإنذار السابق إذا ما نص العقد على ذلك أو إذا كانت النصوص القانونية تبيح ذلك، أو إذا إقنضت ظروف الاستعجال أو طابع الضرورة ، أو طبيعة المهمة موضوع العقد، توقيع الجزاء دون إنذار سابق .

وثمة جانب في الفقه يعتبر أن موضوع الأعدار في يد الإدارة، وهو جوازي لها توجهه أو لا توجهه طبقا لمقتضيات المصلحة العامة .

وستناول موضوع الأعدار فيما بعد مرة أخرى عند الحديث عن أنواع الجزاءات الإدارية.³

خضوع الإدارة لرقابة القضاء :

لا تمارس الإدارة سلطتها في توقيع الجزاءات على المتعاقد كما يحلو لها، ودون معقب بل إنما تخضع في ذلك لرقابة القضاء، وفي تقرير تلك الرقابة ضمان للمتعاقد ضد تعسف الإدارة وضد أي أخطاء أو فئات على حقوق المتعاقد أو مخالفتها للقانون .

وتنسع هذه الرقابة لتشمل :

- رقابة القضاء على مشروعية قرار الإدارة بتوقيع جزاء معين .

- وتشمل أيضا رقابة الملاءمة لكي يفحص القضاء مدى الخطأ، وملاءمة الجزاء له .

فرقابة القضاء تشمل ولاية الإلغاء بولاية التعويض ، أو بما يسمى برقابة القضاء الكامل .

نوع الجزاء و نوع العقد ، كما ستوضح ذلك عند حديثنا عن أنواع الجزاءات الإدارية

و يختلف مدى الرقابة القضائية على سلطة الإدارة في توقيع الجزاءات الإدارية، باختلاف نوع الجزاء ونوع العقد.⁶

فكقاعدة عامة، يستطيع القاضي أن يحكم بإلغاء الجزاء، أو تحفيقه (فيما يتعلق بالغرامات

المالية) أو باستبدال غيره به، كما يستطيع أن يحكم بالتعويض بالنسبة - للجزاءات الضاغطة .

وَمَا سَبِقَ يَتَضَحُّ أَنَّ سُلْطَةَ الْإِدَارَةِ لَيْسَتْ مَظْلُوقَةً ، وَإِنَّمَا لَهَا حُدُودًا تَمْتَلِكُ :

1- فِي رِقَابَةِ الْقَضَاءِ .

2- وَ فِي التَّقِيدِ بِمَا هُوَ مَنْصُوقٌ عَلَيْهِ فِي الْعَقْدِ وَ عَدَمِ تَوْقِيعِ أَكْثَرِ مَا نَصَّ عَلَيْهِ .

3- وَ فِي إِشْتِرَاطِ الْإِعْذَارِ .

إِنَّ سُلْطَةَ الْإِدَارَةِ فِي تَوْقِيعِ الْجَزَاءَاتِ ، هِيَ سُلْطَةٌ تَقْدِيرِيَّةٌ ، وَهِيَ تَقُومُ بِمَا يَبْقَى مَا تَقْدِرُهُ هِيَ أَنَّهُ مَحْقُوقٌ لِلْمَصْلُوحَةِ الْعَامَّةِ ، وَذَلِكَ تَحْتَ رِقَابَةِ الْقَضَاءِ .

وَسُلْطَتُهَا التَّقْدِيرِيَّةُ تَلِكُ مَحْجُولٌ لَهَا حُرِيَّةٌ تَقْدِيرِ ظُرُوفِ إِصْدَارِ قَرَارِهَا بِتَوْقِيعِ الْجَزَاءِ عَلَى الْمُتَعَاقدِ ، ذَلِكَ الْقَرَارُ يَبْغِي أَنْ يَكُونَ مَشْرُوعًا مُسْتَكْمَلًا لِأَرْكَانِهِ الشَّكْلِيَّةِ وَ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَإِلَّا يَكُونُ مَعِيًّا بِتَلِكِ الْعَيْبِ الَّتِي تُصِيبُ الْقَرَارَ الْإِدَارِيَّ فِي مَقْتَلِ ، خَاصَّةً عَيْبَ الْإِنْخِرَافِ بِالسُّلْطَةِ الَّتِي يَعْدُ صَاطِبًا هَامًا مَبَاشِرَةً الْإِدَارَةَ لِسُلْطَتِهَا التَّقْدِيرِيَّةِ ، وَذَلِكَ إِذَا خَالَفَتْ الْإِدَارَةَ الْعَالِيَةَ الَّتِي مَنَحَتْ مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِهَا سُلْطَتِهَا فِي تَوْقِيعِ الْجَزَاءِ . وَكَانَ بَاعْتِنَا عَلَى إِصْدَارِ قَرَارِهَا تَحْقِيقَ غَايَةِ أُخْرَى .

وَتَبِيحُ تَلِكِ السُّلْطَةِ التَّقْدِيرِيَّةِ لِلْإِدَارَةِ — كَمَا قَدَمْنَا — إِنَّ تَخْتَارَ الْوَقْتَ الْمُنَاسِبَ لِتَوْقِيعِ الْجَزَاءِ مَثَلًا ، أَوْ أَنْ تَخْتَارَ بَيْنَ الْجَزَاءَاتِ ، أَوْ أَنْ تَوْقِيعَ جَزَاءٍ (كَالْعَرَامَةِ مَثَلًا) أَوْ لَا تَوْقِيعِهَا رَغْمَ النَّصِّ عَلَيْهَا فِي الْعَقْدِ ، أَوْ أَنْ تَخْفِضَ قِيَمَةَ الْعَرَامَةِ بِتَوْقِيعِ عَرَامَةٍ أَقَلَّ مِنَ الْمَنْصُوقِ عَلَيْهَا فِي الْعَقْدِ أَوْ تَخْفِضِهَا .

أَنْوَاعُ الْجَزَاءَاتِ الْإِدَارِيَّةِ

تَقْسَمُ الْجَزَاءَاتُ الْإِدَارِيَّةُ إِلَى أَقْسَامٍ أَوْ أَنْوَاعٍ مُتَعَدِّدَةٍ ، فِيمَكُنْ تَقْسِيمُهَا إِلَى جَزَاءَاتٍ مَالِيَّةٍ وَ جَزَاءَاتٍ غَيْرِ مَالِيَّةٍ ، وَ يَمَكُنْ تَقْسِيمُ الْجَزَاءَاتِ غَيْرِ الْمَالِيَّةِ إِلَى : جَزَاءَاتٍ ضَاعِطَةٍ أَوْ وَسَائِلِ إِكْرَاهٍ ، وَ جَزَاءَاتٍ مَنِيئَةٍ لِلرَّابِطِ التَّعَاقدِيَّةِ .

وَنَتَحَدَّثُ عَنْ كُلِّ نَوْعٍ مِنْ تَلِكِ الْأَنْوَاعِ ، مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى مَا قَدْ يَتَضَلَّهِ كُلُّ نَوْعٍ مِنْ شُرُوطٍ خَاصَّةٍ لِتَطْبِيقِهِ ، أَوْ مَا يَخْتَلِفُ فِيهِ كُلُّ نَوْعٍ عَنِ الْأُخْرَى فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِرِقَابَةِ الْقَضَاءِ ، إِلَّا أَنَّ كُلَّ الْأَنْوَاعِ — كَتَفَاعُدَةٍ عَامَّةٍ — تَخْضَعُ لِلْمَبَادِيءِ وَ الْأَسْسِ الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهَا فِي الْمِحْثِ السَّابِقِ وَ الْخَاصَّ بِطَبِيعَةِ سُلْطَةِ الْإِدَارَةِ فِي تَوْقِيعِ الْجَزَاءَاتِ وَ الْخِصَالِصِ الْعَامَّةِ الْمَشْرُوكَةِ لِتَلِكِ الْجَزَاءَاتِ .

وَنَقْسَمُ هَذِهِ الْجَزَاءَاتِ إِلَى قِسْمَيْنِ نَتَحَدَّثُ فِي أُوْهُمَا عَنِ الْجَزَاءَاتِ الْمَالِيَّةِ ، وَفِي

تَالِيَهُمَا عَنِ الْجَزَاءَاتِ غَيْرِ مَالِيَّةٍ .⁷

1- الجزاءات المالية :

يمكن التحدث في هذا الجزء عن ثلاث صور من صور الجزاءات المالية و هي :
التعويضات، والغرامات، ومصادرة التأمين (مبلغ الكفالة و الضمان المودع لحساب
الخريسة):

إلا أنه يلزم أن نشير — قبل الحديث عن تلك الأنواع — إلى أنه قد يبدو أن ثمة تشابها أو
قربا بين بعض الجزاءات المالية في كل من العقود المدنية و العقود الإدارية، إلا أن المتعمق في
بحث طبيعة كل منها في مجالي القانون الخاص و العام ، يجد إختلافا كبيرا في أمر كثيرة ستوضح
عند الحديث على كل صورة من صور الجزاءات المالية .

أولا - التعويضات :

التعويضات هي المبالغ التي يتفق على أن يدفعها المتعاقد، حالة إخلاله بالتزاماته وذلك عن
الأضرار التي أحدثها ذلك الإخلال.⁸

ولذلك فإنه لا بد من إثبات حصول الضرر ، حتى يمكن للقاضي أن يحكم بالتعويض وإذا
كان إشتراط ركن الضرر و إثباته متطلبا في موضوع التعويض في كل من العقود المدنية
و الإدارية، وإذا كان من البديهي أن يتناسب التعويض مع الضرر في كل من النظامين فيل يمكن
حقا تحديد الأضرار التي تصيب الإدارة في حالة إخلال المتعاقد بالتزاماته .

يقدر بعض الفقه — بحق — إنه من الصعب جدا تقدير الأضرار التي تصيب الإدارة
المتعاقدة، ذلك أن الضرر قد لا يقتصر أثرها فحسب على المرفق محل التعاقد، بل قد يمتد أثرها
إلى مرافق أخرى ، بل إلى قدرة الإدارة ذاتها على أدائها لمهمتها في تسيير تلك المرافق.

ولذلك فإن التعويضات — كجزاء في العقود الإدارية مثلها مثل بقية الجزاءات ينبغي النظر
إليها — لا على أنها تعويض مادي عن ضرر ، أو أنها عقوبات على المتعاقد فحسب بل هي من
قبل وسائل في أيدي الإدارة تبغي بها تأمين سير المرافق العامة بانتظام وإطراد، فهي ليست مجرد
أدوات لمعالجة أخلال المتترم بالتزاماته .

وإنطلاقا من ذلك ، فإن الإدارة — بصفة عامة — تستطيع أن تحدد هي مقدما التعويض و
تستطيع أن تدع ذلك للقاضي و بداهة فإن للمتعاقد أن ينازعها في الحالتين .

وما دام أن التقدير النهائي للتعويض هو أمر لا بد أن يست فيه القاضي، فلا تستطيع الإدارة
إذن أن تحسم مبلغ التعويض الذي يقدره ابتداء من مبلغ التأمين الذي يودعه المتعاقد لديها .

العدد العاشر

وعلى ضوء كل ما يقدم بالنسبة لموضوع التعويضات، وعلى ضوء ما أشرنا إليه أعلاه عن طبيعة سلطة الإدارة بالنسبة للجزاءات الإدارية، والخصائص العامة المشتركة لتلك الجزاءات، وأهمها حق الإدارة — منفردة في توقيعها من تلقاء نفسها فيل يمكن المساواة بين التعويضات — كجزاء — و بين بقية الجزاءات الإدارية الأخرى، بحيث يمكن القول أن التعويضات تشترك حتماً مع الجزاءات الأخرى في تلك الطبيعة المتميزة التي عرضنا لخصائصها من قبل؟.

مجرد تساؤل عرضه حيث لا يتسع المقام — هنا — لتفصيله و مناقشته إلا أن حديثنا في البند المتعلق (بالغرامات) و المقارنة بينهما و بين (التعويضات) قد يوضح ما نقصد إليه من ذلك التساؤل.⁹

ثانياً - الغرامات :

وهي ما تقرن عادة بصفة (التأخيرية) لأنها توقع عن تأخر التعاقد — أو إهماله أو تقصيره في تنفيذ التزاماته . فالغرامات مبالغ تفرضها الإدارة المتعاقد — من تلقاء نفسها و بقرار منها إذا اخل المتعاقد بالتزاماته :

ولا يشترط أن تستج عن هذا الإخلال ضرر ، فلا يشترط في الغرامة الضرر ولا إثباته عكس التعويض .

و هي توقع بمجرد حصول التأخير دون حاجة إلى تنبيه أو إخطار .

لا يستطيع المتعاقد إذن أن يتفادى الغرامة بإثبات أن إخلاله بالعقد لم يترتب عليه ضرر، فالغرامة تستحق على مجرد الإخلال أو التأخير .

ولذلك فإن الغرامة تحمل معنى الجزاء الإداري بصورة ظاهرة ومباشرة، عنه في صورة التعويضات ، و هي تهديد مستمر للمتعاقد حتى يلتزم دائما بالعقد و لا يخل به .

وللإدارة حق توقيع الغرامات سواء تضمنتها نصوص العقد أو النصوص التشريعية و غالباً ما تتضمن لوائح المناقصات تحديداً لتلك الغرامات .

— إلا أنه يجب على الإدارة أن تراعي جسامه الخطأ الذي ارتكبه المتعاقد عند تقديرها للغرامة الموقعة عليه ، ذلك ان القاضي — عند منازلة المتعاقد للإدارة يملك التثبت من وقوع الخطأ، ولكن لا يمتد ذلك البحث إلى وقوع الضرر الناتج عن هذا الخطأ أو عدم وقوعه¹⁰ .

وللإدارة أن تجمع بين جزاء الغرامة و بين الجزاءات الأخرى غير المالية (الضاغطة) لإختلاف طبيعتهما ، إلا أنها لا تستطيع أن تجمع بين الغرامة و بين التعويض.

كما للإدارة أن تخصم قيمة الغرامة من التأمين الذي قدمه المتعاقد عند التعاقد أو من المبالغ المستحقة له .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن ثمة خلافا حول حق الإدارة في أن تعفي المتعاقد في الغرامات المنصوص عليها في العقد ، أو ان توقع غرامة أقل من المنصوص عليها التي تقرر للإدارة باعتبارها القوام على حسن سير المرافق العامة ، و القائمة تبعاً لذلك على تنفيذ شروط العقد ، و لذا فلها أن تقدر ظروف المتعاقد ، فتعفيه من تطبيق الجزاءات المنصوص عليها في العقد كلها أو بعضها بما في ذلك غرامة التأخير ، إذا هي قدرت أن لذلك محملاً .

ثالثاً : مصادرة التأمين : (الكفالة المودعة بحساب الخليفة) :

يقدم المتعاقد مع الإدارة تأميناً لضمان الوفاء بالتزاماته طبقاً للعقد في مواعيدها و للإدارة أن تصدر هذا التأمين أو جزءاً منها ، و ذلك من تلقاء نفسها ، إذا أحل المتعاقد بالتزاماته ، دون حاجة لأن تثبت الإدارة أن ثمة ضرراً قد أصابها نتيجة إخلال المتعاقد بالتزاماته أو تقصيره في أدائها .

فمصادرة التأمين جزء مالي من الجزاءات التي تملك الإدارة توقيعها على المتعاقد معها عند إخلاله بالتزاماته حتى و لو لم يلحقها أي ضرر من جراء هذا الإخلال .

ولا تمنع مصادرة التأمين من المطالبة بالتعويض عن الأضرار التي حلت بالإدارة بسبب خطأ المتعاقد معها ، و لا يعتبر ذلك جمعا لتعويضين عن فعل واحد و كما قلنا من قبل فإن للإدارة أن تخصم الغرامات التي توقيعها على المتعاقد من مبلغ التأمين .¹¹

2- الجزاءات غير المالية :

يمكن تقسيم تلك الجزاءات غير المالية إلى قسمين هي الجزاءات الضاغطة ، ثم الجزاءات المنهية للعقد و سنتحدث عن كل منها في فرع مستقل .

أولاً: الجزاءات الضاغطة :

والقصد من توقيع الإدارة لتلك الجزاءات - كما يبدو من إسمها - هو أن ترغم المتعاقد على تنفيذ العقد بالوفاء بالتزاماته .

فهذه الجزاءات لا تنهي التعاقد و لو أرادت الإدارة ذلك للنجأت إلى الجزاء المنهية للعقد مباشرة بل هي تضغط عليه لينفذ التزامه و ذلك يتحقق باستمرار سير المرفق العام .

و للإدارة مباشرة تلك الجراءات من تلقاء نفسها سواء نص عليها في العقد أو لم تنص و غالبا تفر النصوص التشريعية حق الإدارة في توقيع تلك الجراءات الضاغطة .
و لا تلجأ الجهة الإدارية المتعاقدة إلى تلك الوسائل الضاغطة - التي تحمل التهديد للمتعاقد بضرورة الإسراع بالإنجاز بشروط العقد - إلا إذا كان المتعاقد قد أخطأ خطأ جسيما .

و كما قلنا من قبل فإن الإدارة تخضع في ممارستها لسلطانها هذه لرقابة القضاء و يراقب القضاء - في هذا المجال - مدى مشروعية قرار الإدارة بتوقيع جزاء ضاغط كما يراقب مدى ملاءمة هذا الجزاء لجسامة الخطأ الذي وقع فيه المتعاقد .

و كما قلنا أيضا فإن للقاضي أن يحكم بالتعويض للمتعاقد - لقاء عدم مشروعية توقيع الإدارة لتلك الجزاءات الضاغطة عليه أو لقاء عدم ملاءمتها - كما أنه يستطيع أن يحكم بالإلغاء بصفة عامة على التفصيل الذي سنورده في حينه .¹²

ولكل عقد من عقود الإدارة صورة مناسبة من صور وسائل الضغط قبالة لعقد الإنجاز تمارس الإدارة بالنسبة للمتعاقد معها في هذا العقد وسيلة وضع المشروع تحت الحراسة بينما تتخذ إجراء آخر بالنسبة لعقد الأشغال العامة و هي سحب العمل من المتعاقد وذلك بحلول محله و تنفيذ العقد على مسؤوليته أما بالنسبة لعقود التوريد الإدارية فتستطيع الإدارة أن تلجأ إلى وسيلة الشراء على حساب المتعاقد .

وستحدث - بعض التفاصيل - عن كل وسيلة من تلك الوسائل على الوجه التالي :

أولا :وضع المشروع تحت الحراسة:

سبق أن أشرنا عند حديثنا عن عقد الإنجاز أو إمتياز المرافق العام ، إلى أن الإدارة توكل إلى المتعاقد أن يقوم نيابة عنها بتنظيم و إدارة المرفق العام ، فإذا قصر الملتزم في تلك المهمة ، يارتكابه خطأ جسيما أحل به بالتزاماته التعاقدية ، فإنها تسارع إلى إدارة المشروع بنفسها ساحبة إياه من يد المتعاقد ، أو ان تضع المشروع تحت يد حارس آخر .

وهي في كل ذلك إنما تتوخى مبدأ ضرورة استمرار سير المرافق العامة بانتظام واطراد .
ولا ينهي هذا الإجراء العقد بين الإدارة و بين الملتزم ، ذلك أنه إجراء مؤقت ينتهي بقرار آخر من الإدارة بإعادة المشروع إلى الملتزم الأصلي مرة أخرى إذا شاءت الإدارة ذلك .

وهذا الإجراء - وضع المشروع تحت الحراسة - حق للإدارة تباشره سواء نص عليه في العقد أم لم ينص عليه .

بل و تباشر الإدارة هذا الحق دون إنذار سابق إلا أنه يجب الإلتزام بنصوص العقد إذا كان قد تم الإتفاق فيه على ضرورة الإنذار المسبق و يتحمل المتلزم كافة نفقات الإدارة بعد وضع المشروع تحت الحراسة ، ذلك أن تسير المرفق سيظل على مسؤولية المتلزم الأصلي و يتحمل المتلزم الأصلي ، و سيظل متحملاً لأية مخاطر رغم عدم إدارته للمشروع .
وغني عن البيان أن ذلك كئله إنما ينطبق في حالة وضع المشروع تحت الحراسة بسبب خطأ المتلزم .

أما إذا رأت الإدارة وضع المشروع تحت الحراسة لسبب أحر غير خطأ المتلزم ، كأن يكون المشروع مهدداً بالتوقف لخطأ من جانب الإدارة أو غير ذلك، فإن المتلزم - بدهمة - لا يتحمل نتائج فرار الإدارة بوضع المشروع تحت الحراسة لرعاية القضاء مشروعية وعلاءمة كما قدمنا¹³.

ثانياً : سحب العمل من المتعاقد :

قد يحل المتعاقد (المقاول) في عقود الأشغال العامة إخلالاً جسيماً بالتزاماته التعاقدية طبقاً لنصوص العقد أو روجه، الأمر الذي ترى الإدارة فيه خطراً على المرفق العام وعلى إستمراره بانتظام، وقد ترى الإدارة أن سحب العمل من المقاول، وإنما تنفيذه على حسابه، أما بواسطةها أو بواسطة غيرها .

والإدارة في ممارستها لذلك الجزاء - المؤقت - لا تنهي العقد مع المتعاقد، وإنما تتخذ إجراءً ضاعطاً على المتعاقد للإلتزام بالعقد. وياعتبار أن الإدارة - كما سبق أن ذكرت الأحكام القضائية - هي القوامة على المرافق العامة و على الصالح العام، فهي - أي الإدارة - تستطيع أن توقع ذلك الجزاء الضاعط حتى و لو لم تنص عليه في العقد .

وتتضمن نواحي المناقصات حالات محددة تميز للإدارة سحب العمل من المقاول، وتمثل تلك الحالات صوراً من صور إخلال المتعاقد بالتزاماته كالتأخير أو البطء أو التوقف عن العمل لمدة معينة أو غير ذلك¹⁴.

وكما أوضحنا من قبل فإنه ما دام سحب العمل هو حق للإدارة تمارسه طبقاً لسلطاتها التقديرية - تحت رقابة القضاء - شريطة أن يكون خطأ المتعاقد على درجة معينة من الجسامه

تقدرها هي . فإن الإدارة تقرر توقيع جزاء السحب في أي ثورة من صور الخطأ الجسيم سواء وردت بلوائح المناقصات أم لم ترد .

وكما قدمنا فإنه يجوز للإدارة أن تجمع بين جزاء السحب وجزاءات أخرى لا تتعارض مع السحب مثل الغرامات المالية و بداهة فلا يجوز الجمع بين السحب و بين جزاء إنهاء العقد و طبيعة تطبيق هذا الجزاء تستلزم إعداد التعاقد قبل توقيعه . كما أن للإدارة حال تطبيقها لقرار سحب المشروع أن تحتجز تحت يدها ما يكون للمقاول الأصلي من منشآت او أدوات خاصة بالمشروع و موجودة بمحل العمل .

وتخضع قرارات الإدارة هذه لرقابة القضاء تعويضا و إلغاء .

الشراء على حساب المتعاقد:

ويتم إتخاذ الإدارة لذلك الجزاء الضاغط في التوريد غالبا و لذات السبب الذي قررناه من قبل و هو الخطأ الجسيم من المتعاقد سواء تمثل في التأخير في التوريد أو توريد أصناف غير مطابقة أو غير ذلك ، مما يهدد نشاط المرفق العام ، فإن للإدارة ان توقع جزاء على المتعاقد يتمثل في قيام الإدارة بشراء الأصناف المتعاقد عليها على حساب المتعاقد ويتحمل المتعاقد فروق الأسعار أو أية زيادات أو تكاليف إدارية . وهذه الوسيلة الضاغطة لا تنهي العقد مع المتعاقد، بل هي وسيلة مؤقتة للضغط عليه للقيام بتنفيذ التزاماته. وذلك ضمانا لحسن سير المرفق العامة و منعا من تعطلها .

وللإدارة حق توقيع هذا الجزاء الضاغط سواء نص عليه العقد أم لم ينص عليه و عادة ما تتضمن لوائح المناقصات تنظيما لكيفية تطبيق هذا الجزاء .

كما للإدارة أن تجمع بين هذا الجزاء و جزاءات أخرى (مالية مثلا) و يتم ذلك تحت رقابة القضاء الكامل . وبالنسبة لإشتراط الإعدار المسبق قبل توقيع ذلك الجزاء الضاغط ، فإن للإدارة أن تقوم بإخطار المتعاقد أو لا تقوم بذلك ما دام لم ينص في العقد على ضرورة الإخطار المسبق¹⁵ .

الجزاءات المنهية للعقد (الفسخ)

قد يرتكب المتعاقد خطأ جسيما ترى الإدارة معه إنهاء الرابطة التعاقدية، كجزاء توقيعه على المتعاقد معه لقاء ذلك الخطأ ، و هذا ما يطلق عليه جزاء (الفسخ) في كافة العقود الإدارية .

وتختلف وسيلة إنهاء العقد على أساس الفسخ (كجزاء) على ما إرتكبه المتعاقد مع الإدارة من أخطاء عن وسيلة أخرى لإنهاء العقد ، وهذه الأخيرة هي التي تستطيع فيها الإدارة إنهاء العقد مع المتعاقد دون خطأ منه و ذلك للمصلحة العامة .

وتملك الإدارة حق توقيع جزاء الفسخ سواء نص عليه في العقد أو لم ينص .
إن الفسخ ينهي الرابطة العقدية في عقود الإدارة (عدا الإلتزام) و ذلك كجزاء على خطأ جسيم إرتكبه المتعاقد مع الإدارة و أن الإدارة توقعه سواء نص عليه في العقد أم لم ينص .
وتعدد النصوص التشريعية الخاصة بالمناقصات حالات أو أمثلة للأخطاء التي تتيح للإدارة توقع بسببها جزاء على المتعاقد معها منهيّة الرابطة التعاقدية معه ¹⁶

والإدارة توقع ذلك الجزاء من تلقاء نفسها، وهي غير ملزمة بالإلتزام فيه إلى القضاء إلا أنها تخضع لرقابة القضاء على مشروعية قرارها ومدى ملائمته .

ولكن هل يملك القاضي إلغاء جزاء الفسخ ؟

يملك القاضي الحكم بالتعويض ، بالنسبة لكافة العقود الإدارية، اما بالنسبة للفسخ كجزاء فإن إتجاهها غالبا في القضاء الفرنسي يرى الإكتفاء بالتعويض فحسب دون إلغاء قرار الإدارة بتوقيع جزاء الفسخ. وذلك فيما يتعلق بعقد الأشغال العامة بينما يميز القضاء الفرنسي لنفسه مكانة الحكم بالتعويض أو بالإلغاء في عقد إلتزام المرافق العامة و غيره.

خاتمة:

لا يتبقى لنا بعد هذه الإطالة السريعة على موضوع سلطة الإدارة في توقيع الجزاءات في العقود الإدارية إلا أن تثير بعض التساؤلات و ذلك على الوجه التالي:

أولا: هل تعد كل أنواع تلك الجزاءات حقا ، بالمعنى الدقيق لذلك المصطلح ؟ لقد لا حظنا أن غالبية تلك الجزاءات لا تحمل معنى العقوبة أو العقاب ما إرتكبه المتعاقد من خطأ فحسب بقدر ما تحمل معنى الحث و الضغط و التهديد للمتعاقد على الوفاء بالتزاماته العقدية على أكمل وجه.

وينطبق المعنى السابق ليس فقط على الجزاءات الضاغطة ، بل على بعض الجزاءات المالية كالغرامات مثلا ؟

فهل تبقى تلك الجزاءات حقا بمعناها العقابي أم تعد وسائل ضاغطة بمعناها الدافع

للمتعاقد لتنفيذ التزاماته؟

ثانياً: هل مازالت سلطة الإدارة في العقود الإدارية بصفة عامة وسلطتها في توقيع الجزاءات الإدارية على المتعاقد بصفة خاصة هل مازالت تلك السلطة كما هي بمفهومها التقليدي الذي صاحبها منذ نشأة نظرية العقد الإداري، أم أن تغيرات و تطورات كثيرة قد لحقتها و لاحقها ؟

لا شك أن ثمة تغيرات و تطورات قد لحقت تلك السلطة ، ولحقت الجزاءات بصفة خاصة ، و هذا ما نلاحظه في التغيرات التي تأتي بها الاتجاهات الحديثة في القضاء الإداري في فرنسا و مصر .

والتساؤل الذي نطرحه، هو هل ما زالت نظرية الجزاءات الإدارية بمفهومها التقليدي و بالتطورات التي لحقتها هل ما زالت صالحة لمواكبة الأدوار الجديدة للدولة في تسييرها للحياة في المجتمع ؟ أم أن النظرية تحتاج لتعديل جذري قد يطرح بها و يأتي لنا بنظرية جديدة شاملة عن ضمانات تنفيذ العقد الإداري ؟.

وخالصة لما ذكر فإن هذه مجرد تساؤلات تحتاج الى رجال الفقه الإداري لتطويرها والتدقيق فيها .

الهوامش

- ¹ د حماد محمد شطا -تطور وظيفة الدولة- الكتاب الأول ديوان المطبوعات الجامعية 1984 ص 11
- ² د سميان الضماوي -القانون الإداري- نظرية المرفق العام طبعة 1973 ص 36
- ³ د محمد فؤاد مهنا -حقوق الإيراد إزاء المرافق العامة سنة 1970 ص 53
- ⁴ د زين العابدين بركات -مبادئ القانون الإداري- مطبعة الإسكندرية سنة 1987 ص 619
- ⁵ د سعد الشرقاوي -رقابة القصر على مشروع أعمال الإدارة- جامعة القاهرة 1974 ص 62
- ⁶ د محمود محد حفظ -القرار الإداري- الجزء الأول- دار النهضة ص 123
- ⁷ د محمد حلمي -موجز مبادئ القانون الإداري -دار الفكر العربي سنة 1978 ص 136
- ⁸ د طعيمة الجرف -القانون الإداري مكتبة القاهرة سنة 1970 ص 444
- ⁹ د عبد النعمن محفوظ - الكتاب الثاني الطبعة الأولى مكتبة عين شمس ص 244
- ¹⁰ أحمد محبوب -محاضرات في المؤسسات الإدارية - ديوان المطبوعات 1986 ص 392
- ¹¹ د عاطف النقيب -النظرية العامة للمسؤولية عن الفعل الشخصي- ديوان المطبوعات 1984 ص 20
- ¹² د عمار الموابرة -التفسير في القانون الإداري- دار هوم 1999 ص 97
- ¹³ د سعد الشرقاوي -المسؤولية الإدارية، دار النهضة، 84، ص 100
- ¹⁴ د. عوايد عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، ص 91، ص 585
- ¹⁵ د محمد الشيخ عمر، مسؤولية المتبوع، القاهرة، 1970، ص 36
- ¹⁶ د. السيد امين، المسؤولية التقصيرية، 1964، ص 936

الإجهاض

بين الاجتهاد الفقهي والنص التشريعي.

د. عبد القادر عبد السلام

جامعة باتنة

تمهيد:

إن الجرم باطاحة موضوع الإجهاض¹ بالدراسة والبحث من جميع جوانبه لمن المبالغة بمكان. وذلك لتشعب وتعدد التخصصات التي يمكن أن يكون محلها، فمن الطب إلى لشرعية إلى القانون إلى الاجتماع وإلى غيره.

ومنه فقد ارتأيت أن أقف على بعض النقاط دون إسهاب فيها بيان الحكم الشرعي والتشريعي في الإسقاط الذي قد يحدث بفعل الأم، أو بفعل غيرها بناء على طلبها أو برضاها، وما إذا كان هناك من توافقي أو اختلاف في الحكم بينهما — أي بين الشرع والتشريع — على أن اقتصر في الجانب الشرعي على رأي الأحناف والمالكية، وفي جانب التشريعي على القانون الجزائري — قانون العقوبات — تاركا لغيري ما لا نظر لي فيه. غير أنه وقبل هذا، وددت أن أعرج ولو قليلا على موضوع الإجهاض من الناحية التاريخية لمعرفة بدايات ظهوره، والعقاب عليه.

الإجهاض من الناحية التاريخية:

— لقد استخدم الإجهاض عبر التاريخ كوسيلة لتحديد وتنظيم النسل أحيانا، وكطريقة للتخلص من آثار الحمل غير المرغوب فيه أحيانا أخرى.

— ولعل أول البدايات ظهورا يمكن تسجيلها في هذا الموضوع، ما هو مدون عن كيفية إجراء الإجهاض في أوراق البردي في مصر في عهد الأسرة الوسطى (2133-1787 قبل الميلاد)²، وما جاء بشن المنظار المهيلي الذي كان يستخدم للإجهاض الذي تم اكتشافه في إيطاليا على أثر حفريات بومبي³ وكذا ورد في القسم الابقراطي⁴ (... وأن لا أسقي امرأة دواء بسبب الإجهاض، أو لبوسا يقتل جنينها)⁵.

وإذا كان الإملاص بهذه الكيفية قد عرف له وجودا في المجتمعات القديمة، فإن الإسلام جاء محرما له، ومانعا من إتيانه إلا لأسباب ومبررات قوية سنأتي عليه في حينها. ولذلك لم يخل الأمر عند الأطباء المسلمين من ذكر وبيان للسبل التي يمكن أن يتحقق بها، فقد ذكر الرازي مجموعة من العقاقير يمكن أن تستخدم في منع الحمل أو إسقاطه⁴، وذكر ابن سينا من الحالات ما يوجب معها الإسقاط فقال: "إنه قد يحتاج إلى الإسقاط في أوقات: منها عندما تكون حبلى صغيرة يخاف عليها من الولادة الهلاك، ومنها عندما تكون في الرحم آفة، وزيادة لحم يضيق على الولد الخروج فيقتل، ومنها عند عوت الجنين في البطن"⁷.

أما الكيسة الكاثوليكية فيظهر أنها هي الأخرى كانت صارمة مع من يشترك في الإجهاض، وعلى اعتبار أن ذلك من قبيل قتل النفس دون وجه حق، فقررت له عقوبة الإعدام، بموجب أحكام القانون الذي أصدره الأجمع السادس، المتعقد في القسطنطينية في القرن السابع ميلادي⁸ وقد سلك مسلكها في هذا الحكم، كل من بريطانيا بموجب قانون 1524م، وألمانيا بموجب قانون 1531 م، فرنسا بموجب قانون 1562 م، وروسيا بموجب قانون 1649 م⁹.

غير أن هذه الدول وغيرها ممن كان يعاقب على الإجهاض بالإعدام، وما إن لاحت بوادر النهضة في العصر الحديث، وما صاحبها من دعوات إلى ضرورة إعادة النظر في هذا القانون، حتى سارعت إلى التخفيف من العقوبات المقدرة له شيئا فشيئا، إلى أن انتهت إلى إلغائه، وبالتبعية إباحت الإجهاض عند بعضها دون قيد، وعند البعض الآخر بشروط. ومن هذه الدول الاتحاد السوفياتي في 1920م، ثم في 1955م، وتبعته بعد ذلك دول أوروبا الشرقية وبالأخص منها رومانيا، ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية وغيرها، ودول أوروبا الغربية ومنها بريطانيا في 1967م¹⁰، وفرنسا في عام 1957م¹¹، وأخيرا من دول آسيا، الهند في 1971م¹²، أما الجزائر فقد سنت قانونها الذي يعاقب على الإجهاض بموجب المواد من 304 إلى 311 في 1966 م، 1982م¹³، على الوجه الذي سيأتي بيانه لاحقا.

هذه نخبة وحيزة عن الإجهاض والعقاب عليه من الناحية التاريخية عموما، فماذا عنه في الفقه الإسلامي، وبالتحديد في الفقه الحنفي والمالكي.

الإجهاض عند الحنفية والمالكية:

بداية أقول - والله أعلم - لم يرد - في حدود علمي وقيمي - نص مباشر في دلالة على حكم الإجهاض، لا من الكتاب ولا من السنة النبوية، عدا تلك النصوص القرآنية التي وردت في شأن حرمة النفس وعصمتها، وبيان مراحل خلق صاحبها، وتلك الأحاديث النبوية الشريفة التي هي الأخرى جاءت ببيان مراحل خلق الإنسان في بطن أمه، والغرة التي تجب عند إسقاطه¹⁴.

وهي نصوص فهم السلف مضمونها، اجتهدوا على غرارها في بيان حكم الإجهاض، غير أن اجتهادهم هذا، وإن انعقد الاتفاق فيه على حرمة - أي حرمة الإجهاض - بعد نفخ الروح، فإن الاختلاف حوله قبل نفخ الروح قد اختلف عليه ساحول بيان هذا الحكم بعد وقبل نفخ الروح.

حكم الإجهاض عند الحنفية والمالكية بعد نفخ الروح:

يتفق فقهاء الحنفية والمالكية على تحريم الإسقاط بعد مرور أربعة أشهر على تكوين الجنين في بطن أمه، لأنه بعد هذه الفترة يتفخ فيه الروح، لصريح قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه عن عبد الله بن مسعود: "أن أحدكم يجتمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا، فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: أكتب عمله وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح.... إلخ الحديث" (الحديث رواه البخاري ومسلم)، والجنين¹⁵ إذا نفخ فيه الروح صار نفساً آدمية والنفس الآدمية لا يحل قتلها بغير مبرر شرعي. والمبررات الشرعية لإهدار حق الحياة لا يتناول شيء منها الجنين، فلا يتصور قيام أي سبب يقتضي الإملاص في هذه المرحلة¹⁶، بل وأكثر من ذلك يذهب هؤلاء إلى مرحلة الإسقاط على مستوى هذه المرحلة حتى ولو كان في بقاء الجنين خطر على أمه، يقول ابن نجيم: "... امرأة حامل اعتراض المولد في بطنها، ولو لم يقطع أرباعاً يخشى على أمه من الموت فإن كان المولد ميتاً في البطن فلا بأس به، وإن كان حياً لا يجوز لأن أحياء نفس بقتل نفس أخرى لم يرد في الشرع"¹⁷.

وعلى الرغم من أن الإجماع منعقد بين فقهاء المذاهب على عدم جواز الإسقاط في هذه المرحلة، إلا أن من الفقهاء¹⁸، واتجام العلمية¹⁹، في العصر الحديث من يقول بجوازه:

إذا كان بقاء الحمل في بطن الحامل يشكل خطراً جسيماً على حياتها، وأنه — أي الإسقاط — السبيل الوحيد لإنقاذها من هلاك محقق.

حكم الإجهاض من قبل نفخ الروح:

رأي الأحناف:

من فقهاء المذهب من يرى تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح، لأن الجنين في هذه المرحلة أصل للآدمي الذي سيكون بعدها بمشيئة الله عز وجل. كما حرم لا يحل له أن يكسر بيض الصيد، فإن فعل ذلك وجب عليه الجزاء، إذ البيض أصل الصيد، فكذلك من أتلف أصل الآدمي، قال هؤلاء: فلا أقل من أن يلحق الأم التي تجهض الجنين قبل نفخ الروح شيء من الإثم. ولكنه ليس مثل ذلك الإثم الذي يترتب على الجنين الذي نفخ الروح، ويجوز هؤلاء إباحة الإجهاض إذا كان لعذر مقبول، ومن الأعداء التي ذكروها، انقطاع لبن الأم بعد ظهور الحمل مع عجز الوالد عن استئجار مرضعة له، ويخاف هلاكه²⁰.

ومنهم من يرى أن الإجهاض قبل نفخ الروح جائز مع الكراهة لأن الماء بعد أن وقع في الرحم ماله الحياة²¹.

ومنهم من يرى — وهو الراجح في المذهب — جوازه قبل نفخ الروح، سواء لعذر أو بدونه، إذا كان ذلك ياذن من الزوج والزوجة فإذا كان بغير إذنهما، كان المسقط التعويض، ولم تكن عليه الغرة، لأن هذه الأخيرة — الغرة — لا تجب إلا على من نفخ فيه الروح، ويكون الحكم نفسه إذا كان من الزوجة دون إذن من زوجها لأن الزوج له حق في الجنين وأن لم ينفخ فيه الروح، غير أن الحرمة هنا لم تكن من قتل الجنين ذاته، وإنما لتقويت حق الغير بغير إذنه²².

رأي المالكية:

اختلف فقهاء المذهب في هذه المسألة على النحو الآتي:

ذهب اللخمي إلى أن الإجهاض قبل الأربعين مباح ولا شيء فيه²³.

ذهب البعض الآخر إلى كراهة الإسقاط بعد تكون الجنين في الرحم قبل الأربعين،

ويحرم بعد ذلك²⁴.

وذهب الآخرون إلى أنه يرخص الإجهاض قبل نفخ الروح إذا كان الجنين من ماء الزنا، خاصة إذا خافت المرأة القتل بظهور الحمل²⁵.

في حين ذهب جمهور المالكية إلى تحريم الإجهاض بعد استقرار المنى في الرحم: "لا يجوز إخراج المنى المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً"²⁶.

وجاء في كتاب الفتح العلي المالك: "إذا أمسك الرحم المنى فلا يجوز للزوجين ولا لأحدهما التسبب في إسقاطه قبل التخلق على المشهور ولا بعده اتفاقاً"²⁷، ومما جاء فيه كذلك: "للولد ثلاثة أحوال:

حالة قبل الوجود وينقطع فيها بالعزل وهو جائز.

وحالة بعد قبض الرحم على المنى، فلا يجوز عندئذ التعرض له بالقطع من التولد، كما يفعلُه سفلة التجار من سقي الخدم عند استمسك الرحم الأدوية التي ترخيها، فيسيل المنى منه فتقطع الولادة.

والحالة الثالثة بعد المخالقه قبل أن ينفخ فيه الروح وهو اشد من الأولين في المنع والتحريم... أما إذا نفخ فيه الروح فهو قتل النفس بلا خلاف²⁸.

هذا ويبقى الإسقاط محرماً حتى مع اتفاق الزوج والزوجة، وموجبا للغرة والأدب إن كان من جانب الزوجة، ما لم يتنازل الزوج عن حقه في الغرة: "... علمت قطعاً إن اتفاق الزوج والزوجة على إسقاط الجنين حرام وممنوع، ولا يحل بوجه ولا يباح، وعلى الأم في إسقاطه الغرة والأدب، إلا أن يسقط الزوج حقه في الغرة"²⁹، كما أوجب مالك الغرة حتى في المضغة والعلقة: "... واختلقوا في هذا الباب في الخلق التي توجب الغرة فقال مالك: كل ما طرحته مضغة أو علقه مما يعلم أنه ولد ففيه الغرة..."³⁰.

وخلاصة ما تقدم أن المالكية مجمعون على تحريم لإجهاض إن كان بعد الأربعين، وأما قبل الأربعين فاللخمي يبيحه، والبعض يكرهه، أما الجمهور فيحرمه، أما إذا كان الجنين من الزنا فرأى البعض الترخيص فيه قبل نفخ الروح.

الإجهاض في التشريع الجزائري:

جرم المشرع الجزائري فعل الإجهاض³¹، وعاقب عليه واعتبره اعتداء على حياة الجنين سواء تم بوحاء المرأة الحامل أو بغير رضائها، وقد خصه بالمواد من 304 إلى 311 وفيما يلي إليك بيان ذلك.

جرم المشرع الجزائري فعل الإجهاض³¹، وعاقب عليه واعتبره اعتداء على حياة الجنين سواء تم برضاء المرأة الحامل أو بغير رضائها، وقد خصه بالمواد من 304 إلى 311 وفيما يلي إليك بيان ذلك.

الإجهاض أو الشروع فيه:

عاقبت المادة 304 على فعل الإسقاط أو الشروع فيه إذا كان عمدا لامرأة حبلها أو يفترض حبلها بالحيس من سنة إلى خمس سنوات والغرامة من 500 دج إلى 10000 دج وذلك بإعطائها مأكولات أو مشروبات أو أدوية، أو باستعمال طرق أو أعمال عنف أو بأية وسيلة أخرى.

أما إذا حدث وأن أفضى الإجهاض إلى الموت فإن الجريمة تأخذ وصفا غير الوصف الذي سبق وأن أخذته، فتتحول من جنحة إلى جنابة وتصبح عقوبتها من عشر سنوات إلى عشرين سنة، وفضلا عن كل هذا يمكن الحكم بعقوبة تكميلية على الجاني تتمثل في المنع من الإقامة.

ولكن ماذا لو أن الجاني تعود على ممارسة مثل هذه الأفعال؟

إذا حدث وإن كان الجاني يمارس عادة مثل هذه الأفعال فإن عقوبة الحيس المنصوص عليها في المادة 304 فقرة أولى، تتضاعف لتصبح الحيس من سنتين إلى عشر سنوات والغرامة من 1000 دج إلى 20000 دج، وعقوبة السجن المؤقت ترفع إلى الحد الأقصى لتصبح هي الأخرى بدورها عشرون سنة.

كما عاقب المشرع الجزائري الأشخاص الذين يقومون بالإجهاض أو يسهلونه أو يرشدون عن طرق أحداثه بالعقوبات نفسها المقررة في المادتين 304 و 305 على حسب الأحوال، مع إمكانية حرمانهم من ممارسة المهنة المنصوص عليها في المادة 23 فضلا عن جواز منعهم من الإقامة وهؤلاء الأشخاص هم:

— الأطباء

— القابلات.

— جراحو الأسنان.

— الصيادلة.

— طلبية الطب أو طب الأسنان.

- طلبة الصيدلة ومستخدموا الصيدليات.
- محضروا العقاقير وصانعوها الأربطة الطبية.
- تجار الأدوات الجراحية.
- المرضى والمرضات.
- المدلكون والمدلكات، (أنظر نص المادة 306 في ع ج) .

التحريض على الإجهاض³²:

لم يكف المشرع الجزائري بالعقاب على الإجهاض أو الشروع فيه فحسب، وإنما عاقب كذلك كل من حرض عليه ولو لم يؤدي تحريضه إلى نتيجة وذلك بأن:

- ألقى خطبا في أماكن أو اجتماعات عمومية.
- أو باع أو طرح للبيع أو قدم ولو في غير علانية أو عرض أو الصق أو وزع في الطريق العمومي أو في الأماكن العمومية أو وزع في المنازل كتب أو كتابات أو مطبوعات أو إعلانات أو ملصقات أو رسوما أو صوراً رمزية أو سلم شيئا من ذلك مغلفا بشرائط موضوعا في ظروف مغلفة أو مفتوحة إلى البريد أو إلى أي عامل توزيع أو نقل.
- أو قام بالدعاية في العيادات الطبية الحقيقية أو المزعومة. فجعل له عقوبة الحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات والغرامة المالية من 500 إلى 10000 دج، أو إحدى هاتين العقوبتين (أنظر المادة 310 في ع ج) .

حالة التخفيف من عقوبة الإجهاض أو الشروع فيه:

عاجت هذه الحالة المادة 309 من قانون العقوبات، والتي رأت تخفيف العقوبات بالنسبة للأُم التي تقوم بإجهاض نفسها عمدا أو تحاول ذلك، أو توافق على استعمال الطرق التي أرشدت إليها أو أعطيت لها لهذا الغرض، فجعلتها من ستة أشهر إلى سنتين والغرامة من 250 دج إلى 10000 دج.

حالة الإعفاء من عقوبة الإجهاض:

نص المشرع الجزائري على أن لا عقوبة على الإجهاض إذا كان قد استرجعته الضرورة لإنقاذ حياة الأُم من الخطر، وهي الحالة الاستثنائية الوحيدة التي يمكن فيها الإسقاط دون عقاب على شرط أن يكون ذلك قد تم من قبل طبيب أو جراح، علانية، وفي

غير خفاء وبعد إبلاغ السلطة الإدارية. (م 308 ق ع ج) - و لما تقدم يمكن القول بان وجهة نظر فقهاء الحنفية والمالكية في حكم الإجهاض تنفق والتشريع الجزائري من أوجه وتختلف من أوجه أخرى بحسب المرحلة التي يتم فيها.

فبعد نفخ الروح: يتفقان على جواز الإسقاط كقاعدة عامة، غير أنهما يختلفان بعد ذلك في كون الفقه المالكي والحنفي يطلقان هذا المنع ولا يميزانه لأي سبب كان، حتى ولو كان الجنين في بطن أمه يشكل خطراً على حياتها، في حين يقيد التشريع الجزائري هذا المنع، ويميزه إذا استوجبت الضرورة لإنقاذ حياة الأم من الخطر، على شرط أن يتم على يد طبيب أو جراح، علائقية، وبعد إطلاع السلطة الإدارية، وهو ما يتماشى والرأي الحديث عند فقهاء المسلمين والجامع الفقهي.

قبل نفخ الروح:

اختلف الرأي حول حكم الإجهاض على مستوى هذه المرحلة بين المذهب الحنفي والمالكي والتشريع الجزائري.

فالحقبة منهم من يقول:

- بعدم الجواز كأساس، والجواز كاستثناء لعذر.
- ومنهم من يقول بالجواز مع الكراهة.
- ومنهم من يقول — وهو الرأي الراجح — بجواز لعذر أو بدون عذر، إذ كان ذلك ياذن من الزوج والزوجة على حد سواء.
- والمالكية من جهتهم فيهم من يقول:
- بجواز قبل الأربعين ولا شيء فيه.
- ومنهم من يقول بعدم جوازه وحرمنه بعد الأربعين، وكراهته قبلها.
- ومنهم من يقول بجوازه إذا كان الجنين ابن زنا.
- ومنهم من يقول — وهو رأي الجمهور — بعدم جوازه نهائياً.
- فالراجح إذا عند الحنفية جوازه لعذر أو بدون عذر إذ كان بموافقة الزوجين.
- والراجح عند المالكية عدم جوازه نهائياً لعذر أو بدون عذر بموافقة الزوجين أو بدون موافقتها.

د. عيد القادر عبد السلام الإجهاض بين الاجتهاد الفقهي والنص التشريعي 524

أما في التشريع الجزائري فيظهر وإن المشرع لم يفرق في المنع بين أن يكون ذلك بعد نفخ الروح أو قبله فالإجهاض ممنوع في أي مرحلة كان عليها الجنين، ولا يجوز إلا في الحالة التي يشكل فيها بقاء الجنين في بطن أمه خطراً على حياتها.

الحاتمة:

من هنا تنتهي إلى أن الإجهاض في عمومته غير جائز سواء في الفقه الحنفي أو المالكي أو التشريع الجزائري بعد نفخ الروح مع استثناء محدد وبشروط في لتشريع الجزائري: ويأخذ نفس الحكم في هذا لأخير حتى قبل نفخ الروح، أما في الفقه الحنفي فالراجع جوازه بشرط وفي الفقه المالكي عدم الجواز مطلقاً.

هوامش:

¹ الإجهاض ويسمى أيضاً: الإملاص: أنظر حديث الرسول ﷺ ورد بهذا اللفظ: في صحيح البخاري، كتاب النديات، باب جنين المرأة، 4، ج7، حديث رقم 1743 وحديث رقم 1745. السقط: أنظر حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم بنفس المصدر ورد بهذا اللفظ، حديث رقم 1744 ويسمى كذلك الإجهاض، والطرح، والإسلاّب. زهير أحمد السباعي، د/ محمد علي البار، " الطب أدبه وفقهه"، دار القلم (دمشق)، الدار الشامية (بيروت)، ط2، 1997، ص 259.

² نفس المرجع والصفحة

³ القسم الأبقراطي: هو قسم كان يؤديه في ذلك الأطباء في ذلك العهد قبل لشروع في مزاوله مهنة الطب، كما هو الحال اليوم في أداء اليمين من الأطباء، والخبراء، والقضاة، واخمين وغيرهم.

⁴ نفس المرجع والصفحة.

⁵ ابن سينا " القانون في الطب " مكتبة صادر، بيروت، ج2، ص 579.

⁶ زهير أحمد السباعي، د محمد علي البار، المرجع السابق، ص 263.

⁷ نفس المرجع والصفحة

⁸ د/ زهير أحمد السباعي، د/ محمد علي البار، المرجع السابق، ص 272.

⁹ في 1967م، صدر القانون البريطاني المعدل للإجهاض وأصبح مسموح به إذا كان من شأن استئصال الحمل الإضرار بصحة المرأة، أو إذا كان الجنين سيولد مشوها ولديه عاهات تعوق نموه. على أن يكون ذلك بعد الموافقة الصريحة لطبيبين مسجلين.

¹⁰ بموجب قانون 1957م، أصبح بالإمكان إجراء الإجهاض في فرنسا إذا كان ذلك في الأسابيع الأولى من الحمل، وكانت الحامل في ضائقه.

¹¹ أخذت الهند بالقانون البريطاني لسنة 1967م الذي يجيز الإجهاض مع بعض التحفظات.

- ¹³ يدخل الفقهاء هذا الموضوع تحت عنوان الجنابة على الجنين أو الجنابة على ما هو نفس من وجد دون وجه، ويطلق عليها البعض الآخر الجنابة على الجنين.
- ¹⁴ الجنين في اللغة: فعل بمعنى مقعول من حنة إذا ستره وسمي جنينا لاستناره.
- وفي الاصطلاح: لم يورد الفقهاء مدلولاً اصطلاحياً للجنين واكتفوا بالمعنى اللغوي له حيث قالوا: الجنين اسم للولد في بطن أمه فإذا ولد سمي رضيعاً. (الرازي مختار الصحاح، بيروت ص 48، وانظر كذلك: الشافعي، الأم، دار العدد ج 6 ص 160.)
- ¹⁵ أبو بكر الرازي "الحواري في الطب" حيدر آباد الدكن، 1960، ج 9 ص 85.
- ¹⁶ راجع في هذا: ابن عابدين، الحاشية، طبعة بولاق، مصر، ج 1، ص 602، ج 6 ص 591 أبو حامد الغزالي "أحياء علوم الدين" مطبعة الحلبي، ج 2، ص 35.
- ¹⁷ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين "المصدر السابق، ج 1، ص 602.
- ¹⁸ د/ محمد نعيم ياسين "أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة" دار التفانس الأردن، ط 2، ص 195.
- ¹⁹ حاشية ابن عابدين، المصدر السابق، ج 6، ص 590 و 591.
- ²⁰ نفس المصدر والصفحة.
- ²¹ نفس المصدر والصفحة.
- ²² عليش "فتح العلي المالك، وهامشة تبصرة الحكام، ومناهج الأحكام لابن فرحون ج 1، ص 399.
- ²³ الدسوقي "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير" الحلبي، ج 1، ص 267.
- ²⁴ عليش، المصدر السابق، ج 1 ص 399.
- ²⁵ الدسوقي، المصدر السابق، ج 2، ص 267.
- ²⁶ عليش المصدر السابق، ج 1، ص 399.
- ²⁷ المصدر نفسه ص 400.
- ²⁸ نفس المصدر والصفحة.
- ²⁹ ابن رشد "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، دار المعرفة، بيروت، ط 9، 1988، ج 2، ص 416.
- ³⁰ راجع في هذا الموضوع: جندي عبد الملك "الموسوعة الجنائية - دار الكتب المصرية، القاهرة، 1931، ج 1، ص 667. محمد صبحي نجم "رضاء المجني عليه وأثره على المسؤولية الجنائية دراسة مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 140
- ³¹ Garraud: Traité Théorique et pratique du droit pénal française, 3 ed, t5, p 368. Garçon: code pénal annoté, t 1, p 763. Chauveau et hélié: théorie du code pénal 6 é ed, t4, p63.
- ³² أصبح التحريض على الإحساس جريمة يعاقب عليها القانون بموجب أحكام القانون رقم 82-04 المؤرخ في 13 فيفري 1982.

قواعد اختيار وعزل الموظفين في النظام الإسلامي

أ. بن عمران محمد الأخضر

جامعة باتنة

يقول الإمام ابن تيمية: " يجب على كل من ولي شيئا من أمر المسلمين أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه، فإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة فيولي عليها شاد قوي يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بنجدته وأمانته وكذلك في إمارة الحرب إذا أمر الأمير بمشاورة أولي العلم والدين جمع بين المصلحين، وهكذا في سائر الولايات إذا لم تقم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد فلا بد من ترجيح الأصلح.

ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع، قدم فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه أهوى الأورع. وفيما يدلى حكمه ويخاف منه الاشتباه الأعلم، ففي الحديث الشريف الذي روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "إن الله يحب البصر النافذ عنه ورد الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشبهات"¹

فالإسلام عرف نظاما دقيقا للتوظيف العامة، ووضع ضوابط للتعين إذا لم تتع بحزم وصرامة وقع المخالف العقوبات تميزت بسمات خاصة.

ويمكن القول بأن الوظيفة العامة في النظام الإسلامي تختلف عما هو متبع في النظم الحديثة فكان الاهتمام بحسن الاختيار عند بداية التعيين بحيث تراعي فيه القواعد التالية :

1- الأمر بالمعروف .

2- مبدأ الشورى

3- العدل والمساواة

وهي مبادئ كافية لإقامة صرح قوي ومتين، فكان الخلق الإسلامي يفرض على

المؤمن الأمر بالمعروف وإقامة العدل بين الناس .

فالكاتب الكريم وسنة الرسول الكريم - عليه السلام - كان المرجع الأول في تسيير شؤون المسلمين.

وعلى هذا تعرض بحثنا وفقا للتقسيم التالي :

المطلب الأول: مفهوم العمل في الإسلام

احتل العمل مكانة أساسية في التشريع الإسلامي، وفي تطور المدينة الحديثة ولهذا سنتناوله بشيء من التفصيل حسب التقسيم التالي :

الفرع الأول: مفهوم العمل النافع

رفع الإسلام الإنسان إلى العمل والجهاد وأتاب عليهما وأمر الله الخلق بالسعي والعمل اللدائب طلبا للرزق، ويتضح ذلك من قوله سبحانه * وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في متابيحها واكلوا من رزقه واليه النشور²

وأيضاً قوله جل شأنه " فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله"³ وقال رسول الله ﷺ: " إن الله يحب العبد اغتراف"⁴

كما قال الرسول الأمين صلوات الله وسلامه عليه⁵: "طلب كسب الخلال فريضة بعد الفريضة". ومر على رسول الله وصحابته رجل فرأى الصحابة من جده ونشاطه ما أعجبهم، فقالوا: لو كان هذا في سبيل الله، فقال الرسول ﷺ إن كان خرج يسعى على ولده فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان⁶.

ولقد كان الرسول ﷺ حريصاً على استغلال كل الطاقات التي يمكن أن تساهم في بناء المجتمع الإسلامي حتى لا تصيح عالة على المجتمع، ولما سأل الرسول الكريم ﷺ رجلاً يتعد وقال له: من يعولك؟ قال أخي، قال: أخوك أعبد منك؟، وبذلك لم يترك المجال للإنسان لكي يتوقف عن العمل أو الاحتجاج بمحجج واهية وفي حديث شريف يقول فيه الرسول ﷺ: " ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده"⁷.

وقد حث الرسول الكريم ﷺ على العمل بقوله: "لئن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه"⁸.

ويروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال: لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق.⁹

وقال الرسول ﷺ: "اطلبوا الرزق في حبايا الأرض"¹⁰، بل إن الرسول ﷺ يكف عن حث الإنسان على العمل حتى آخر لحظة من حياته فيقول: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم مسلة فليغرسها"¹¹.

وهكذا تظهر قيمة العمل النافع في حياة الإنسان منذ ولادته حتى اللحظة الأخيرة من عمره.

وهذه الدعوة إلى العمل تتفق مع المنطق العقلي السليم بما يحقق رفاهية الإنسان ويشكل أسلوبا اقتصاديا متميزا لتقدير الحياة الاقتصادية وتوجيهها نحو تحقيق التنمية الاقتصادية.

الفوم الثاني: الحق في العمل

إن الإسلام دين يحث على العمل، ويوجب على الجماعة أو الدولة الممثلة لها أن تيسر العمل وتكفله للقادرين عليه، وأن تعدله علميا، حتى يلتصم كل إنسان في المجتمع الإسلامي رزقه من العمل لا من الصدقة.

فقد روي عن أنس بن مالك - رضي الله تعالى عنهما - أن رجلا من الأنصار أتى النبي ﷺ فسأله صدقة، فقال له الرسول: أما في بيتك شيء؟ قال بلى جلس نلبس بعضه وقعب نضوب فيه الماء، قال اتني بهما فأتاه بهما، فأخذهما الرسول بيده وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا أخذهما بدرهم قال الرسول ﷺ من يزيد على درهم؟ وكررها مرتين أو ثلاثا... قال رجل أنا أخذهما بدرهمين، فأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاما فأتبهه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما فأتني به، فشد فيه رسول الله ﷺ عودا بيده ثم قال: اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك حصة عشر يوما... ثم قال له رسول الله ﷺ هذا خير من أن تحيء المساءلة نكنة في وجهك يوم القيامة، إن المساءلة لا تصلح إلا لثلاث؟ لذي فقر مدقع، أو لذي عزم مقطوع، أو لذي دم موجه¹². كما أمر عليه السلام بالتعجل بأداء أجر العامل فقال عليه الصلاة والسلام: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه".

العدد العاشر

وأمر الرسول كذلك بكفالة حتى العامل فقال ﷺ في حديث قدسي : " ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة . رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجرا ."¹³

فالإسلام قد كرم العامل شعورا بأهميته فجعل لكل عامل حقا على الدولة في أن تكفل له حياة كريمة مستقرة تسمح له باقتناء الضرورات على أقل تقدير فتضمن له حق السكن والرعاية وأداة الانتقال وإعانته في حالة المناسبات الاجتماعية ، وهذا هو المستوى الكريم الذي يكفله الإسلام لكل عامل ، كما يتضح ذلك من قول الرسول الكريم ﷺ : من ولى لنا عمالا وليس له نزل فليتخذ منزلا ، أو ليس له زوجة فليزوج أو ليس له خادم فليتخذ خادما ، أو ليست له دابة فليتخذ دابة .¹⁴

وهكذا يتبين لنا بجلاء كمال النظام الاقتصادي المبني على دعائم روحية مستمدة من تعاليم الإسلام ، بحيث يكفل السعادة والطمأنينة لجميع أفراد المجتمع على أسس العدالة والمساواة والتكامل الاجتماعي .

وإذا كان الإسلام قد بين أهمية العمل وضمن حقوقا للعمال لم يترك الإشارة بالنسبة للعاجزين عن العمل، حيث أولاهم عناية فجعلهم من بين المستحقين لموارد الزكاة، التي تنفقها الدولة في مصاريف الضمان والتأمين الاجتماعيين في العصر الحديث الذي يغطي ثغرات كبيرة في المجتمع الإسلامي تؤدي في الأخير إلى نوع من التكامل في نظام اقتصادي جديد بالتقدير بين النظم العالمية ، وإنما يسمو عليها بما يمتاز به من قواعد مادية وروحية تفضي بؤرة الصراع في النظم الاقتصادية العالمية . من اعتنائه بالفرد والجماعة على حد سواء .

المطلب الثاني: قواعد الاختيار

تميزت الوظيفة العامة في النظام الإسلامي بعدة خصائص تنفرد بها عن سائر نظم الوظيفة الحديثة مما حقق لها الاستقرار والثبات في تسيير أمور الدولة على الرغم من اتساعها وتعدد المشاكل التي واجهتها في فاتحة الإسلام، وقد انصبت معايير الاختيار في توخي الدقة عند بداية التعيين مما ضمن لها الثبات والاستمرار في أداء واجب الخدمة العامة فالوظائف العام يستوحى عمله في ضوء الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة وبذلك

توحدت قواعد العمل الأساسي وترك للولاية قدر من المرونة والحرية في تسيير الإدارة وفق المصادر الأصلية.

ويمكن أن تجمل معايير الاختيار في النماذج الأساسية التالية :

أولاً : عهد رسول الله ﷺ :

كان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - يتخير الموظفين على أساس المعايير

الآتية :

1- مبدأ الصلاحية

2- القوة والأمانة

3- المساواة والعدل

4- العلم والكفاءة

فالرسول الكريم كان يتأكد من صلاحية شخص قبل توليه المنصب فمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين أسند إليه منصب القضاء قال له الرسول : "بماذا تقضي إذا عرض عليك قضاء، فقال : بكتاب الله فسأله، فإن لم تجد قال : بسنة رسول الله - عليه السلام - فسأله إن لم تجد ؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، فقال الرسول ﷺ الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى الله ورسوله .¹⁵

ورفض الرسول - عليه السلام - مبدأ الوساطة في التعيين حتى من كبار الصحابة، فقد دخل عليه أحد كبار الصحابة ومعه رجلان من بني عمومته وسأل الرسول - عليه السلام - بعض الوظائف فقال عليه السلام: "إنا والله لا نولي هذا العمل أحدا يسأله أو أحدا يحرص عليه."¹⁶

وتطبيقاً لمبدأ القوة والكفاءة استعمل النبي ﷺ خالد بن الوليد على مسؤولية الحرب منذ إسلامه وقال : * إن خالدًا سيف سله الله على المشركين"، وكان أبو ذر رضي الله عنه أصلح منه في الأمانة والصدق ومع هذا فقد قال له النبي عليه السلام : "يا أبا ذراني أراك ضعيفا وإني أحب لك ما أحب لنفسي : لا تؤمرون على اثنين ، ولا تولين مال يتيم . " فالضعف كان سببا في إبعاد أبا ذر عن الإمارة والولاية .

وأمر النبي ﷺ عمرو بن العاص في غزوة " ذات السلاسل " استعظافاً لأقاربه الذين بعثه إليهم على من هم أفضل منه ، وأمر أسامة بن زيد لأجل ثار أبيه ولذلك كان يستعمل الرجل لمصلحة مع انه قد يكون مع الأمر من هو أفضل منه في العلم والإيمان¹⁷

ثانياً: عهد أبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - :

كان - رضي الله تعالى عنه - مقتدياً بالرسول في كل أموره ، حيث فتح متناجح الرسول ﷺ في الإدارة بل واحتفظ بالعمال الذين كان قد عينهم الرسول . ولقد طبق أيضاً نظام الاختيار، حيث كان يوئى المناصب الشاغرة أكفأ العمال وأصلحهم ويضعهم تحت التجربة لمدة معينة .

عن يزيد بن أبي سفيان عاملاً على الشام قال له : إني قد ولت لك لابلوك واجريك فإن أحسنت أبقيتك وإن أسأت عزلتك .¹⁸

ويرى البعض أن الإدارة الحكومية أو الإدارية ، لم تكن في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - محتاجة إلى نظام غير النظام الذي اتخذته الرسول ﷺ مع بعض التعديل الذي كان يتطلبه توزيع العمل والعبء الأكبر بعد وفاة الرسول ﷺ وكان يعين أكفأ المسلمين لتخصصاته، وخاصة في المناصب الكبرى، وعزل غيرهم، حيث عزل أبا عبيدة الجراح الذي سماه الرسول ﷺ أمين الأمة الحمديّة وعين بدلا منه خالدًا وأرسل إليه خطاباً قال فيه ما يلي : " بعد بسم الله الرحمن الرحيم .

سلام الله عليك أما بعد :

" فقد وليت خالدًا لقتال العدو في الشام فلا تخالفه، واسمع له، وأطع، وأنا أعلم أنك خير منه وأفضل دينًا. ولكن ظننت أن له فطنة في الحرب ليست لك فأجبت أن أنسى به الروم وساوس الشيطان، أراد الله بنا وبك سبيل الرشاد.¹⁹ تلك هي مجمل أساليه في الإرادة.

ثالثاً: عهد عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - :

كان عمر ﷺ يختار الرجل القوي الأمين على أساس من العدالة والمساواة ومن أقواله في هذا الصدد وأفعاله ما يأتي :

1- المسلم الضعيف التقى ضعفه على المسلمين وفضلته لنفسه، والمسلم القوي الشداد قوته للمسلمين وشداده على نفسه.

2- حبه للصرامة في العمل والقناعة مع القوة جعله يستعمل قوما ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل، فقال : " إني أريد رجلا إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه واحد عنهم "

وكان إذا وثق بالوالي ترك له في عهده : " أن اسمعوا وأطيعوه وأعضوه ما سألكم، فلما قرأ العهد على أهل البلاد. قالوا : سلنا ما شئت قال : أسألكم طعاما آكله وعلقا لحماري ما دمت فيكم. ²⁰

3- العدالة والمساواة وحسن الاختيار، حيث كان لا يولي أحدا بقرابة أو نسب، فلما ولي سعد بن أبي وقاص قال له علو رؤوس الإشهاد : ما وليت بنسب فلا يعرنتك من الله أن قيل حال رسول الله ﷺ فإنه ليس بين الله وبين أحد نسب ²¹

رابعاً : عهد عثمان بن عفان - رضي الله تعالى عنه - :

تولى الخلافة بعد وفاة الخليفة العادل (ص) فحافظ على الأوضاع كما كانت في عهده واعتمد في شؤره وأعماله ما كان قد عينهم عمر رضي الله عنه. ولهذا كان أول ما كتبه وأرسله لأمرء الأجداد أن عمر قد وضع عنكم ما لم يعب عن بال، كما أن علي ملاً منا، ولا يلغني عن أحد منكم تغيير ولا بديل فيغير الله بكم غيركم.

كما كان يأمر عماله دائماً بإقامة العدل بين الناس، والمساواة فيما بينهم، فمن رسائله إلى الولاة والموظفين : أما بعد، " فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة ولم يطلب إليهم أن يكونوا جباة ". وأن صدر هذه الأئمة خلقتوا رعاة ولم يخلقوا جباة، ولا يوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء. إلا أن أعدل السير أن تنظروا في أمور المسلمين فتعظوهم الذي هم، وتأخذوا بما عليهم ثم تتوا بالذمة فتعظوهم الذي هم وتأخذوهم بالذي عليهم."

والخلاصة من سيرته أنه رضي الله عنه سار على نهج صحبه مقتدياً في ذلك بكتاب الله وسنة رسوله - عليه السلام - .

خامساً : عهد الإمام علي - رضي الله تعالى عنه -

يمكن القول أن الإمام علي (ص) له فضل السبق في التنظيم الإداري المعاصر، حيث وضع القواعد العامة للتعين واختيار الولاة. فقال لواليه بشأن تعيين الموظفين ما يلي : " ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختياراً " أي بعد الامتحان " ولا توليهم محاباة وأثره " بلا

مشورة" فإنهما أي اخباية والأثر هاجع من شعب الجور والحيانة، وتوحي منهم أهل التجربة وحياة من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقاً وأصح أعراضاً وأقل في المطامع إشرافاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً".²²

فطبق الإمام علي - كرم الله وجهه -، مبدأ التعيين بالامتحان والمسابقة، وهذا ما أخذت به النظم الحديثة.²³ وتحليل الوصية السابقة يبين الشروط الواجب توافرها في الموظف العام وهي: الحرية، الإيمان الصلاح، حسن الخلق، الاستقامة، والعفة.

وقد تصح الإمام علي بعدم اختيار الكتاب على أساس الحكم الشخصي بل يجب تتبع تاريخهم الوظيفي وفي ذلك يقول الإمام علي عليه السلام: "ثم لا يكن اختيارك إياهم على فراستك واستنامك" أي نعتك "وحسن الظن منك، فإن الرجال يتعرضون لفراسات الولاية بتصنعهم وحسن حديثهم وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء، ولكن اخترهم بما ولو الصالحين قبلك فأعمد لأحسنهم كان في العامة أثراً وأعرفهم بالأمانة وجهاً، فإن ذلك دليل على تصيحتك لله ولن وليت أمره".²⁴

سادساً: الفقه الإسلامي:

تحدث الفقه الإسلامي في نظم الوظيفة العامة ومن أهم ما ذكر في هذا المجال:

أ- الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية: ²⁵

تحدث عن شروط الولاية فأجملها فيما يلي:

1. الاستعمال الأصح.

2. الاختيار الأمثل فالأمثل.

3. الأمانة والقوة.

1. معرفة الأصح.

ب- الماوردي: ²⁶

قال أبو حسن الماوردي في "الأحكام السلطانية" وأما الإمامة فالشروط المعتبرة سبعة:

1. العدالة على شروطها الجامعة.

2. العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

3. سلامة الخواص لتصلح للإدراك بها.

4. سلامة الأعضاء من نقص يمنع الحركة وسرعة النهوض.

5. الرأي المقضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.
6. الشجاعة والنجدة وجهاد العدو.
7. النسب وهو أن يكون من أهل قريش لو ورد النص فيه ولا اعتبار بضرار حين شد فجورها في جميع الناس.

والشروط السابقة التي وضعها الفقه الإسلامي تدور حول نفس الشروط السابقة لأن المصادر التي استلهمت منها قواعد الاختيار قائمة على كتاب الله وسنة رسوله الكريم.

المطلب الثالث: الرقابة

إتباع نظام دقيق وضوابط صارمة في اختيار الأصالح والأمتل من الموظفين كان كفيلا بتسيير الإدارة في ضوء الأحكام الشرعية ومع ذلك لم تخلوا الوظيفة العامة في النظام الإسلامي من الرقابة لحاسبة الموظفين على أعمالهم ولضمان سير الإدارة على وجه يرضي الله.

وكان رسول الله ﷺ القدوة الحسنة فوضع نظاما قويم في التعيين والرقابة فعين العمال على مناطق المدن والقبائل والبطون جمع الزكاة والأموال استعمل "ابن اللية على صدقات بن سليم" فلما قدم رسول الله ﷺ قال: "هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال الرسول (صلعم) فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينتظر يهدي له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد من شئنا منه إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة".²⁷

وعلى هذا المنهج القويم صار الخلفاء الراشدين سلفهم في أحكام الشريعة الإسلامية في جميع أعمالهم وتصرفاتهم. ولعل نظام الرقابة اتم بذاتته الخاصة في عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على النحو التالي:

منهجية عمر في الرقابة: اهتم عمر - رضي الله عنه - برقابة عماله من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى الاختيار:

يتضح أسلوب عمر - رضي الله عنه - ومنهجه الإداري من خلال تعيينه لعماله وتوجيهه ورقابته عليهم فعندما كان يريد استعمال من يقوم بوظيفة الولاية يشترط عليه أن لا يركب برذونا "خيل تركي" ولا يأكل نقيا ولا يلبس رقيقا ولا يغلق بابه دون ذوي الحاجات. فإن فعل فقد حلت عليه العقوبة.²⁸

وكان يقول لعماله إذا بعثهم إلى ولايتهم : " إني لم أبعثكم جابرة ولكن و لكن بعثكم أئمة فلا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تحمدوهم ففتنوهم ولا تمنعوهم فظلموهم.²⁹ وبين عمر شروط الولاية من باب أولى تولى الوظائف العامة، فيختار القوي الأمين المسلم فقال: أعياني أهل الكوفة أن استعملت عليهم لينا استضعفوه، وإن استعملت عليهم شديدا أشكوه ولولدت أتي وجدت رجلا قويا آمينا مسلما استعمله عليهم.³⁰

المرحلة الثانية المتابعة :

اهتم عمر بمتابعة الولاة ورقابتهم فبلغت الإدارة في عهده مرحلة متقدمة من الكفاءة والقوة.

وبلغت دقة عمر في الرقابة أن العامل كان يخشى أن تكون عين الخليفة هي الرقابة عليه كما بين - رضي الله عنه - ما سيفعله بولاته إذا ظلموا.

وأوضح أيضا أن الولاية أمانة عظيمة ومسؤولية هامة وخدمة لا مصدر للرفاهية وفي نفس الوقت فرض لولاته ما يكفيهم ويسد حاجاتهم ويعينهم عن رعيته.³¹ ذلك النظام المتكامل في مراحلها كان فيلا بوجود جهاز إداري ازدهر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت الرقابة الدقيقة أساسا لتعرض نظام تأديبي حال الإهمال أو الظلم.

المطلب الرابع: العزل بغير الطريق التأديبي

تختلف ظروف العزل للحاكم أو الموظف العام باختلاف ظرف الزمان والمكان وقد عرف النظام الإسلامي العزل بغير الطريق التأديبي إذا قدر الحاكم ضرورة ذلك ويمكننا الإشارة إلى أهم الأسباب التي تبيح للحاكم العزل وهي :

1. عزل القاضي :

لولي المر عزول القاضي إذا اختل فيه أحد الشروط التي تم تعيينه على أساسها، والسؤال هل يجوز عزل القاضي بغير الطريق التأديبي؟ في ذلك قولان :

الأول: عدم جواز العزل إذا كان القاضي مستقيما.

الثاني: عزل القاضي متى شاء ولي الأمر، " الماوردي " عن قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لأعزلن أبا مريم وأولين رجلا إذا رآه الفاجر فرقه، فعزله عن قضاء البصرة، وولى

أ. بن عمران محمد الأخضر قواعد عزل واختيار الموظفين 536

كعب ابن سوار مكانه وولى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أبا الأسور ثم عزله فقال له: لم عزلتني وخنت، فقال: إني رأيتك يعلو كلامك على الخصمين.³² ونجد بذلك عزل القاضي بغير الطريق التأديبي منهج عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

كما كان أيضا يحتر الرجل القوي الأمين إلى جانب التقوى ومن أفعاله في هذا الصدد:

أ- عزل أحد لعمال لما بلغه عنه أنه قال آياتا في العزل.

ب- عزل شريحيل بن حسنة من ولاية الشام واستعمل بن معاوية.

ج- كثيرا ما استعمل قوما وبدع أفضل منهم لبصرهم النافذة في الأمور.³³

2- العزل بالتبعية :

إذا عزل الخليفة عزل معه رجال الإدارة العليا " ويطلق عليهم الوزراء "، لأنه ولا هم بسلطانه استكمالا لذاته، كما يمكن العزل من السلطة التي تملك التعيين متى اختارت الخليفة بواسطة أهل العقد والحل متى دعت المصلحة لذلك.

أ- أثر عن الرسول ﷺ أقوال منها : السمع والطاعة على المسلم فيما أحب وكره ما لم يأمر بمعصية.

ب- أثر عن أبي بكر رضي الله عنه قوله : " أطعوني ما أعلمت الله ورسوله " .

ج- وعن عمر رضي الله عنه قال : " من رأى منكم في اعوجاجا فلقومه، قالوا : لو وجدنا ذلك لقتلناه بحد السيف، فحمد عمر الله على ذلك.³⁴ ويقول الماوردي: يستحق الخليفة العزل لأمرين :

الأول : جرح في عهد الله. " عدم الكفاءة المهنية " .

الثاني : نقص في البدن والعقل.³⁵ " كعدم اللياقة البدنية " .

ويحدد القاضي أبو بكر الباقلاني وهو من أهل السنة الحالات التي يمكن أن

يعزل لأجلها الإمام في أمور كثيرة منها على الخصوص ما يلي :

أ- الكفر بعد الإيمان وترك الدعوة والصلاة.

ب- فسق وظلم الإمام بغضب الأموال وضياع الحقوق وتناول النقوس

الخرقة.

ج- أسر الإمام لدى الأعداء.³⁶

وهذه الأمثلة ليست على سبيل الحصر إنما هي نماذج عسوحة من تاريخ الإسلام التقليدي تتم عن مدى التطبيق الحازم والتقوى لمبادئ الشريعة الإسلامية الحثيثة، وتطبيقاً لمبدأ العقلانية الخجدة دون محاباة ولا محسوبية من شأنها أن تحيد بالأمة عن الطريق المستقيم وبذلك كتبت للدولة الإسلامية العزة والعظمة واخذ عندما راعت حدود الله في شريعته السمحاء.

الهوامش:

¹ السياسة الشرعية . المرجع السابق ص: 19

² سورة الملك آية 15

³ سورة الجمعة آية 10

⁴ ورد في الفتح الكبير 354/1 عزاه السيوطي إلى الطبراني والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر.

⁵ ورد أيضاً بالفتح الكبير 212/2 وعزاه السيوطي إلى الطبراني عن ابن مسعود ، وورد أيضاً في كشف الخفاء ومزيل الإلناس للعجلوني 2/59 رقم 1671 وقال رواه البيهقي عن ابن مسعود وصنحه الطبراني عن أنس.

⁶ رواه المنذري في الترغيب والترهيب 32 ص 63 للطبراني وقال رجال الصحيح

⁷ التجاري كتاب البيوع

⁸ التجاري كتاب الزكاة

⁹ الإحياء 2/64

¹⁰ الفتح الكبير 1/193

¹¹ مسند احمد ج 3 ص 184 - 151

¹² ورد في سنن أبي داود .

¹³ انظر : الدكتور عبد المنعم حسين الإنسان والمال في الإسلام . دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع

المنصورة بمصر سنة 1986 ص 165

¹⁴ المرجع السابق ص 165

¹⁵ د. أنس قاسم - المرجع السابق - ص 43

¹⁶ د. أنس قاسم - المرجع السابق ص 44

¹⁷ للمزيد من التفصيل انظر : ابن تيمية . المرجع السابق . ص 17/19

¹⁸ انظر عباس محمود العقاد - عقيدة الصديق - ص 190

¹⁹ انظر : د. أنس قاسم - المرجع السابق - ص 44 - 45

- ²⁰ الأستاذ علي علي منصور - نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - دار الفتح للطباعة والنشر 1971. ص : 288.
- ²¹ المرجع السابق ص : 289، وأيضا للمزيد من التفصيل راجع د. فرناس عبد الباسط : المرجع السابق ص : 140.
- ²² إبراهيم إبراهيم هلال - الإسلام وأصول الحكم عند الإمام علي رضي الله عنه - دار النهضة 1979 ص : 37 إلى 42.
- ²³ للمزيد من التفصيل حول موضوع اختيار الموظفين انظر : الأستاذ الدكتور/ سليمان الطساوي " مبادئ القانون الإداري المصري والمقارن " الطبعة الثالثة - دار الفكر العربي - القاهرة 1959. ص : 466-470. د. فؤاد العطار " القانون الإداري " - دار النهضة العربية - القاهرة 1976 ص : 460. د. ماجد الخلو " القانون الإداري " - دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية 1983. ص : 241
- د. علي عبد القادر مصطفى " الوظيفة العامة في النظام الإسلامي وفي النظم الحديثة " الطبعة الأولى - القاهرة - 1983. ص : 227.
- ²⁴ د. إبراهيم إبراهيم هلال - المرجع السابق - ص : 41.
- ²⁵ انظر : في شروط الولايات ابن تيمية - المرجع السابق - ص : 25.
- ²⁶ أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " طبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الثالثة - 1973. ص : 22.
- ²⁷ د. فرناس عبد الباسط - المرجع السابق - ص : 143.
- ²⁸ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي " تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والإسلام " تحقيق حسام الدين القلي مطبعة القدس - القاهرة - 1979. ص : 151.
- ²⁹ د. فرناس عبد الباسط - المرجع السابق - ص : 142.
- ³⁰ أبو الفرج بن الجوزي " تاريخ عمر بن الخطاب " - تحقيق أسامة عبد الكريم الرفاعي - مكتبة السلام - 1394 هـ ص : 139.
- ³¹ وقد أثر عنه أنه دخل منزل أبي عبيدة فلم يرى إلا ليدا وصحيفة فسأله طعاما فأخرج له كسوات فبكى عمر (رض) وقال : غزونا كلنا غزوك يا أبا عبيدة وأرسل إليه أربعمئة دينار وأرسل غيرها لمعاد بن جبل وأمر الرسولين أن يراقبهما فلم علم أقمنا وزعا المال على أهل الحاجة حمد الله على ذلك.
- وأيضا عندما قدم عليه ابن عامر بالمدينة فلم ير معه إلا عكازا، فسأله : أليس معك سواهما؟ قال : وما حاجتي لأكثر من عكاز أهل عليه زادي وقد جـ آكل فيه، فحمد الله وولاء ولاية أخرى إلى ولايته.
- راجع علي علي منصور. المرجع السابق. ص : 290.

- ³² المغني لابن قدامة أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة. تحقيق الشيخ محمود عبد الوهاب فايد - مطابع سجل العرب - مصر. جزء 10 ص: 90.
- ³³ علي علي منصور - المرجع السابق - ص: 288.
- ³⁴ د. أمد شلبي " السياسة والاقتصاد في التشكير الإسلامي " ص: 76-82.
- ³⁵ الأحكام السلطانية للمارودي - المرجع السابق - ص: 41.
- ³⁶ علي علي منصور - المرجع السابق - ص: 308.

"الخطاب الديني وأهميته في إرساء ثقافة الحوار"

الدكتور/ صالح بوبشيش

جامعة احاج خضرم، باتنة

تمهيد:

إن الدعوة إلى الحوار تحت تسمياته المختلفة — حوار الحضارات وحوار الثقافات وحوار الأديان — في القرن الواحد والعشرين أضحت ضرورة ملحة أكثر من ذي قبل، خاصة مع تنامي الأحداث الدولية في عديد الدول العربية والإسلامية، وعلى جميع الأصعدة؛ الأمر الذي زاد من تكريس ازدواجية الخطاب العربي خاصة تجاه الحوار مع العالم الإسلامي. بين رافض ياطلاق، منطلقه في ذلك نظرية صدام الحضارات ونهاية التاريخ التي تبنتها العديد من مراكز القرار، وبين داع إلى ضرورة الحوار، على اختلاف اتجاهاته في تصوره لطبيعة الحوار المنشود.

وأمام هذا الوضع يقف العالم الإسلامي متمسكا بمبادئ القرآن والسنة النبوية الشريفة التي تؤكد على سماحة الدين وتشجيعه على الحوار مع الآخر؛ ويتجه خطابه الديني على تنوعه في الغالب نحو الدعوة إلى الحوار.

غير أن تحقيق ذلك منوط بمقدمة جوهرية لا غنى له عنها، وهي ضرورة تأسيس وتكريس ثقافة الحوار. فهل هناك ما يمكن عده مكونا لهذه الثقافة التي ينبغي أن تجمع طرفا الحوار؟ وإذا كان فما هو حده وما هي خصائصه؟

وقبل ذلك ماذا تعني بالخطاب الديني؟ وما سر الجهر بضروره تجديده وإدخال الإصلاح عليه من المسلمين وغيرهم؟ وهل لهذا الخطاب دوره في إرساء ثقافة الحوار؟ إن هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عنها بتفصيل من خلال هذه المداخلة المتواضعة وإنما هي محاولة للوقوف على حل بعض الإشكالات التي تعيق عملية الحوار.

أولا. حقيقة الخطاب الديني والدعوة إلى تجديده

1 — مفهوم الخطاب:

المفهوم اللغوي؛ الخطاب والمخاطبة؛ مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، وفصل الخطاب أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وصدده¹.

المفهوم القرآني؛ الخطاب من مخاطبه مخاطبة وخطايا؛ تكلم معه، والخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة. وقد ورد لفظ خطاب ثلاث مرات في القرآن الكريم². ويتلاقى المفهومان في التأكيد على الدلالة السامية للخطاب، على اعتبار أن فصل الخطاب لا يتم على الوجه الأفضل إلا إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق³.

و مصطلح الخطاب الديني يطلق ويراد به معنيان :

الأول: هو أصل الدين وصورته الكبرى وهو بهذا لا ينسب إلا إلى الله تعالى، وحينئذ فهو خارج دائرة العقل المشري، فلا يخضع للنقد ولا للمراجعة..

والثاني؛ على اعتبارين:

فيعتبار الخصوص هو اجتهادات العلماء فيما لا نص فيه من القرآن والسنة، ولم ينعقد عليه إجماع السلف الصالح

وبمعنى آخر إلحاق القروع المتجددة والنوازل الخادثة بالأصول الكلية الثابتة، المنطوق بها في النصوص الدينية،... فهو خطاب بشري غير معصوم.

وإطلاق كلمة الديني عليه فيه نسبة؛ لأن آراء العلماء في المسائل الاجتهادية لا تنسب إلى الدين وإنما تنسب إلى أشخاصهم..

ولا يتوهم أن المقصود به؛ الخطابة في المساجد، (خطبة الجمعة) على وجه الحصر والتحديد؛ وإنما المقصود الفكر الديني في عمقه المعرفي.

وأما باعتبار العموم فإن الخطاب الديني هو المعبر عن كيان الأمة، باعتباره منهاجا للدعوة الإسلامية وأداة للتعريف بحقائق الإسلام، فهو الوسيلة التي يلجأ إليها مفكرو الأمة وحكماؤها ومصلحوها وأولو العزم والحكمة والرأي فيها للدفاع عن وجود الأمة في وجه الحملات التي تستهدف تشويه صورة الإسلام والإساءة إلى المسلمين.⁴

ولذلك فإن الخطاب الديني يتخذ أشكالا متعددة؛ منها:

— الخطاب الفلسفي؛ وهو خطاب محصور في بعض المجالس العلمية الخاصة وبعض المؤسسات ويخص فئة معينة من المثقفين..

د.صالح بوبشبيش **الخطاب الديني وأهميته في إرساء ثقافة الحوار** 542

— الخطاب الفقهي؛ وهو خطاب له انتشار واسع في المجالس العلمية والمساجد والمدارس وبعض الحصص الإذاعية والتلفزيونية، وهو على مستويات متعددة ومتدرجة تلائم الناس بحسب قدراتهم العلمية...

— الخطاب الوعظي أو الدعوي؛ وهو أوسع انتشاراً من سابقه، ويختلف عنهما في أساليبه وغاياته.

— الخطاب السياسي، وهو خطاب محصور في الغالب في بعض المجالس السياسية والحزبية؛ إلا أن مجاله يتسع ليشمل مختلف شرائح الناس في المناسبات الانتخابية، وله تأثيره المباشر في أنفسهم.

— الخطاب الثقافي، هو الخطاب الذي يستوعب سابقه لكونه المعبر عن هوية الأمة وحضارتها، وله حضور قوي في المراكز العلمية كالمدارس والجامعات والمنتديات ووسائل الإعلام المختلفة.

ملاحظة؛ بالرغم من تعدد أشكال الخطاب الديني؛ إلا أنها لا تستقل عن بعضها كلية، بل إن هناك نقاط تقاطع بينها وقواسم مشتركة تجتمع عندها فالخطاب الفقهي يتقاطع مع الخطاب الوعظي، والخطاب السياسي يشترك مع الخطاب الفلسفي وهكذا...

2 — الإصلاح، النقد والتجديد في الخطاب الديني؛

تضارب الآراء والرؤى حول بنية الخطاب الديني والغاية من المطالبة بتجديده وإصلاحه، والآليات التي تكفل تحقيق ذلك بما يتناسب مع متطلبات العصر، وحاصل هذه الآراء اتجاهان:

الاتجاه الأول؛ ويتزعم لواءه الغرب ومعه بعض المثقفين، فإنهم يقصدون بالتجديد والإصلاح التغيير الثقافي والبنوي في المجتمعات العربية والمسلمة؛ من خلال استبدال القيم الاجتماعية الأساسية التي تحكم تصورات الناس وسلوكهم، وتشكل رأس المال الاجتماعي الذي يحمي هذه المجتمعات من الفساد والانحراف الأخلاقي وصولاً إلى تغيير القيم الأساسية الحاكمة في حياة الناس الاجتماعية لتصبح أشبه بالنموذج المستسخ الرديء للفساد الأخلاقي الغربي.⁵

فالتجديد عند هؤلاء لا يهدف سوى إلى السعي لعلمنة الإسلام، وتفريغه من محتواه الرسالي الشمولي، وتحويله إلى مجرد عبادات وظقوس دينية يؤديها الناس بعيدا عن روح الإسلام الحقيقية.

وأما الاتجاه الثاني؛ فقد تبناه دعاة الاعتدال والوسطية من أبناء الأمة الإسلامية، ففلسفة التجديد عندهم تقوم على المحافظة على تجديد جوهر الشيء وعلى خصائصه وعلى معامله الأساسية، بحيث تحاول أن ترممه وتعيد صياغته وتبدل الأشياء التي وهنت فيه، كأنما عاد إلى صورته الأولى يوم نشأ. فكذلك تجديد الخطاب الإسلامي، بمعنى أن نعود بالإسلام إلى صورته الأولى وسيرته الأولى يوم ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم يوم دعا إليه وفهمه أصحابه وطبقوه وأصبح صورة حقيقية للحياة تمثل هذا الدين بعقائده وعباداته ومعاملاته وشرائعه ومفاهيمه وأخلاقياته، هذا هو التجديد الحقيقي.

ولكن لأن التجديد الديني في الحضارة الإسلامية سنة وقانون، لا يمكن لأهلها دوام البقاء على التقليد، فمن الواجب القيام بالتجديد، لتطوير الواقع وتغييره بتعايير الإسلام وأدواته في التجديد والتطوير والتغيير⁶.

وهذا ما يتوافق كلية مع مبدأ صلاح الشريعة لكل زمان ومكان..

كما أن النقد تجاه بعض الممارسات البشرية والآراء الاجتهادية الصادرة من بعض من ينسب إلى العلم ولا تستند إلى دليل شرعي مطلب شرعي وواجب على العلماء، وقد روي في الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم: (يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، يتقون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المطلقين وتحريف الغالين).⁷

نتيجة: إن التجديد بالشكل المؤثر وبالأسلوب الفاعل لن يتم إلا بتحرير العقل من قيود التقليد والجمود، وبتحريك الفكر في ميادين الاجتهاد والتجديد، وبالافتتاح الذكي والرشيد على آفاق الفكر الإنساني في إيجابياته للاستفادة من ثمراته.⁸

غير أن ما يجب التنبيه إليه في هذا المقام، هو أن فكرة التجديد وإصلاح الخطاب الديني سلاح ذو حدين، لا يمكن للمرء أن يستهين به أو أن يغفل عنه، وإلا لوجد نفسه فيما هو محظور عليه بعد أن كان مشروعاً، فعليه أن يحتاط عند الحديث عما يجب تجديده من أمور الدين فيما يجوز فيه الإصلاح والتجديد

لعل أبرز ما يمكن عده دافعا قويا للدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، هو واقع هذا الخطاب اليوم إن على الصعيد الداخلي أو الخارجي وما يعيشه من حالة تدهور تتجلى مظاهرها في الصور التالية:⁹

— الضعف العام الذي يطبع مختلف أنماط الخطاب على مستوى المضمون الذي يتجلى في تراجع العلم أمام اكتساح الجهل، أو انتشار ما يصطلح عليه بالأمية الدينية..
— الارتهال والعموية بسبب غياب التخطيط وعدم الأخذ بالأسلوب العلمي في إخضاع الموضوعات والقضايا والمواقف المعروضة والحالات القائمة للدراسة المتخصصة، والاعتماد على القدرات الذاتية والمبادرات الفردية في غالب الأحيان، مما يورث الاختلاف ويؤيد في رقعته.

— انعكاس الاختلافات المذهبية والفكرية والثقافية والصراعات السياسية الخلية والإقليمية والدولية على الخطاب الديني في مجمله، ما يجعله خطابا مشتتا متعارضاً، متعدد الرؤى، مفتقدا للترابط والانسجام، هذا على الصعيد الداخلي، أما على الصعيد الخارجي، فإنه يؤدي إلى ترسيخ الصورة النمطية المشوهة عن الإسلام والمسلمين، ويعطي الذريعة لفرض المهينة الاستعمارية الجديدة على البلدان الإسلامية.

— تدهور الوضع الاعتباري للعلماء ومؤسستهم بتأثير الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتقلبة في عديد البلاد العربية والإسلامية.

— الحياد عن الدور الحقيقي لبعض العلماء في المناسبات والأحداث السياسية، فبدل وظيفة الإرشاد والتوعية القائمة على الخطاب العقلاني والحياد الإيجابي والمشاركة المستترة من أجل بناء مجتمع متكامل ومتجانس، بدل هذا يتبنون الخطاب المدافع عن حزب معين أو طائفة ما....

وقد كان من نتاج هذه الأسباب تردي الخطاب الديني؛ مما سمح لبعض الأشخاص الذين لا يمتون إلى العلم بأي صلة اكتساح مجال الإعلام الديني، فأضحينا نجد كتابا ومنسجي أشرطة محدثون ويعطون بلهجات العامة والقصحي، يخلطون بين المسائل والقضايا ولا يميزون بين الترية والدعوة وبين الفلسفة والسياسة، ولا يراعون قدرات الناس على الفهم والاستيعاب واختلاف طرق تفكيرهم ومستويات تعلمهم...تسمع شريطا أو تقرأ

كثيرا وتجهد فيه أن كل ما نقوم به زندقة وكفر محض، وإشراك بالله وأن جميع من يمشي على الأرض من أهل جهنم¹⁰.

4 - آليات تحقيق التجديد في الخطاب الديني:

إن الدعوة لتجديد الخطاب الديني لا يمكن ها أن تتحقق وتجسد أهدافها إلا إذا شمل الإصلاح المقومات الأربعة التي يتأسس عليها الخطاب، وهي:

المقوم الأول؛ الداعية، أو المخاطب، ويطلب في شأنه تعميق التكوين بغرض الوصول إلى مرتبة التأهيل للقيادة العلمية، والوعي بالمهام الاجتماعية والدينية والوطنية وامتلاك المهارات الكفيلة بالمساهمة في حل المشكلات المجتمعية، وهذا لا يتأتى إلا باكتساب جملة مهارات منها:

— امتلاك روح النقد والنقد الذاتي وتعلم التفكير النقدي؛ استخدام الشك المنهجي وعدم التسليم باحتمال دون تمحيص

— الإدراك الواعي لقاعدة النسبية، وأن العلم والمعرفة أمور نسبية وليست حقائق مطلقة

— اعتماد الاستقلال الفكري والنظرة المسؤولة...

— هذا فضلا عن واجب الإحاطة بفروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأصول ومناهج البحث العلمي

المقوم الثاني، المدعوون؛ وهم من يتلقى الخطاب ويتفاعل معه، ويستوجب تجديد الخطاب إعدادهم بكيفية تسمح لهم حسن التلقي على تفاوت مستوياتهم ومداركهم .

المقوم الثالث؛ وهو الخطاب ذاته، وسنبين نموذج الخطاب التجدد الذي ينبغي أن يسود.

المقوم الرابع؛ وهو الوسيلة التي تستخدم لتبليغ الخطاب، فقد شهد العصر الحديث ثورة تكنولوجية هائلة لا تعرف التوقف في هذا المجال؛ الأمر الذي يستوجب مواكبتها واستغلالها بما يتيح أفضل أداء وأحسن استغلال .

5 - نموذج الخطاب الذي ينبغي أن يسود:

إن حقيقة الخطاب الذي تنشده الأمة الإسلامية سواء كان خطابا بينيا داخليا، أو خطابا موجها إلى الغير، هو ذلك الذي يرجى منه تلبية مقاصد الشريعة في النهوض والاستقلال والتحرر والوحدة والقوة، انطلاقا من المقومات التالية¹¹:

— أن يكون خطابا صادقا أميناً، تزيها لا يخدم إلا المصلحة العامة، وسطيا منصفا عادلا يصدر عن مبادئ الإسلام وأخلاقه ومكارمه، يسعى إلى توضيح حقائق الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله بالاعتدال والرفق والملين، محسبا كل صيغ التطرف وأشكال العنف..

— أن يكون خطايا مرنا ومتجددا، يتلاءم وظروف كل بيئة، وأحوال كل فئة من

الناس.

— أن يكون متمسكا بتوايت الأمة حتى لا يجرد به التجديد عن جادة الصواب، وأعني بتوايت الأمة ما لا يجوز جهله، أو ما يستوجب العلم به ضرورة، مثل العقائد، العبادات والقيم الأخلاقية العليا والأحكام القطعية في شؤون الفرد والأسرة والمجتمع.

— أن يكون متفتحا، محاورا متفاهما، ومندمجا في المحيط الإقليمي والدولي، ومستوعبا للمتغيرات والمستجدات.

— أن يكون إنساني الرعة، يتوجه إلى المجتمعات الإنسانية كافة، ويجعل المصلحة الإنسانية في الدرجة الرفيعة، ويهدف إلى التعايش الإنساني والتعاون بين الأمم والشعوب لما فيه الخير لجميع البشر.

واشترط أن يكون الخطاب الديني إنساني الرعة لا يتناق مع عالمية الإسلام باعتباره خاتم الأديان، فإنه في روح دعوته وجوهر رسالته لا يرمي إلى تسهم المركزية الدينية التي تحجر العالم على التمسك بدين واحد، إنه ينكر هذا القسر عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله تعالى في الكون، قال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾¹²، وقال أيضا: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾¹³.

إن دعوة الإسلام إلى التفاعل مع باقي الديانات والحضارات تنبع من رؤيته إلى التعامل مع غير المسلمين الذين يؤمنون برسالاتهم السماوية، فعقيدة المسلم لا تكتمل إلا إذا

آمن بالرسول جميعاً. قال تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرق بين أحد من رسله﴾¹⁴، غير أن هذا التسامح الإنساني الذي جعله الإسلام أساساً راسخاً لعلاقة المسلم مع غير المسلم لا يجوز أبداً أن يفهم على أنه انفلات أو استعداد للدوبان في أي كيان، فهو لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس دون السعي لإلغاء الخصوصيات العقائدية والثقافية والحضارية والتي يجب أن لا تتفق عاتقاً أمام التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها¹⁵.

ثانياً. ثقافة الحوار وحوار الثقافات

إن الحوار الإنساني الذي دعت إليه محافل ومنظمات كثيرة منذ الستينيات من القرن الماضي، أصبح اليوم ضرورة ملحة؛ خاصة بعد أن ترددت في أرجاء العالم السياسية والفكرية نظرية الصدام ونهاية التاريخ التي تزعم لواءها الكاتبان الأمريكيان فوكوياما وصموئيل هنتون، وهي في الحقيقة دعوة ساذجة وسطحية في الوقت نفسه لأنها دعوة ذات نظرة أحادية الجانب وتكرس العصبية الدينية والفكرية والقومية التي تستشر عناصر الانقسام والنشت والصراع بين سكان الأرض، فحتمية الحوار تزداد أهمية وإلحاحاً. وتحت تسميات مختلف كحوار الحضارات وحوار الثقافات؛ وحوار الأديان، دعت إليها جهات غربية وفق شروط ومقاصد أملت في كثير من الأحيان ظروف الضوق والاستعلاء الغربي. كما أن الشريعة الإسلامية أكدت على فكرة الحوار في القرآن والسنة النبوية الشريفة، ولم تسع في أي وقت من الأوقات إلى التصادم مع الحضارة الغربية كما يندر بذلك أصحاب نظرية الصدام الحضاري، وأكبر دليل على ذلك هو أن العرب والمسلمين لم يضعوا في أي زمن من الأزمان صوب أهدافهم القضاء على خصوصيات الحضارة الغربية وهويتها الحضارية، كما نجد الفكر العربي والإسلامي قد اتجه بانفتاح وقوة صوب التراث الغربي للاستفادة منه وتطويره...¹⁶

فالأمة الإسلامية منذ نشأتها عملت على الاستفادة من سائر الثقافات والحضارات الأخرى بما ينهض بالحضارة الإسلامية ويدعم رقيها وتطورها، فأخذ المسلمون عن الرومان تدوين الدواوين ولم يأخذوا القانون الروماني استغناء بالشريعة الإسلامية المميزة، وأخذوا عن الهند الفلك والحساب ولم يأخذوا فلسفة الهند استغناء بالتوحيد وفلسفة الإسلام،

وأخذوا عن الإغريق العلوم التجريبية ولم يأخذوا أساطيرهم الوثنية المناهية للتوحيد الإسلامي، ومثل هذا التفاعل سلكته الحضارة العربية (بان تخطتها الحديثة عندما أخذت عن الحضارة الإسلامية العلوم التجريبية والتمتع التجريبي ولم يأخذوا عنها التوحيد ولا الوساطة ولا القيم. بل أحييت خصوصياتها الإغريقية.¹⁷

غير أن هذا الحوار يظل بحاجة إلى مقدمة جوهرية لا غنى له عنها وهي الاتفاق على تأسيس وتكريس ثقافة الحوار النطلقة من مبادئ الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. أي الإقرار بأسس المساواة بين المتحاورين، والانطلاق من قاعدة أننا جميعا جيران في عالم واحد، وبالتالي فإن المتحاورين عليهم ولهم الحق في السعي نحو تحقيق الحرية والحياة الكريمة والتمتع بقيم العدالة والتكافل الإنساني ورفض الهيمنة والاستعلاء الخارجي تأسيسا لثقافة الحوار التي تقرب إلى تحقيق الحوار المنشود.¹⁸

— ماهية ثقافة الحوار ومكوناتها:

إن حقيقة الثقافة التي يتوقف عليها نجاح الحوار هي قيام كل طرف بتغيير نمط تفكيره من خلال الحوار مع ذاته أولا، ثم إعداد ذاته لفهم الآخر ثانيا¹⁹، وكلاهما ضروري باعتبارهما ركيزتي الحوار التي لا تغني إحدهما عن الأخرى، فالحوار مع الذات من دون حوار مع الآخر، يؤدي إلى الاستبداد الذي يلازمه تحجر التاريخ وركود المجتمع والمخطاط الثقافية، والحوار مع الآخر من دون الحوار مع الذات، يؤدي إلى العطرسة والاستعلاء ويقابلهما الانقياد والتبعية.

ومن ثم فإنه يتعين على العالم الإسلامي تقوم واقعه ودمقرطة الحياة السياسية فيه وإنشاء مؤسسات ذات مصداقية، ما يعكس بالنسبة للغرب قدرته على الحوار والفهم ومصداقية القرار، كما يتعين على الغرب من ناحية أن يتحرر من عقلية كونتها لديه ممارساته التقليدية القديمة في مجال الهيمنة والاستعمار...²⁰

فهذه المبادئ على عمومها تقوم عليها ثقافة الحوار، وهي لا تعني كلية اندماج حضارة في أخرى من منطلق تفوق هذه أو تلك تفوقا مطلقا، بل هي من قبيل الإيمان بحتمية التعددية الحضارية والثقافية.²¹

وفي تصوري أن تحقيق ذلك لا يمكن بلوغه إلا إذا تم الاتفاق على بروتوكول يكفل حق التعددية الثقافية، ويضمن تنافدي الصراع بين الثقافات، وهو ما تدعو إليه كثير من

المنظمات والجمعيات وجماعات حقوق الإنسان وعديد المفكرين في العالم الإسلامي، ويتلخص في أربع نقاط هي:²²

- 1 — الحرية الكاملة لكل طرف في التعبير عن ثقافته بالطريقة التي يراها مناسبة له من دون تدخل ومن دون مساس بثقافة غيره.
- 2 — تعايش ثقافات الشعوب والأمم مع بعضها البعض، والتجاوب بينها، من دون تهميش أو إقلال من قيمتها.
- 3 — تبادل المعارف والمعلومات بين الثقافات عن طريق الحوار البناء، وعقد المؤتمرات والاجتماعات التي تدعو إلى تقارب الثقافات.
- 4 — لكل أمة السيادة الكاملة على ثقافتها وعقائدها وتقاليدها وقيمتها وأعرافها الاجتماعية من دون اعتداء عليها، ولها الحق في مقاومة أو دحض أي ثقافة ترى فيها الغزو والإساءة إلى قيمها وثقافتها.
- 6 — العمل على استيعاب الآخر واحترام منظومة حقوق الإنسان وتفعيل البحث عن الموضوعية بعيدا عن الذاتية وتسلطها في الرأي والقرار. والتسليم بأن الحقيقة نسبية، ومن ثم ليس لأحد أن يدعي الحقيقة المطلقة.

ثالثا. أهمية الخطاب الديني في إرساء ثقافة الحوار

إن الحوار المنشود لا يمكن له أن يتحقق ويتجسد على أرض الواقع إلا إذا تحققت مقدماته وفي مقدمتها ثقافة الحوار، لأننا إذا سعينا رأسا إلى تحقيق الهدف دون أن نعمل على بناء مقدمات له فإن مصير ذلك الفشل ولا شك.

إن موقف المسلمين من الحداثة وموقف الأوروبيين عن الإسلام يمثلان إشكالية معقدة، بحيث إنما تدفع كلا العالمين إلى رفض الآخر، والاعتقاد بأن الحوار مع الآخر عديم الجدوى²³.

ولذلك فإن ثقافة الحوار مقدمة ضرورية — كما سبق بيانه — تتركز عليها أسس الحوار، وهي ذاتها عبارة عن إفراز للثقافات المختلفة بحيث تشكل في النهاية مجموعة قواسم مشتركة يمكن أن نعتبرها القاعدة التي تضمن أفضل انطلاقة للحوار.

وإذا كان الخطاب الديني — كما سبق بيانه — هو المعبر عن كيان الأمة، باعتباره منهاجاً للدعوة الإسلامية وأداة للتعريف بمحانق الإسلام، فإن له أهمية كبيرة في إرساء دعائم هذه الثقافة، خاصة إذا ما روعي فيه الجانب الإنساني، ما يصيره خطايا للإنسانية كافة. هدفه التعايش الإنساني والتعاون بين الأمم والشعوب لما فيه الخير للجميع، من خلال تفتحها واندماجها في المحيط الإقليمي والدولي. واستيعابها للمتغيرات والمستجدات.

وما مؤتمر الأنمة في فينا الذي نظم مؤخرًا في 7 من الشهر الجاري تحت عنوان الأئمة والمرشحات الدينيات في أوروبا إلا نموذج تستخلص منه فكرة مساهمة الخطاب الديني في تكريس ثقافة الحوار. خاصة وأن المؤتمر قد اكتسب أهمية كبيرة بالنظر إلى مستوى المسؤولين الأوروبيين الذي شاركوا فيه، ومنهم المستشار المساوي والرئيس الحالي للمجلس الأوروبي فولفغانغ شوسيل ورئيس المفوضية الأوروبية خوسي مانويل باروزو ووزيرة الخارجية النمساوية أورسولا بلازيك وأكمل الدين إحسان أوغلو أمين عام منظمة المؤتمر الإسلامي... إضافة إلى شخصيات من نحو 40 دولة أوروبية²⁴

ولعل من أهداف منظمة المؤتمر الإسلامي السعي و التركيز على التعليم وإشاعة ثقافة الحوار لتحقيق التواصل بين الثقافات.

إن مساهمة الخطاب الديني وفعاليته في تكريس ثقافة الحوار أوسع من أن يضيق بها مؤتمر أو منتدى علمي أو فكري، وما ذكرته على سبيل التمثيل لا الحصر؛ والنماذج في ذلك كثيرة لا يسمح المقام بعرضها.

خاتمة:

لم يقتصر الموضوع في حقيقته على معالجة مشكلة الخطاب الديني فحسب؛ من حيث بيان حقيقة هذا الخطاب الذي ينبغي أن يوجد بين المسلمين فيما بينهم أولاً على اختلاف مذاهبهم وفرقهم، ثم بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وكذلك سبل تحقيقه في إطار المبادئ التي تضمنها القرآن وسائر الكتب السماوية، وما غلبه الطبيعة والوجدان الإنساني عقلاً وروحاً، بل إنه يتعدى ذلك إلى معالجة مشكلة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي مشكلة ثقافة الحوار.

وتبرز هذه المشكلة في الارتباط الوثيق بين الثقافة والحوار؛ إذ أنه لا حوار بدون ثقافة شاملة يستلهم منها الحوار مبادئه وأسهه، كما أنه لا جدوى من الدخول في حوار لا يلتزم فيه المتحاورون بما تقتضيه ثقافة الحوار من مسلمات.

وثقافة الحوار لا يمكن لها أن تستقل عن الخطاب الديني لما له من أهمية كبيرة في إرساء مقومات هذه الثقافة.

إن ثنائية الخطاب الديني وثقافة الحوار ضرورية في تحقيق وتجسيد معادلة الحوار الشامل المنشود.

الهوامش:

- 1 - لسان العرب، ابن منظور، 856/2، دار الجيل 1988.
- 2 - معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996.
- والآيات هي: قوله تعالى (فقال أكفئنيها وعزني في الخطاب) ص، الآية 29، وقوله تعالى (وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) ص، الآية 20، وقوله تعالى (رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً) الآية 37.
- 3 - العالم الإسلامي في عصر العولمة، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص: 159، دار الشروق 2004
- 4 - العالم الإسلامي في عصر العولمة، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص: 157.
- 5 - محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، نقلاً عن قراءة في الكتاب <http://alasar.ws>
- 6 - فقه الحضارة الإسلامية، محمد عمارة، ص: 212، مكتبة الشروق، القاهرة، 2003.
- 7 - الحديث رواه البيهقي.
- 8 - أنظر: العالم الإسلامي في عصر العولمة، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص: 167

- 9 - أنظر: هويتنا والعولمة، عباس الخراي، ص: 96. مطبعة الأمانة، الرباط 2000. العالم الإسلامي في عصر العولمة، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص: 157.
- 10 - مدخل إلى إصلاح الخطاب الديني، الزبير جهداد، موقع الوحدة الإسلامية <http://www.alwihdah.com>
- 11 - أنظر: العالم الإسلامي في عصر العولمة، عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص: 162
- 12 - سورة المائدة، الآية: 84
- 13 - سورة هود، الآية: 118 - 119
- 14 - سورة البقرة، الآية 285
- 15 - الإسلام وترسيخ ثقافة الحوار الحضاري، د/حسن عزوزي مجلة الوعي الإسلامي <http://alwaeci.awkaf.net>
- 16 - الإسلام وترسيخ ثقافة الحوار الحضاري، د/حسن عزوزي، نغمه.
- 17 - النظام العالمي الجديد، رؤية إسلامية، محمد عمارة، مجلّة العربي، عدد شهر أكتوبر 1995.
- 18 - أنظر: من حوار الثقافات إلى ثقافة الحوار، عبد القادر باجمال، مقال منشور في جريدة الحياة اللندنية يوم الأربعاء 2003/11/ 12
- 19 - أنظر: رسالة في الحوار الفكري بين الإسلام والحضارة، محمد إبراهيم الفيومي، ص: 56، عالم الكتب، القاهرة
- 20 - أنظر: من تساؤلات عصرنا، محمد الكتاني، ص: 107. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001
- 21 - الانعكاسات السلبية للعولمة على الثقافة الإنسانية وسبل مواجهتها، صالح بوبشيش، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد 11، أكتوبر 2004، تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر.
- 22 - أنظر: صراع الثقافة العربية الإسلامية، محمد الشيبني، ص: 246، ط 1، 2002، دار العلم للملايين.
- 23 - من تساؤلات عصرنا، محمد الكتاني، ص: 104.
- 24 - أنظر: <http://www.dw-world.de>

العمل الدبلوماسي في الإسلام أبو الوليد الباجي نموذجاً

د. نور الدين صغيري

جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا

الإمارات المتحدة

تمهيد:

بداية أود أن أجعل بين يدي القارئ تصوراً عن الجهود التي بذلها علماء هذه الأمة في مجال السياسة الشرعية وعلى وجه التحديد العمل الدبلوماسي كما اصطلح عليه الآن في هذا العصر. وأعتقد أنه ليس المهدف من إسباغ لفظ (الإسلامية) على مصطلح الدبلوماسية إضفاء صبغة دينية للمفردات السياسية والخصارية القائمة في المجتمع الدولي بصورة شكلية، أو تصنيفية يقصد بها نشاطات السياسات الخارجية للدول المسلمة، بل أعني بما تميزها في المهدف والمضمون عن بقية الممارسات التي تدخل في إطار الدبلوماسية القائمة في الساحة الدولية والتي تستقي مبادئها من الماهج والنظريات المطروحة، ومتأثرة بالفلسفات السياسية والاقتصادية والأخلاقية للنظم السياسية الموجودة.

فالدبلوماسية في القديم وبوجه أحسن في القرون الوسطى اتصفت بمعاني الدنانس والمؤامرات والتجسس والنشاطات السرية للدبلوماسيين والسفراء، ثم مرت بمراحل تاريخية ومنعطفات سياسية وثورات فكرية وفلسفية تطورت فيها وأرسيت قواعد وأسس تنظم هذا الجانب الحيوي في العلاقات بين الأمم والشعوب.

وبقيت تلك مبادئ التي سطرها (مترنيخ) و(رشليو) و(تاليران) أو دبلوماسية بريطانيا في القرن التاسع عشر وفرنسا في عهد لويس السادس عشر هي المهيمنة على الساحة الدولية. وترسخت على مر القرون المفاهيم والأهداف والأدوار المناطة بالدبلوماسية، باعتبارها أداة تواصل وقناة اتصال بين الدول، وتقوم بمهام نقل الآراء والرسائل، وإدارة المفاوضات وإطلاع الدول والحكومات على المعلومات اللازمة.

وفي هذا الصدد ما موقع عالمنا الإسلامي من كل هذه النشاطات السياسية؟ وهل لهم دور في هذا المجال؟ وإن كان الأمر كذلك، فهل هناك سمات بارزة أو شخصيات عرّفها

التاريخ لعبت دورا مهما في رأب الصدع أو منلت حكومات إسلامية أحسن تمثيل؟ نجيب على هذه الأسئلة في فصلين دراسيين :

الفصل الأول: العمل الدبلوماسي في المنظور الإسلامي

الفصل الثاني: الفصل الثاني الباجي وجهوده الدبلوماسية

وقد تم اختياري شخصية الباجي مع أن هناك الكثير من يشاركه في هذه المهمة. لما رأته منه حين قرأت ترجمته من جهود قوية في ظل دولة متفككة وهي دول الطوائف بالأندلس، الأمر الذي جعلني أرشحه عن غيره . فالعمل السياسي والاجتماعي الذي اجتاح الأندلس في ذلك العصر بالإضافة إلى كون الرجل ليس رجل سياسة بل هو عالم فذ واستخدام علمه وجهاه في سبيل توحيد الصف في جزيرة الأندلس.

ويتخلل كل فصل من هذه القصول مباحث متعددة ذات علاقة بعنوان الفصل.

ثم أختتم بخاتمة أبين بعض النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

الفصل الأول: العمل الدبلوماسي في المنظور الإسلامي

تعريف الدبلوماسية:

تعرف الدبلوماسية بأنها مجموعة المفاهيم والقواعد والإجراءات والمراسم والمؤسسات والأعراف الدولية التي تنظم العلاقات بين الدول والمنظمات الدولية والممثلين الدبلوماسيين بهدف خدمة المصالح العليا للدولة¹.

فالدبلوماسية أداة حضارية لم يستغن عنها شعب أو حضارة أو دولة وإن اختلفت مظاهرها وأساليبها، فكانت موجودة في جميع الأحداث والحروب والثورات والعلاقات على مر التاريخ.

الدبلوماسية عند المسلمين:

عرف العرب والمسلمون (السفارة) في عصور مبكرة، فقد بعث الرسول الكريم ﷺ الرسل والمبعوثين لتبليغ رسالته ودعوة الناس إلى الإسلام فقد أوفد ﷺ سفراءه إلى الدول المجاورة للجزيرة العربية وزعماء القبائل. وكان أول سفير في الإسلام هو مصعب بن عمير الذي بعثه الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة (غرب) لدعوة أهلها للإسلام وتعليم المسلمين منهم دينهم وتعاليم الشريعة وأحكامها. كما أرسل ﷺ آخرين منهم:

1 — عبد الله بن حذافة السهمي إلى بلاط كسرى ملك القرس.

3 — دحية الكلبي بمعية أبي سفيان وآخرين إلى هرقل ملك الروم.

4 — عمرو بن أمية إلى النجاشي ملك الحبشة.

5 — سليط بن عمرو إلى هوزة بن علي الحنفي ملك اليمامة.

6 — عمرو بن العاص إلى أرض عمان.

7 — حرملة بن زيد إلى مدينة (أيلة) على البحر الأحمر.

8 — المهاجر بن أبي أمية إلى اليمن وبلاط ملوك حمير.

9 — خالد بن الوليد إلى مدينة (همدان) قرب بحر عمان.

10 — علي بن أبي طالب إلى (همدان) أيضاً.

11 — حذيفة بن اليمان إلى ملك الهند (سرياتك).

12 — عبد الله بن عوسجة إلى قبيلة حازرة بن قريظ.

13 — جرير بن عبد الله البجلي إلى قبائل ذي الكلاع الحميري.

وتعاطفت مهام السفراء والمبعوثين بصورة مطردة مع الفتح الإسلامية التي حوت في العشرين سنة بعد وفاة الرسول ﷺ، والشعور بالحاجة الماسة لشؤون التبليغ والدعوة أو التفاوض وإجراء عمليات ومراسم الهدنة أو الصلح ووضع شروط المعاهدات وكيفية الالتزام بها وتمثيل الأطراف الموقعة عليها.

وبقيت السفارات والبعثات والرسول الحكومية تمثل جانباً هاماً من جوانب السياسة الخارجية والتعامل مع الدول الأخرى. وشملت أغراضاً متعددة كالتجارة والتمثيل السياسي ووفود التهنة والمشاركة في المفاوضات والمباحثات والمؤتمرات وعقد الاتفاقيات، أو لأغراض علمية وثقافية وسياحية. وبرز دور الدبلوماسية في إدارة الأزمات الدولية والصراعات وتسوية الخلافات وعقد المعاهدات وتنظيم مختلف شؤون الحكومات والدول والشعوب.

وكائز الدبلوماسية الإسلامية

توتكرز الدبلوماسية الإسلامية على الأسس العامة للإسلام والمقاهيم المستنبطة من تعاليم الشريعة وأهدافها العامة، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي والقيم والمثل العليا التي نادت بها كل الرسالات السماوية، إضافة إلى تطبيق المفردات التشريعية الخاصة بهذا اللون من النشاط الإنساني والدولة الإسلامية التي تعتمد في بنائها السياسي وكيانها

الدستوري على الأطروحة الإسلامية شكلاً ومضموناً، نظرية وممارسة، فكراً وسلوكاً وقانوناً، هي التي تجسد هذه الأطروحة في نشاطاتها وعلاقاتها الخارجية مع الدول الأخرى.

ضوابط ومعايير العمل الدبلوماسية:

ما هو دور الأخلاق في عالم اليوم؟

وهل هناك دور للأخلاق في أجواء الدبلوماسية؟

وهل هناك ضوابط ومعايير تحكم سلوك الدبلوماسيين أثناء أدائهم لمهامهم؟

وهل هناك وسائل أخلاقية أو لا أخلاقية في بلوغ أهدافهم؟

وهل يعتبر بلوغ الهدف هو الغرض الرئيسي مهما اختلفت الوسائل أو تناقضت

مع القيم الأخلاقية التي تعارف عليها البشر؟

هذه الأسئلة وغيرها قد تتبادر للذهن عند الحديث عن الدبلوماسية.

هناك عدة مدارس وتيارات فلسفية تضع أهداف ووسائل تعتبرها من صلب

العمل الدبلوماسي. فالرئيس الأمريكي فيدرز ويلسون دعا في مبادئه الأربعة إلى لفت انتباه

الرأي العام العالمي للسياسة الأمريكية عندما استخدم مصطلحات الاستقلال وحرية

الشعوب وتقرير المصير فجاءت بنوده لتؤكد إمكانية استخدام الدبلوماسية في تقوية

العلاقات الدولية وتحقيق العدالة الاجتماعية والإخاء بين المجتمعات البشرية. ومع أن وقائع

التاريخ وممارسات السياسة الخارجية الأمريكية تناقضت مع تلك المبادئ، إلا أنها جاءت

لتهدم البناء الكلاسيكي المكافلي.

المدرسة المثالية: فهناك (المثاليون) الذين اعتقدوا بأن الزمن وحده كفيل

بردم الحوة بين الأخلاق الفردية والأخلاق السياسية، وتوحيد هذه الازدواجية والاتجاه بها

نحو الأخلاق الفاضلة، لكن الحرب العالمية الثانية أبطلت كل هذه الأحلام².

المدرسة الواقعية: وهناك (الواقعيون) الذين آمنوا بأن طبيعة وكيفية

العلاقات الدولية تساهم بإيجاد احتياجات وضرورات أخلاقية. وأن السلوك الدولي يتأثر

بسلسلة من القيود والضوابط والقوانين التي تستهدف في النهاية الوصول للقوة والاقترار،

أي أن العلاقات الدولية لا علاقة لها بالجانب الأخلاقي ولا يوجد هناك ما هو أخلاقي أو

غير أخلاقي.

الأطروحة الإسلامية بين هذه الأطروحات:

الأطروحة الإسلامية لا تترك هذا انجال الحيوي عرضة للظروف والارتجال بل تعطي الأصول العامة في كيفية التعامل مع الشعوب الأخرى، مع التأكيد الواضح على المفردات الأخلاقية والإنسانية النبيلة التي تحكم سلوك الفرد والدولة معاً. بحيث يكون هذا السلوك منسجماً مع الإطار العام للشرعة الإسلامية وقواعدها وتعاليمها، مما يجعلها تشكل وحدة متماسكة واضحة الملامح، تحافظ على مبادئها وأهدافها سواء من خلال ما تدعو إليه أو من خلال التطبيق والممارسة لتلك المبادئ. فمفاهيم الصدق والأمانة والوفاء بالعهود والرحمة والإحسان والمروءة والموعظة الحسنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، كلها تساهم في بلورة الجانب الأخلاقي لدى الفرد واجتماع ومن ثم الدولة المبنيّة عنه والحكومة التي تحكمه.

فالجانب أو البعد الأخلاقي هو الذي يميز بين السياسي الإسلامي عن غيره، وهو المعيار في السياسة الخارجية للدولة الإسلامية لأنها مرتبطة ومثّلة لشرعة سماوية بكل أبعادها وعناصرها الأخلاقية والفكرية والإنسانية، أما المذاهب الوضعية كالميكافيلية والبراغماتية وبقية الفلسفات التي تبرر السلوك المنحرف والوسائل غير الشريفة والظلم، وتلغي القيود الأخلاقية في سبيل تحقيق أهدافها ومصالحها، فهي غير معنية بالأخلاق أو القيم العليا، فالغاية تبرر الوسيلة، مهما كانت الوسيلة غير نبيلة أو وحشية ومهما كانت النتائج المترتبة عليها ومهما تضرر الآخرون.

وفي ظل الأوضاع الدولية الحالية والتنافس المحموم على الثروات والمصالح والمواقع الاستراتيجية، وفي ظل مؤسسات دولية ومنظمات إقليمية وقوانين وأعراف دولية تبرر السلوك العدواني والهيمنة السياسية والرغبة الجارحة في الاستحواذ على ما يملكه الآخرون من ثروات ومعادن، وفي ظل القواعد التي تحكم علاقات المنظومة الدولية ومظاهر الاستغلال والاستلاب الاقتصادي والثقافي، في ظل هذه الأجواء قد تبدو المفاهيم الأخلاقية التي تدعو إليه الأطروحة الإسلامية عرقاً ناشراً في هذه القرقة (الأركسترا) العالمية التي يقودها (مايسترو) أميركي.

فالدبلوماسية الإسلامية مدرسة جديدة في العمل الدبلوماسي والسياسي، تختلف عن المدارس الأخرى سواء بالأسلوب والوسائل أم بالمضمون والأهداف، فهي منطلقة من أبعاد أخلاقية ورسالية، ومنهج يجمع بين الالتزام بالمبادئ الإسلامية وبين الشطبات التي

يفرضها الواقع السياسي وطبيعة التحرك في المجتمع الدولي. كما أنها تختلف عن المناهج الأخرى باللغة التي تستخدمها سواء في مخاطبة الرأي العام الدولي أو المؤسسات الدولية والحكومات، فهي تنطلق من بناء أخلاقي يرفض أساليب الابتزاز السياسي والتهديد والتلويح بالقوة إذا كانت هناك إمكانية بلوغ أهداف المنشود بالأساليب اللينة والمجادلة الحسنة والاحتكام إلى المنطق والقانون الدولي.

المفردات الدبلوماسية

1 . اللغة الدبلوماسية: يستخدم الدبلوماسيون لغة تمتاز بالأدب والرفقة والمخاطبة مع ألفا تستبطن معان عميقة قد تتضمن تهديدات قوية. ويورد السير هارولد نيكلسون في كتابه «الدبلوماسية» عبارات وجمل دبلوماسية متعارفة تم يعلق على كيفية التعبير عن أقوى المواقف باستخدام الفاظ مؤدبة يفهمها الطرف المقابل.

2 – العرف الدبلوماسي: وهو مجموعة القواعد والسلوك اللازم اتباعها وخاصة في المراسم والمقابلات الرسمية والحفلات وتوقيع المعاهدات والمشاركة في المواكب والاحتفالات واستقبال وتوديع الرؤساء وغيرها.

والدبلوماسية الاسلامي يتجنب من هذه الاعراف والسلوك ما يتنافى التزامه الديني وعقيدته، وبإمكانه التكيف مع الأجواء الخاصة أو المواقف التي يتعرض فيه للإحراج.

3 . السلوك الدبلوماسي: وهم العاملون في السفارات والملحقيات والقنصليات والذين يتمتعون بالحصانة الدبلوماسية. ويشمل السفراء والقناصل والملحقين المختصين بشؤون محددة كالملحق العسكري والملحق الثقافي والتجاري وغيرهم. يقول الخطيب والفيلسوف سيسرون بأن «حماية السفراء، مضمونة في الحقوق البشرية والحقوق الالهية. إن سفراء الدول شخصيات محترمة ومقدسة ورعاية حرمتهم واجبة ليست في الدول الصديقة بل في الدول المتحاربة»³.

أهداف الدبلوماسية الإسلامية

هناك العديد من الأهداف التي تتوخى تحقيقها الدبلوماسية: منها ما يحقق الأهداف السامية المنبثقة من طبيعة الرسالة الإسلامية وغاياتها العامة في دعوة الناس إلى التوحيد ودين الحق والعدل والدفاع عن المسلمين والمستضعفين في جميع أرجاء المعمورة، انطلاقاً من المبادئ والقيم التي بشرت بها الرسالات السماوية وسعي الأنبياء والرسل الكرام لبلوغها.

ومنها ما يتعلق باحتياجات الدولة الإسلامية ومتطلبات نشاطاتها السياسية والاقتصادية والتجارية والعلمية والعسكرية. فالعالم اليوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً في مختلف حقول النشاطات، وعمليات الاستيراد والتصدير تتم عبر علاقات وشبكة اتصالات وهيئات ومنظمات دولية واقليمية تشرف عليها. فلا غنى لأية دولة ومن ضمنها الدولة الإسلامية، عن التعامل مع الدول الأخرى والاتصال بالخارج. وتعتبر الدبلوماسية هي الأداة الفعالة في تحقيق هذه الغايات، إضافة إلى عوامل ذاتية وخارجية أخرى، واهم هذه الأهداف:

1 - الدعوة للإسلام: من المهام والأهداف النبيلة التي تضعها الدولة الإسلامية نصب عينها هي الدعوة للإسلام والتشريع بتعاليم الشريعة الإسلامية ونشر الأفكار الإسلامية وهي تقوم بذلك بأداء واجب شرعي وتكليف إلهي لا يمكن التهاون فيه أو التغافل عنه. وفقهاء الإسلام وعلمائهم ومفكروهم يتفقون على ضرورة الدعوة للإسلام مستدين في ذلك إلى الآيات الكريمة مثل:

- ﴿يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ (الأعراف، 158).

- ﴿يا أيها الناس اعبدا ربكم الذي خلقكم﴾ (البقرة، 21).

- ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ (سبا، 28).

- ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107).

ومعلوم أن لفظة (الناس) يقصد بها جميع الناس وجميع البشر وليس صنف خاص منهم. كما وأن أحاديث وسيرة النبي ﷺ تدل على أنه بعث لكل البشرية، فقد خاطب الملوك والزعماء ودعاهم هو وشعوبهم لدخول الإسلام. فالدعوة للإسلام ليست هدفاً مؤقتاً ضمن مرحلة خاصة بل هي من صلب استراتيجية السياسة الخارجية للدولة الإسلامية

2 - وحدة المسلمين: المسلمون - وفق التصور الإسلامي - أمة واحدة

تجمعهم رابطة العقيدة الواحدة والتعاليم والقوانين المنبثقة عنها؛ ولا يمكن أن تفرقهم عناصر أخرى كاللون والعرق واللغة والحدود؛ ولا يمكنها أن تصيح سدوداً تحول دون تواصلهم وترابطهم وتماسكهم. والحدود الجغرافية لا تمثل أية قيمة أو أصل شرعي بل هي حدود مفترضة، وضعت في العصر الحديث وأثناء فترة الاستعمار الغربي. فقد تعرضت البلاد الإسلامية إلى التمزيق والتشتت بفعل القوى الاستعمارية، فتحوّلت الدولة العثمانية - التي كانت تمثل آخر رمز يجمع المسلمين وهو الخلافة - إلى عدة دول تنفارت في مساحتها

حسب المصالح والمنطلقات الاستعمارية التي كانت تستهدف سهولة السيطرة عليها لأسباب إدارية وسياسية واقتصادية ومستقبلية.

والحدود التي وضعها القوى الكبرى لتفصل بين الأنظمة والكيانات السياسية لوحظ فيها زرع الغمام طائفية وعرقية ومشاكل حدودية تنوارتها الحكومات، وصاحبة للانفجار في أية لحظة. فالحدود الجغرافية رسمت على الخرائط الاستعمارية دون مراعاة أية ضوابط ثقافية وقومية ومذهبية، فشطرت قبائل وأمم إلى عدة أقسام، كل قسم يتبع نظام سياسي معين، أو دولة، وتبقى هذه الشعوب في حالة صراع وتنافس دائمين على القضايا والمسائل القومية والأرض والموارد الطبيعية. وهناك أمثلة عديدة فالشعب العربي توزع على أكثر من عشرين دولة مختلفة الانتماءات والولاءات والارتباط وشكل النظام السياسي. وهكذا أصبح كل بلد إسلامي يضم عدة أقليات عرقية وقومية ودينية قلما تنسجم فيما بينها بفعل الأنظمة الوضعية وابتعادها عن الإسلام الذي كان يجمعها.

إن وحدة المسلمين واحد من الأهداف الاستراتيجية التي تضعها الدولة الإسلامية نصب عينها عند رسمها للسياسة الخارجية، وأولويات علاقاتها الخارجية ومن المهام الأصلية للدبلوماسية الإسلامية، مستهدية بالآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾.

3 - المحافظة على كيان الدولة الإسلامية: الاستقلال يتضمن عدة معان

وجوانب، تتركب وتتصل مع بعضها لتشكّل صياغة عامة للاستقلال، فيشمل الاستقلال الثقافي، السياسي والاقتصادي. وكل عنصر منها يشارك بقسط معين من مفهوم الاستقلال الذي تتوخاه الشعوب.

4 - حماية النظام الإسلامي: إن من أهداف الدبلوماسية الإسلامية هو حماية

النظام الإسلامي وكل ما يتعلق بمصالح الدولة سواء على الصعيد الخارجي وإدارة المفاوضات واتخاذات وتوقيع الاتفاقيات والمعاهدات التي تخدم مصالح الدولة أو جمع المعلومات اللازمة ومناوئة المخططات والمواقف المعادية للدولة والسعي الجاد في اكتساب الأصدقاء وتحيد الأعداء وتصفية الأجواء وإيجاد علاقات أقوى مع الدول والشعوب، واتخاذ مواقف بصدد الأزمات والأحداث، تنسجم مع ما يدعو إليه الإسلام من مبادئ سامية من جهة. ومطابقة لما ترتأه القيادة الإسلامية وخدمة المصلحة العليا للدولة من جهة أخرى، أو على الصعيد الداخلي.

5 - الدفاع عن المسلمين والمستضعفين: الدفاع عن النفس ظاهرة

طبيعية وغريزة راسخة في جميع الكائنات الحية. والإنسان يدافع بكل قوة ومقاومة عن حياته ووجوده وكيانه وأسرته وأرضه وشرفه ودينه، ولو أدى إلى التضحية بكل ما يملك وحتى نفسه. والدفاع أمر وقائي أمنت به جميع الأفكار والفلسفات والنظريات وبنيت عليه المفاهيم القانونية والسياسية والعسكرية ونصت عليه المواثيق الدولية.

الفصل الثاني الباجي وجهوده الدبلوماسية

توجه الباجي مختصرة: هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن واثق الباجي، يكنى (أبا الوليد) وأصله من (يظليوس) وينسب إلى باجة الأندلس . مذهبه: مالكي مولده: ولد في باجة سنة 403هـ/1012م، وفاته: توفي في مصر 474هـ/1081م منزله العلمية: فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، يقول عنه القاضي عياض: حاز الرئاسة في الأندلس، وتولى القضاء في حلب والأندلس .

أبرز شيوخه: أبو الأصنع أبو محمد مكّي، أبو شاكر، محمد بن إسماعيل والمنطوعي وأبو بكر ابن سختويه، وابن محرز، وابن محمود الوراق، والفضل بن عروس وأبو الطيب الطبري والشيرازي وأبو عبد الله الأمعاني، والصحري وابن السمسار والسمازي وأبو بكر الخطيب وغيرهم .

أبرز تلاميذه: ابن عبد البر، أبو بكر الطرطوشي، قاضي ابن شبرين، الحافظ أبو علي الجبائي والصدفي، والقاضي أبو القاسم المعافري، والسبتي، وابن أبي جعفر المرسى وغيرهم . أهم مصنفاته: النهاج في علم الحجاج، إحكام الفصول في أحكام الأصول، التسيّد إلى معرفة التوحيد، اختلاف الموطّات، شرح فصول الأحكام وبيان ما مضى به العمل من الفقهاء والحكام، الحدود، فرق الفقهاء، الشقى شرح المدونة، التعليل والتجريح لمن روى عنه البخاري في الصحيح⁴ .

الدبلوماسية في الأندلس

للدبلوماسية جانبان: جانب تاريخي وآخر فني.

فبالنسبة للجانب الأول هناك نشاط دبلوماسي وافر، حيث السفارات كثيرة من وإلى قرطبة أوردها لنا المؤرخون الأندلسيون وإن كان كثير منها فقد. وقد وصف هؤلاء المؤرخون جانباً من الاحتفالات ومواكب الاستقبال بالنسبة لهذه الوفود.

إن قسما من هذه الأخبار تتعلق بالجانب الثاني الفني. ولقد بلغت أصول ومراسيم المقابلات بالنسبة للأندلس حداً عالياً فافتت غيرها من البلدان، وكانت هنالك حقوق وحصانات للوفود القادمة. كما وضعت بدور السفارات الدائمة ولدينا شيء أيام الحكم المستمر⁵.

جهود الباجي في العمل الدبلوماسي

ارتفعت في الأندلس دعوة جمع الشمل كان على رأس من تولاها العلامة القاضي أبو الوليد الباجي (403-474هـ) هذه الدعوة نضجت وأنت أكلها بعد سقوط طلبطة التي تار أهلها في سنة 472هـ ضد حاكما الضعيف القادر وخلعوه. وبقيت المدينة بدون أمير فاستدعي المتوكل صاحب بطليوس ليتولى حكمها ويقوم بواجب حمايتها... ثم كانت وقعة الزلاقة الفاصلة. ومن الجدير بالذكر أن المتوكل هذا كان قد أرسل القاضي أبو الوليد إلى حواضر الأندلس سفيراً له يدعوا أمراء الطوائف إلى التفاوض وتوحيد الصفوف.

يقول ابن الأثير في الحلة السراء: "وما عظم عيث الطاغية أذفونس بن فردند، وتناول إلى الثغور، ولم يقنع بضرائب المال انتدب للتطوف على أولئك الرؤساء القاضي أبو الوليد الباجي. يندبهم إلى لم الشعث ومدافعة العدو، ويتطوف عليهم واحداً واحداً وكليم يصغي إلى وعظه"⁶.

ويشير المقرئ إلى هذه المهمة التي انتدب إليها الباجي فيقول: "وكان لما رجع إلى الأندلس فثنا علمه، ونجيات الدنيا له، وعظم جاهه، وأجزلت له الصلات، فمات عن مال وافر، وترسل للملوك، وولي القضاء بعدة مواضع رحمه الله"⁷.

وفي موضع آخر من الكتاب يقول المقرئ: "كان يستعمله الأعيان في ترسلهم"⁸ ويذكر صاحب الديباج المذهب ابن فرحون أنه "كان يستعمله الرؤساء في الرسل بينهم"⁹.

وأورد القاضي عياض في ترجمة الباجي أنه "أنه كان يصحب الرؤساء ويرسل بينهم وقبل جوائزهم، وهم على غاية البر"¹⁰.

إن الباجي بعد عوته من المشرق كما يقول ابن بسام في الذخيرة: "لأول قدمه رفع صوته بالأحتساب، ومشى إلى ملوك أهل الجزيرة لصله ما أتت من تلك الأسباب فقام مقام مؤمن آل فرعون لو صادف أسماعا واعية، بل نفخ في عظام ناخرة، وعطف على أطلال دائرة، بيد أنه كلما وفد على ملك منهم في ظاهر أمرهم لقيه

بالترحيب وأجزل حظه في التأنس والتقريب، وهو في الباطن يستجمل نزعته ويستقل طلعت، وما كان أفضن الفقيه¹¹.

من خلال النصوص التي بين أيدينا والتي جاءت من خلال ترجمته في هذه المصادر تكاد تجمع أن الباجي كلف رسمياً من قبل أكثر من واحد من ملوك الطوائف ليكون سفيراً خير بين هذه الإمارات ليوحد كلمتهم ويضم صفوفهم.

وتظهر مكانة العلماء آنذاك فقد ندب لهذا الأمر العالم الفقيه والقاضي والداعية وذلك لشدة ثقة الرعايا في علمائهم، والتواصل الذي كان بين العلماء والفقهاء، ومكانة العلماء عند الأمراء كل هذا كان يشفع للباجي أن يتولى هذا الأمر عن جدارة واستحقاق.

المدن التي زارها الباجي:

تذكر المصادر التي ترجمت للباجي وغيرها أنه طاف على عدة مدن وأرسل إلى العديد من ملوك الطوائف فقد زار سرقسطة وبلنسية ومرسية ودانية وبظليوس وميورقة وهذه المدن تتوزع بين شرق الأندلس وغربها.

يذكر القاضي عياض في المدارك: "وكان أكثر تردد أبو الوليد بشرق الأندلس ما بين سرقسطة وبلنسية ومرسية ودانية"¹².

ويضيف الدكتور عبدالرحمن الحججي استنباطاً آخر من هذه النصوص فيقول: "يؤخذ من بعض المعلومات والنصوص أنه أقام في بعض المدن الأندلسية مدداً ليست قليلة، مما قد يؤكد أن مهمته وما انتدب إليه نفسه لم تقتصر على ملوك الطوائف، بل كان يكلم عموم أهل الأندلس خلال إفرانه وتدرسه في المساجد وغيرها"¹³.

تبين مما سبق أن دعوة الباجي استمرت عدة سنوات تحول خلالها في مدن وقواعد أندلسية كثيرة في مختلف جهات الأندلس كان حامل هذه الراية قبل أن يكلف بها رسمياً، لعل همته وجهده ومساعده هي التي حولت هذه المهمة إلى شكلها الرسمي بالنسبة له، ليس من الشطط أو البعد عن الصواب اعتبار قيامه بها منذ وقت مبكر يسبق سقوط طليطلة بعقدين من السنين أو يزيد، وتوسم أو نوه بدعوة المرابطين بحوالي العقد قبل هذا التاريخ.

إن تحول اصطلاحه بهذا الأمر بشكل رسمي كان حسب النصوص المتوفرة ليس بعد سنة بل قبلها. أنفق سنوات قبل ذلك بشكل تطوعي.

إن هذا التنبيه والوجهة وأخذ هذه المهمة استتيرت عنده بعد عودته من المشرق حين عاد ورأى سوء الحال استمر في ذلك يشد ويقوى آثاره حادثة بريشتير بشكل قوي، وهزته هزاً عنيفاً فقام بين مدن الأندلس وملوك الطوائف كمؤمن آل فرعون، كما عبر عنه ابن بسام.

ولم تقتصر هذه الدعوة لتوحيد صفوف المسلمين في الأندلس على الباجي فحسب بل شاركه الكثيرون من العلماء والأفاضل بل حتى الملوك أنفسهم، ومن شارك من العلماء ابن حزم، وابن عبد البر¹⁴.

الهوامش:

- 1 الموسوعة السياسية، الكياي، مادة دبلوماسية.
- 2 الدبلوماسية الحديثة، لعلي أصغر كاظمي، ص 136.
- 3 الموسوعة السياسية، الكياي.
- 4 (الأعلام للزركلي - الديباج المذهب لابن فرحون).
- 5 راجع أندلسيات ص 44 لعبد الرحمن الحججي، وكذا:
Andalusian Diplomat Relation with Western Europe during the Umayyad period, Beirut, 1969.
- 6 الخلة السراء: 98/2.
- 7 نقح الطيب للمقري: 72/2.
- 8 نقح الطيب للمقري: 72/2.
- 9 الديباج المذهب لابن فرحون: ص 120.
- 10 ترتيب المدارك: 805/3.
- 11 الذخيرة لابن بسام.
- 12 ترتيب المدارك: 803/3.
- 13 التاريخ الأندلسي للحججي: ص 341.
- 14 انظر التاريخ الأندلسي لعبد الرحمن الحججي من ص 338-344.

(الاستعمار الفرنسي في الجزائر نموذجاً 1830-1962)

أ. حسينة حمابيد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

—جامعة باتنة—

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح بعض المفاهيم والأساليب الجديدة للعولمة والتبعية الثقافية والاقتصادية عامة وماهية المستوطنون الأوروبيون وأيضاً مصطلح الاستيطان بخاصة. وعلى هذا يقتصر هذا البحث على عدة نقاط أساسية أهمها:

1- ماهية العولمة والتحالف الحضاري والدعوة عليهما والفكرة الاستيطان كسياسة جديدة لتوسيع دائرة الاقتصاد الحر -

2- ماهية المستوطنون الأوروبيون الذين يؤمنون بسياسة الاستيطان كمنهج للتغيير واقعهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

3- سياسة فرنسا الاستيطانية أثناء الإحتلال الفرنسي في الجزائر (1830-1962).

وقبل التطرق إلى هذه العناصر الأساسية في هذا البحث يجدر بنا أن نعرف معنى العولمة في ظل التفاعل الحضاري.

1- معنى العولمة:

على الرغم من التعريف العديدة التي ظهرت في العقد الأخير لمفهوم العولمة إلى أنها مازالت محل إهتمام ومناقشة من قبل معظم المفكرين في وقتنا الراهن. والهدف من ذلك هو أن العولمة هو الذي يبدع ويبتكر وينتج المفاهيم الجديدة المتنوعة والمصطلحات المختلفة في مجالات عديدة والغير يقوم بشرحها حسب ثقافته ومفاهيمه المعرفية ، والغرب أيضاً يبدع ويبتكر والغير يقوم بنقلها وينتج في ثقافته وحضارته وتاريخه بعلوم وفنون الآخرين ؛ وأحياناً تنسب هذه المعرفة العلوم المختلفة إلى قوم غير قومه، ولهذا نجد تم نقل مفهوم العولمة من لفظة الأصلي الذي هو في الأصل باللغة الإنجليزية (Globalization) إلى الفرنسية (mondialization).

ومنها ترجمت إلى العربية في أغلب الأحيان " بالكوكية" وهذا يعود أساساً إلى العولمة الثقافية التي أصبحت كظاهرة جديدة حيث تمر بمراحلها الأساسية الأولى لأن العالم ليس

موحد ثقافيا وحضاريا وتاريخيا كما هو موحد تجاريا وماليا بالرغم من الثورة المعلوماتية الكبرى التي أصبحت في متناول الجميع.

أما بالنسبة للتعريف الذي نعتقد بأنه يتماشى مع موضوعنا هذا هو التعريف الذي جاء به علي حرب في مقالة "الثقافة والعولمة" والذي قال: "... أما العولمة فهي مقولة راحنة من مقولات ما بعد الصناعة وما بعد الحداثة. أرتبطت بانفجار تقنيات الإتصال على نحو ضاقت معه الأمكنة وتقلصت المسافات، إلى حد جعل الأرض قرية صغيرة تسبح في هذا العالم العددي الذي يتشكل من القضاء السرياني، وما هنا ما يسمونه بإقتصاد الناعم ونقل المعطيات شبه المادية التي هي علامات وإشارات مسجلة على ألواح إلكترونية... إذن ثمة منطقتان جديدتان يشتغل مع القضاء الإلكتروني لا تعود معه الأشياء على ما كانت عليه. نحن، إزاء عالم إفتراضي أثري لا يتألف من أشياء عينية ولا من مفاهيم ذهنية بل يتركب من وحدات لا لون لها ولا وزن ولا حجم هي عبارة عن فيض متواصل من العمليات عبر الشبكات والقنوات إنما الكائنات العديدة تحمل محل الأشياء المصنوعة بعد أن حلت هذه محل الأشياء الطبيعية، شاهدة على طول تقني جديد يتجاوز العصر الصناعي إلى العصر السرياني. وهذه الكائنات أو الوحدات التي تسكن في العقول الإلكترونية وتسافر بسرعة الضوء على أساسها يتوحد العالم اليوم، وبواسطتها يجري الإتصال بين البشر".¹

ومن بين التعريفات الهامة التي نعتقد بأنها مازالت محل إهتمام ومناقشة والأقرب إلى طرحنا لموضوع الإستيطان الذي أصبح معمولًا في عالمنا اليوم نعتقد بأنه سيزداد ويتوسع مستقبلا في الجنوب من الكرة الأرضية وهو التعريف الذي جاءنا به الدكتور: حسن حنفي في كتابه المشترك مع الدكتور: صادق جلال العظم ما العولمة".

... العولمة مفهوم يبرز لأحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف ... العولمة مسألة صراع ومقاومة دفاعا عن الإستقلال ضد التبعية ... العولمة ظاهرة إقتصادية وسياسية وتقنية ومعوماتية وتاريخية...²

إذن فالعولمة أصبحت مفروضة على الإنسانية والتنافس الإقتصادي الحر والثقافي والسياسي والتقني والإعلامي أصبح في متناول الجميع، وهي فرصة للمجتمعات المستهلكة لتغيير واقعها الإقتصادي والتعريف بحضارتها وثقافتها التي كانت منحصرة بين بعض الفئات والأقليات المجتمعية.

وبالرغم من مخلفات الإستيطان الإستعماري الفرنسي في الجزائر وسلباته على مجتمع الجزائري من قهر وظلم وإستغلال ومصادرة الأراضي الزراعية الخصبة إلا أنه حقق عدة إنجازات في توفير الإكتفاء الذاتي وتحويل دول حوض البحر الأبيض المتوسط بالنتوجات الزراعية والمساهمة في إستصلاح الأراضي شبه الصحراوية التي أصبحت فيما بعد توزع على المستوطنين الصغار.

ومن بين أهداف الإستيطان المعولم نجد المستوطنون الأوروبيون أثناء الإحتلال الفرنسي للجزائر ساهموا بطريقة أو بأخرى في تدعيم الأسواق الأوربية بالنتوجات الزراعية وفتح أسواق جديدة أخرى في العالم والإستيطان الإسرائيلي في فلسطين ساهم في إستصلاح الأراضي الزراعية ورفع الإنتاجية وفتح أسواق جديدة في العالم على الرغم من السلبات والأضرار التي لاحقت الشعب الفلسطيني. وكذلك الإستيطان البريطاني في جنوب إفريقيا ساهم في تحسين الأراضي الخصبة وإستصلاح الأراضي الزراعية مما جعل جنوب إفريقيا نموذجاً للإستيطان الأوروي والعرب أيضاً إستطاعوا حديثاً أن يستثمروا أموالهم في الفلاحة وخاصة في بعض الدول الإفريقية ودول أميركا اللاتينية.

التحالف الحضاري يعني التفاهم والتشاور والتحاور المنتهج بين مختلف المجتمعات البشرية وهذا التحالف لا يكون بين الشمال والجنوب فقط بل يجب أن يكون بين الأديان السماوية من جهة، والأديان الوضعية من جهة أخرى، وتجاوز الخلافات بين الشعوب وترقية مفهوم الحوار وفتح أسواق جديدة لكي تتكافؤ فرص العمل، والإستثمار الفلاحي، والإبداع الفكري، والتنوع الثقافي، والنهضة الشاملة، والإستفادة من تجارب الآخرين. وعلى هذا الأساس يجب على أنصار هذا المذهب أن يفكروا في إنشاء مراكز ثقافية تتم بتطوير فكرة التحالف الحضاري وترقية مفهوم التواصل بين الشعوب في أنحاء المعمورة من أجل الإستفادة من العولمة الإقتصادية والحداثة وما بعدها وذلك للسعي إلى المواطنة العالمية. والسؤال المطروح في هذه الدراسة من هم المستوطنون؟ وماهي ماهيتهم؟
وفيماذا تتمثل أهدافهم الذاتية؟

2- ماهية المستوطنون الأوروبيون :

لقد كان "فرنسيو الجزائر" أقدم تسمية عرف بها المستوطنون الأوروبيون وهي تعتبر أكثر استعمالاً، ويرجع أصل هذه العبارة إلى البلد المنشأ بمدف التفريق بين فرنسيي الجزائر وبين الفرنسيين الذين يعيشون في بريطانيا أو إسبانيا، وبذلك فإن هذه التسمية تحدد المنشأ

الأصلي هؤلاء السكان الذين فحن لا نقول فرنسي بريطانيا أو فرنسي إسبانيا بل نقول فرنسي الجزائر.

وهناك فرضية أخرى تقول بوجود فهم هذه التسمية أي فرنسي الجزائر لا عن طريق تمييزهم بين فرنسي الجزائر وفرنسي فرنسا لكن عن طريق مجموع السلالات المتمايزة التي تشكل سكان الجزائر ذلك بشهادة الوثائق الإدارية وإحصاء السكان التي تبين من الجانب الأول الفرنسيون حيث تشمل فرنسي الأصل والجنسين أي اللذين اكتسبوا الجنسية الفرنسية. أما الجانب الثاني الذي شمله هذه الوثائق والإحصاءات فهم الأندليجان. لكن هذه اللغة الرسمية تفتقد إلى الوضوح والدقة لأن مصطلح أندليجان يعني ابن البلد الأصلي ويمكن تطبيقه بالمساواة مع الأوربيين ومن جهة أخرى فإن هذا المصطلح قد بلغ حد حيث اشتمل على عناصر أخرى من السكان في الجزائر، منهم عناصر من أصل إفريقي، وعناصر من أصل بني سام وهم أنفسهم من الأندليجان وأنفسهم العرب البربر ونفس الحالة بالنسبة لبعض من اليهود ذو نشأة إسبانية الذين تمودوا وأصبحوا يمثلون البربر اليهوديين.³

وفي هذا الصدد يذكر جاك بارك **Jaques Berque** قائلا: "كل العالم يعلم بالقرابة الموجودة بين العرب واليهود لأنهم من أصل بني سام وإن القرآن الكريم هو الذي أقام هذه القرابة استنادا إلى "آباء إبراهيم" وقد لاحظت منذ أمد طويل بأن الاسم القديم الذي يشير للعرب (**Arab**) يختلف عن الاسم القديم الذي يشير للعبري بصيغة إبدالية بسيطة أي تغير حرف من الكلمة بالتقديم أو بالتأخير: **A.R.B/A.B.R.** ونفسه ع.ر.ب/ع.ب.ر"⁴. زد على ذلك، فإن التسميات الإدارية الآتفة الذكر لا تسمح بتحديد وثائق العرب والبربر الذين طلبوا وتحصلوا على جنسيتهم بمعنى أن الإسباني أبقى على جنسيته الأصلية ونفس الشيء بالنسبة للسلالات الأخرى.

وهناك أيضا تعبير مهم بالنسبة لمصطلح أندليجان، فهذا المصطلح كان يعبر عن الشر والاضطراب وزاد أنه اكتسب طابع احتقاري خاص ولهذا السبب فقد ذكر المؤرخ كسافيي-ياكونو **Xavier Yacono** " أنه "ابتداء من سنة 1944 خصوصا أثناء حرب الجزائر 1954 بدأنا نميز بين المسلمين والغير المسلمين"⁵ ولكن هذا التمييز يعتبر خاطئا لأن الانتماءات العرقية لا تعطي تمييزا واضحا لأنه ليس كل العرب والبربر مسلمين

وبعض الأوربيين اهتدوا إلى الإسلام. إنه بالإمكان تسمية هؤلاء والآخرين بالجزائريين وحتى إذا كانت هذه التسمية تخص الأوربيين الذين يعيشون في الجزائر أولاً⁶.

تدرجاً توسعت هذه التسمية وتحت ضغط الحركات الوطنية فقد حصرت في إطار هذه الكلمة أي الجزائريين في إطار المسلمين وفي هذا الصدد فإن هؤلاء يمكن مناداتهم بسكان شمال إفريقيا. هنا أيضاً نجد تضارب في المصطلحات وذلك يعود إلى بعض الصحفيين الذين شددوا على تسمية العرب بالجزائريين خاصة في العشرة الأخيرة للجزائر الفرنسية ومنذ ذلك الحين اكتسب العرب فقط هذه التسمية. لكن هذا لا يمنع أن بعض الفرنسيين، وبسبب الخيبة وسوء المعاملة التي تلقوها من قبل وطنهم الأم فرنسا، أن يظالموا بشدة "إفريقيتهم".

ومن جانب آخر، فقد ولدت هجرة 1962 مصطلح جديد للدلالة على هؤلاء الذين انسحبوا إلى فرنسا وهذا المصطلح هو المعاد إلى وطنه "Rapatriés" وهو نتاج الإدارة الفرنسية حيث أسست هذه الأخيرة سنة 1962 وزارة تحمل هذا الاسم. كثيراً من فرنسي الجزائر من رفضوا هذه التسمية الجديدة مبررين ذلك بأن وطنهم الأصلي هو الجزائر وليس فرنسا ويفضلون مصطلح المنفي أو المسحب أو المقلوع من جذوره بدل المرحل إلى وطنه. كثرة هي المصطلحات التي تميز خاصية مؤثرة جداً لمغامرة رفض المستوطنون نسيانها، هذا ما دفع إلى تسمية الأوربيين المولودين بالجزائر بالمولدين البيض **Creoles**. لكن الاستعمال حصر هذا المصطلح فقط في مستعمرات الأنتيل. وعلى خلاف ذلك، فقد طبقت عليهم عبارة الأقدام السوداء **les Pieds Noirs** وقد انتشرت هذه التسمية بشكل واسع⁷ وهذا بدوره يقتضي منا طرح السؤال الآتي: ماهي المقاييس الممكن استعمالها في جعل هذا التعبير مناسباً؟

إنه من الصعب أن نحدد تعريفاً دقيقاً لمصطلح الأقدام السوداء دون الرجوع إلى أصل الكلمة، ومصدر اشتقاقها، ومعرفة مدى استعمالها. يذكر المؤرخ "كسافيي ياكونو **xavier yacono**" "فعلاً، إنه في السنوات التي تلت إحصاء 1954 حيث كنا نعرف إلا المسلمين وغير المسلمين وفي هذا الوسط انتشر مصطلح الأقدام السوداء ولم نقل أنه ظهر⁸ ويؤكد بأن أصحاب المصلحة من المستوطنين قد اندهشوا عندما علموا بأنهم الأقدام السوداء.

ومع ذلك وأبعد من مشكل الأصل ومعنى الصياغة هناك توضيح آخر يستحق الإبراز فيما يتعلق بالتكافؤ بين مصطلح فرنسيو الجزائر ومصطلح الأقدام السوداء والذي طالما أخلط بينهما عند الاستعمال. إنه يخص طابعها الموسع ويمكن أن يكون هنا الغرض الأساسي لهذا الشبه ترادف (الاشتراك في المعنى) الذي سيسمح بالخروج من هذا الالتباس على مستوى مدلول الكلمة وذلك عن طريق تحديد هوية صنف من السكان مقارنة بأصناف أخرى؛ إن كلمة الأقدام السوداء تعني كل المستوطنين الأوروبيين وهي لا تعني الفرنسيين المسلمين وحسب المؤرخة جوال هورو Joelle Hureau فإن الأقدام السوداء في مضمونها الواسع تضم كل فرنسيي الجزائر الغير مسلمين⁹.

وما نستخلصه من خلال هذا العرض والتحليل بمختلف التسميات والاختلافات في الآراء حول المعنى الحقيقي لمصطلح مسوطن أوربي هو أن بحثنا هذا يهتم بالمستوطنين الأوروبيين المستغلين لثروات البلاد، المسيطرين على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمجتمعية في حق السكان الأصليين. وسنستعمل في دراستنا هذه لفظ المستوطنين الأوروبيين ونادرا ما نستخدم لفظ فرنسيو الجزائر أو أوربيو الجزائر أو الأقدام السوداء لسببين اثنين هما:

- لقد استقبلت سنة 1954 ميلاد الثورة الجزائرية وأغلبية المستوطنين من أصل أوربي و فقط 11% من هم فرنسيي الأصل. وعموما فهم خليط من أعراق متناثرة جاءت من مختلف دول أوروبا.

-السبب الثاني، وفي اعتقادي أنه الأهم: أنه مهما اختلفت تسمياتهم فالحقيقة والمعنى واحد، فالمستوطن هو ذلك المحتال، هو ذلك المستغل، هو ذلك المتمرد على أي تطور يكون لصالح المسلمين، هو ذلك الذي دفع ثمن سياسته المخحفة أن فقد الجزائر إلى الأبد.

3- سياسة فرنسا الاستيطانية :

لقد خطط المساسة الفرنسيون منذ 1830 بأن تكون الجزائر مستعمرة للإسكان، ومن اجل ذلك بذلت فرنسا جهودا كبيرة لتشجيع الأوروبيين بصورة عامة والفرنسيين بصورة خاصة على أن يستوطنوا الجزائر بأكبر عدد ممكن. وللوصول إلى هذه الغاية عملت السلطات الفرنسية على أن تصنع على عملية اتخاذ الفرنسيين من الجزائر موطناً لهم طابع الرسالة الحضارية مما حملها بالتالي، تشجيعاً للهجرة إلى الجزائر وحثاً للفرنسيين عليها على

منح المهاجرين مميزات اقتصادية وسياسية كبيرة لترسيخ الفكرة القائلة بأنهم يقومون في سلوكهم هذا بعمل وطني ويؤدون رسالة قومية.

لقد أدركت فرنسا أهمية تواجد المستوطنين في الجزائر، لدعم الاحتلال وراس المال الفرنسي. وفي هذا الصدد نذكر نداء الجنرال كلوزيل إلى الأوربيين الذين كانوا قد وصلوا إلى مدينة الجزائر بمناسبة وصوله إليها يوم 9 أوت 1835: "يجب أن تعلموا أن هذه القوة (العسكرية) التي هي تحت إمرتي ما هي إلا وسيلة ثانوية، ذلك أنه لا يمكن أن نغرس العروق هنا إلا بواسطة الهجرة الأوربية فقط".¹⁰

وهناك أيضا حقيقة واقعة كبرى هي أن مثلي السياسة الفرنسية قد تراءى لهم منذ عام 1830 أن احتلال الجزائر احتلالا عسكريا لا يؤمن سيطرة فرنسا عليها، فهي أراضي شاسعة الأرجاء متنوعة التضاريس ولكي يستقر احتلالها يجب أن تسير معه جنبا إلى جنب هجرة الفرنسيين لمستوطنوا فيها ويكونوا قوة تدعم الجيش، ومن جهة ثانية، قوة تمكن الجيش المختل من حصر أصحاب البلاد الشرعيين في مناطق سهل فيها الإشراف عليهم ومراقبتهم فتمت للمحتلين من العسكريين والمدنيين السيطرة عليهم اقتصاديا وسياسيا.

وانطلاقا من هذه الحقائق، فقد طبق من عام 1830 إلى 1940 الاستيطان الحر أو الأفضل أن نقول فوضوي، فعندما احتلت مدينة الجزائر انقض على البلاد رهط من البشر المتوحشين كسبوا عن طريق المناجرة، بأبنية المدن، وحاولوا احتكار الأراضي، وقطع الغابات، وأصبح ساحل الجزائر المعني بالممتلكات والبيوت الريفية التي هجرها أصحابها جزئيا ميدانا خاليا استقر فيه بالإضافة إلى الحماسين الذين كانوا يزرعون هذه الممتلكات، مشترون أوربيون مشكوك في حسن نيتهم، وأرستقراطيون رومانتيكيون "المستوطنون ذوي القفازات الصفراء". وكان المار يشال كلوزيل، وهو الاستيطاني العنيف، هو القدوة في ذلك، فحصل بسعر رخيص على أملاك واسعة وحاول أن يجعل من نتيجة "مستقرا للمستولين القادمين من أوروبا"، ففقدت من إسبانيا، وجزر الباليار، ومالنا، وإيطاليا قوارب تنقل سبلا من فقراء الصعاليك. زد على ذلك أنه دخل على البلاد رسميا عمال باريسيون ومهاجرون ألمان وسويسريون.¹¹ وزيادة على هذه الفوضى، فقد حدث مثلا في عام 1831 أن وجدت فرنسا جماعة من الألمان والسويسريين في ميناء الحافر الفرنسي في طريقهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فوحتهم بالقوة إلى الجزائر.¹²

لكن هذه الهجرة لم تأت أكلها، فقد ظل عدد المستوطنين المزارعين ضئيلا، حتى عهد بيجو، فعنده أن الدولة إذا أرادت قيام حكم ثابت في إقليم خارجي، لا يكفيها قهره عسكريا، بل لابد من نشر عنصرها في هذا الإقليم. وبما أن بيجو يعتبر صاحب منهج في نظم الاستعمار فقد ترك للحكومة أن تتولى بنفسها نقل المهاجرين، وتعبيد الطرق وإنشاء المساكن ومدعمهم بالحبوب والمواشي في السنوات الأولى، حتى يصبحوا قادرين على استغلال أراضيهم بأنفسهم.¹³

لكن التغيير الجذري في وضعية المستوطنين حدث في عام 1848م حين وقعت الثورة. وشارك الأوربيون فيها بوفد، وطالبوا بإدماج الجزائر في فرنسا بصفة رسمية وإعطائهم 04 مقاعد في البرلمان الجديد. وبالفعل، لم تحب الجمهورية الثانية أعمال المستوطنين، فقد سمحت لهم أن يرسلوا أربعة ممثلين عنهم إلى الجمعية التأسيسية، وأن يرسلوا ثلاثة نواب إلى الجمعية الوطنية التشريعية. وأعلن دستورها الجزائر "جزءا مكتملا" للتراب الفرنسي، وقسم التراب المدني إلى ثلاثة عمالات بواسطة مرسوم 09 ديسمبر 1848م الذي ألغى التراب المختلط فأصبحت العمالة، التي خلفت المقاطعة، مقسمة إلى تراب مدني وتراب عسكري. الأول تحت إدارة العمالة والثاني تحت قيادة ضباط عسكريين.¹⁴

وقد تحصلوا على هذا المكسب السياسي بمقتضى الدستور الجديد الصادر بتاريخ: 04 نوفمبر 1848م والذي نصت المادة 109 منه على اعتبار الجزائر أرض فرنسية.¹⁵

إن الصراع السياسي على السلطة كان قائما بين المستوطنين الأوربيين والجيش منذ الاحتلال ولغاية 1870، أي حتى بعد انهزم الجيش في معركة سيدان والقي القبض على نابليون الثالث من طرف الألمان، وأنداك فقط نالت الكفة لصالح المستوطنين حيث جاءت حكومة الدفاع الوطني لتتخذ إجراءات خطيرة لصالح المستوطنين في الجزائر وتحقق جميع مطالبهم.

لقد تبين للمستوطنين الأوربيين أن حكومة الجمهورية الثالثة تتبع سياسة جديدة متفقة مع معظم مطالبهم. فكان أول ما اتخذته الحكومة الفرنسية من إجراءات بعد سقوط "نابليون الثالث" هو سحب السلطة من يد العسكريين والمكاتب العربية وتسليمها إلى المدنيين، ثم تطبيق النظم السارية في فرنسا على الجزائر، وهو ما يعرف بسياسة الإدماج، لتمكين المستوطنين من التمتع بجميع النظم الديمقراطية السائدة في فرنسا، وذلك بتطبيق

جميع القوانين والحقوق السياسية التي يتمتع بها الفرنسيون في الميتروبول على المستوطنين في الجزائر، علاوة على امتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية التي استمدوها من سياسة الإقصاء والتشريد التي اتبعوها مع أهالي البلاد المسلمين. وحق أن سياسة الجمهورية الثالثة كانت رد فعل على سياسة الإمبراطورية الثانية التي أغضبت المستوطنين. أما السكان الأصليون فلم يكن لوجودهم أي اعتبار بل ربما فكر الفرنسيون فيما هو أبعد من سيطرة العنصر الفرنسي إداريا واجتماعيا وثقافيا، وهو تحقيق الأغلبية العددية لعنصرهم عن طريق سلب السكان الأصليين جميع موارد الثروة التي يعيشون عليها، واضطرارهم إما إلى الهجرة خارج الجزائر أو التروح إلى الجنوب حيث قساوة الطبيعة وقلة موارد العيش¹⁶.

وهكذا وبعد محاولات عديدة نجح المستوطنون كذلك في خلق حكومة لهم في أرض عربية. فبمقتضى قانون 19 ديسمبر 1900 لم تعد الجزائر امتدادا لفرنسا وإنما أصبحت عندها الشخصية المدنية والاستقلال الذاتي.

المستوطنون الأوربيون واتفاقيات إيفيان

لقد جسدت إتفاقيات إيفيان ما جاء في موائيق الثورة الجزائرية في ما يخص المستوطنين الأوربيين. في يوم 18 مارس 1962 على الساعة الثامنة مساء، أعلن الجنرال ديغول نتائج اتفاقيات إيفيان، وفي الوقت ذاته كان رئيس الحكومة الجزائرية السيد بن يوسف بن خدة يعلن عن وقف القتال عبر موجات راديو تونس و الرباط وطانجة، وطرابلس والقاهرة.

وكانت مسألة الأقلية الأوربية من النقاط الصعبة التي واجهت الوفد الجزائري خلال المفاوضات وفي هذا الصدد يقول المجاهد "بن طوبال": "... حيث أن المفاوضات الفرنسية اشترطوا قوانين خاصة بالجالية الفرنسية المتمركزة في المدن الرئيسية للجزائر التي بما أغلبية فرنسية وهي أربع مدن: عنابة، الجزائر، وهران، بلعباس. حيث تنص الاتفاقيات على أن يكون في هذه المتنضم الأحياء الفرنسية محافظ للشرطة وقاض فرنسيان، إذ كانوا متشبثين بهذه الشروط كثيرا لأنهم كانوا متخوفين من الجالية الفرنسية الموجودة في الجزائر والتمثلة في منظمة الجيش السري والقوات الفرنسية في الجزائر. وهذا مشكل انساني، إذ لم يكونوا على استعداد للتضحية بمليون من مواطنيهم الفرنسيين..."¹⁷

وأهم ما جاء في هذه الاتفاقيات فيما يخصهم هو كالآتي:

-النظم الخاصة بالمواطنين الفرنسيين الخاضعين للقانون المدني العام :

1- في إطار القانون الجزائري الخاص بالجنسية، ينظم الوضع القانوني للمواطنين

الفرنسيين الخاضعين للقانون المدني العام طبقاً للمبادئ التالية:

يستفيد المواطنون الفرنسيون الخاضعون للقانون المدني العام لمدة ثلاث سنوات من يوم تقري المصير، بالحقوق المدنية الجزائرية ويعتبرون من أجل هذا مواطنين فرنسيين يمارسون الحقوق المهنية الجزائرية، إذا انطبق عليهم ما يلي:

- الذين أقاموا عشر سنوات في القطر الجزائري إقامة دائمة ومنظمة حتى يوم تقرير المصير، وكان الوالد أو الوالدة، المولودون في الجزائر، استوفوا أو يستطيعون أن يستوفوا الشروط الخاصة بممارسة الحقوق المدنية.

ولا يستطيع المواطنون الفرنسيون الذين يمارسون الحقوق المدنية الجزائرية أن يمارسوا في نفس الوقت الحقوق المدنية الفرنسية، وهم يكتسبون في نهاية المدة المقررة بثلاث سنوات الجنسية الجزائرية وذلك بتقديم طلب تسجيل أو طلب للتصديق على تسجيل في جداول الانتخاب ويكتفي بعقد العمل في حالة عدم تقديم هذا الطلب.

2- اتخاذ الخطوات التالية من أجل ضمان الحماية، لمدة ثلاث سنوات للمواطنين

الفرنسيين الذين يمارسون الحقوق المدنية الجزائرية وبعد نهاية هذه المدة بصفة دائمة للجزائريين الخاضعين للقانون المدني العام وذلك بالنسبة لأموالهم لاشتراكهم المنتظم في الحياة الجزائرية:

- هؤلاء الحق في الاشتراك الرسمي في الشؤون العامة.

- يجب أن يتناسب تمثيلهم في المجالس مع أهمية مراكزهم الفعلية

- يشتركون في مختلف فروع الوظائف العامة اشتراكاً عادلاً.

- سيكون اشتراكهم في شؤون البلديات، في الجزائر ووجهران تبعاً لنظم خاصة.

- ستحترم حقوقهم في الملكية ولن يتخذ أي إجراء ضدهم بالنسبة لمصادرة

أموالهم، بدون منح تعويض عادل يحدد من قبل.

- سيسلمون الضمانات المناسبة للمتقنين واللغويين ورجال الدين.

- سيحفظون بقانونهم الشخصي الذي ستحرمه وتطبقه محاكم جزائرية مكونة من

قضاة يخضعون لنفس القانون.

- سيستخدمون اللغة الفرنسية في المجالس وفي علاقاتهم مع السلطات العامة.

- ستقوم محكمة للضمانات وهيئة للقانون الداخلي الجزائري بالعمل على احترام

هذه القوانين 18

الخلاصة

إذا كانت العولمة الجديدة المستقبلية تُهدف إلى تحقيق الدائري وتعميم الشيء فإن الاستيطان يهدف إلى تغيير الأصول العرقية والبيئية المستقبلية.

وعلى هذا الأساس فالفترة الممتدة من 1830 إلى 1962 كانت تمثل سلطة الأقلية الأوربية التي لا تمثل سوى عشر سكان الجزائر، حيث عمل هؤلاء بكل إرادة وحزم على منع الجزائريين المسلمين من الحصول على أي تمثيل سياسي. لقد اعتبرت فرنسا الجزائر منذ بداية الاستعمار مستعمرة للإسكان ولذلك فقد بدلت السلطات الفرنسية كل ما في وسعها منذ الاحتلال لتشجيع الاستيطان الأوربي في الجزائر، لكن لم تكن هذه السياسة ذات نظرة بعيدة إلى المستقبل، ذلك أن تلك السلطات رأت في الاستيطان عاملا فقط لتدعيم احتلالها ورأس ماله.

لكن سرعان ما أصبح ذلك الاستيطان من القوة بحيث يستطيع متابعة السياسة الاستعمارية التي يعود إليها بقاء المستوطنين ودعم سياسة فرنسا. وكان من نتاج ذلك ظهور امتيازات اقتصادية كبيرة جدا ورافقتها بسرعة جنبا إلى جنب امتيازات سياسة هامة جدا ومنحت هذه وتلك إلى المستوطنين الأوربيين.

وعليه يمكن القول، أن الاستيطان هو أسلوب من أساليب العولمة، وهي سياسة قديمة جديدة لتوسيع دائرة الإقتصاد الحر كما أنه سياسة لإحكام السيطرة على العالم باسمه (الاستعمار الفرنسي في الجزائر الذي أراد أن تكون الجزائر فرنسية بغض النظر عن الشعب الأصلي)

إن الإستعمار مرحلة دائمة للأشمالية، وهي موجة توسع من أجل فتح أسواق التي رتبت عن إنجاز الثورة الصناعية. كما أنه ظاهرة معولمة قديمة جديدة والدليل على ذلك أنه:

بعد مقاومة الجزائريين لهذا الإستعمار توصلنا إلى نتيجة مفادها أن تحالفا حضاريا نتج عن هذا الإستيطان، فالدولة الجزائرية الحديثة اعترفت سنة 1962 بحقوق المستوطنين الأوربيين ووضعت قوانين لدماجهم ومعاملتهم كمواطنين جزائريين. كذلك نصت

الاتفاقيات على أن اللغة الفرنسية ستستخدم في المجالس وفي علاقاتكم مع السلطات العامة ، هذا إن دل على شيء فإنه يدل على التأثير الكبير الذي خلفه الإستيطان .

من حيث لا ندري، فقد نتج تحالف حضاري بين المستعمر والمستعمر فيما يخص الجانب الثقافي والاجتماعي والإقتصادي وحتى السياسي ودلينا على ذلك أن الجزائر بعد 1962 ، طبقت النظم السارية المفعول في فرنسا على التربية والتعليم والإقتصاد والإدارة ... إلخ .

خلاصة القول أن هذه المتغيرات - الإستيطان، العولمة، الإستغلال، المقاومة والثورة - تؤدي بالضرورة إلى خلق تحالف حضاري بين المجتمعات البشرية سواء كان سلبياً أو إيجابياً.

وعلى هذا الأساس فإننا ندعو إلى التواصل الثقافي والتبادل التجاري المبنى على العدالة الإقتصادية وإستغلال الأراضي الفلاحية بتقنيات حديثة وفتح مجالات مختلفة في جميع الميادين بين الشمال والجنوب. الشمال الذي يخطط للإستراتيجية الجديدة لما بعد العولمة وما بعد الحداثة والجنوب الذي يستفيد من خبرات ومنتجات الشمال وتكنولوجياه المتطورة فالمطلوب من الجنوب أن يتحرر من الدهنيات القديمة ويسمح بالإستيطان الجديد لإستغلال ثرواته الطبيعية وذلك لتعميم الفائدة على الجميع. وهذا يدفعنا أيضاً إلى ترقية مفهوم الحوار مع الآخر في ظل العولمة وما بعدها .

المطلوب من الجنوب كذلك أن يدعم فكرة الإستيطان من أجل إستغلال ثرواته الطبيعية ومن أجل القضاء على الفجوة الطبقية وعلى التبادل المجتمعي وخاصة منها اليد العاملة الماهرة والتوازن بين المنتج والمستهلك وخلق فرص العمل في دول الجنوب، والدعوة إلى ترقية مفهوم الحوار بين الثقافات من أجل التحالف بين الحضارات المختلفة والقضاء على الصراع الحضاري الذي بدأ يتراجع في بداية الألفية الثالثة .

الهوامش:

¹ : د. علي حرب، الثقافة والعولمة بيروت عدد 159 تشرين ثاني، نوفمبر، 1998، ص 83.

² : حسن حنفي، صادق جلال العظم، (دمشق : دار الفكر، 1998) ص 257-258.

³ Ibid. P 6 ; عالم بالآداب واللغات الشرقية وأستاذ بجامعة فرنسا

Stock, 1978, p.257. : Paris Jacques Berques, Arabies⁴

⁵ -أستاذ بجامعة الجزائر ثم بجامعة تولوز.

⁵Xavier Yacono, Les Pieds - Noirs, Paris : Editions Lebaud.1982.p18

⁶Joelle Hureau,La Mémoire Des Pieds Noirs. Paris : Orban,1987

P 89

⁷Xavier Yacono, Op.Cit .,P 184

⁸ E.Brua, «Nous Les Pieds Noirs ».Histoire Magazine, N°387, p19

Joelle Hureau , Op.Cit.,p18⁹

¹⁰ صلاح عباد، الجزائر بين فرنسا والمستوطنين 1830-1930. ديوان المطبوعات الجامعية ص 11

¹¹ شارل روبر آجرون، تاريخ الجزائر المعاصرة. بيروت: منشورات عويدات ص 41-42.

¹² صلاح العقاد، التطور السياسي الفرنسية في الجزائر. القاهرة: مطبعة الرسالة، 1960 ص 16

¹³ نفس المرجع، ص 17.

¹⁴ - المرجع السابق، ص 33.

¹⁵ بوحوش عمار. التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962. الطبعة الأولى. بيروت: دار

المغرب الإسلامي، 1997. ص: 126.

¹⁶ صلاح العقاد. المرجع السابق، ص 29

¹⁷ عمار، قبيل- ملحمة الجزائر الجديدة، ج3، الجزائر-قسنطينة. دار البعث: 1991 ص 219.

¹⁸ بن يوسف، من وحدة إتفاقيات إيفيان، (ترجمه: الحسن زغدار). الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

1987، ص: 90-91-92.

كَلِمَةُ الْحَيْرَةِ

وفي الأخير وليس آخر، أملنا أن نكون قد حققنا أهداف
 المجلة فإن أصبنا فمن الله تعالى ثم من جهود أساتذتنا الكرام.
 والكمال لله تعالى، فإن وجدتم ملاحظات بانية راشدة فأملنا أن
 توافونا بما لاستدراك ما ينبغي إستراكه من أجل الأحسن والأقوم.

رئيس التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا رَحْمَتُ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ

2006 1427

العدد العاشر

الإحسان

