

الأحياء

مجلة علمية دورية محكمة

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



الشباب و تحديات العصر الاجتماعية

أ.د / سعيد فكرة

- باتنة - الجزائر

النموذج الرياضي للبيوع

د / سامر مظهر قنطقجي

- جامعة حلب - سوريا

الأسس العقدية لحقوق الإنسان

في الإسلام

أ.د / أحمد جاب الله

- باريس - فرنسا

مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية

الإسلامية والقوانين الدولية

د / حسن عزوز

- فاس - المغرب

Communication Spreading The Message

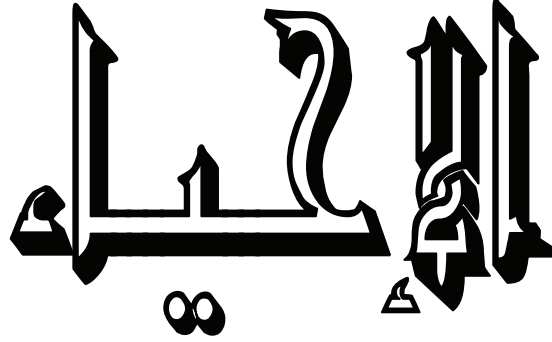
د / محمد قيراط

- الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

رقم: ISSN 1112 - 4350

العدد الثالث عشر

1430 هـ - 2009 م



مجلة علمية دورية محكمة
تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر . باتنة (الجزائر)
العدد الثالث عشر
1429 هـ - 2008 م



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"

- ✍ تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- ✍ يشترط في البحث المقدم للنشر، ألا يكون سبق نشره، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصها العلمي.
- ✍ ينبغي ألا يزيد البحث على خمس وعشرين صفحة وألا يقل عن عشر صفحات.
- ✍ بأي حال من الأحوال، لا تستقبل هيئة التحرير أي بحث غير مكتوب على الحاسوب مرفوقاً بقرص ممغنط يتضمن نسخة البحث مكتوبة وفق برنامج (WORD) بخط (ARABIC TRANSPARENT).
- ✍ أن تكون الهوامش في آخر المقال.
- ✍ الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.
- ✍ تعرض الأبحاث المقدمة للنشر على أساتذة محكمين، من أعضاء الهيئة الاستشارية أو غير أعضائها.
- ✍ 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.
- ✍ ما ينشر في المجلة يلزم كاتبه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
- ✍ لا تدفع الكلية أو هيئة التحرير أي مكافآت للباحثين مقابل ما ينشر لهم من أبحاث في المجلة.
- ✍ يستفيد صاحب كل بحث منشور من نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- ✍ ترتب الأبحاث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو مكانته العلمية.
- ✍ تحتفظ المجلة بحقوقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي تتناسب مع أسلوب النشر.

الإهداء

المدير العام

الدكتور موسى زيرق
مدير جامعة الحاج لخضر. باتنة

هيئة التحرير

رئيس التحرير:
البروفسور سعيد فكرة

نائب رئيس التحرير:
البروفسور حسن رمضان فحلة

أعضاء هيئة التحرير:

أ.د. بوزيد عبد الحليم	أ.د. كافي منصور
أ.د. فلوسي مسعود	أ.د. إسماعيل يحيى رضوان
د. حسين شرفة	أ.د. عوفي مصطفى
د. حروش رابح	أ.د. عبد القادر عبد السلام
د. السعيد بوخالفة	د. عبد القادر بن حرز الله

قراءة ومراجعة:

د. مصطفى حميداتو	د. دواوي قوميدي

الإخراج والتصنيف:

محلبي ليندة

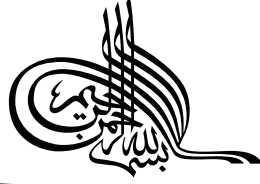
الهيئة الاستشارية للمجلة:

داخل الوطن

أ.د. لخضر شايب	جامعة الحاج لخضر باتنة
أ.د. بوقره بلقاسم	جامعة الحاج لخضر باتنة
أ.د. محمد زرمان	جامعة الحاج لخضر باتنة
أ.د. أحمد رحمان	جامعة الحاج لخضر باتنة
أ.د. عبد الله بوخلخال	جامعة الأمير قسنطينة
أ.د. عبد الله بوجللال	جامعة الأمير قسنطينة
أ.د. نصر سلمان	جامعة الأمير قسنطينة
أ.د. عمار طالبي	جامعة الجزائر
أ.د. عبد الرزاق قسوم	جامعة الجزائر
أ.د. عمار مساعدي	جامعة الجزائر
أ.د. محمد عبد النبي	جامعة الجزائر
أ.د. عمار بوضياف	المركز الجامعي تبسة

خارج الوطن

أ.د. عبد الحليم عويس	الجمهورية العربية المصرية
أ.د. محمد أحمد عبد الرحمن	الإمارات العربية المتحدة
أ.د. حمزة عبد الله المليباري	الإمارات العربية المتحدة
أ.د. رضوان بن غريبة	الإمارات العربية المتحدة
أ.د. محمد حسن مقبول	الإمارات العربية المتحدة
أ.د. وهبة الزحيلي	الجمهورية العربية السورية
أ.د. عماد الدين رشيد	الجمهورية العربية السورية
أ.د. مجاهد منصور	جامعة صنعاء اليمن
د. محمد بوزغيبية	جامعة الزيتونة تونس
د. محمد الدناع	جامعة طرابلس ليبيا



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ
وَلِرَسُولِهِ إِذَا دُعَاكُمْ لِمَا بَيْنَكُمْ

سورة الأنفال، الآية: 24

الصفحة	الموضوع
08	- الكلمة الافتتاحية
10	- كلمة العدد
11	- الشباب وتحديات العصر الاجتماعية
	أ.د/ سعيد فكرة
27	- النموذج الرياضي للبيوع
	د/ سامر قنطقجي
47	- التكامل بين الأدلة الفطرية والنقلية
	د/ إبراهيم أحمد ديبو
56	- تاريخ الدين الروحي في الإسقاط العلماني
	د/ أحمد ادريس الطعان
94	- ظاهرة العنوسة وآثارها في المجتمع
	أ.د/ حسن رمضان فحلة
100	- أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي والفكري
	أ.د/ عبد الحليم بوزيد
117	- أسس تفسير القرآن الكريم
	د/ العربي بن الشيخ
127	- أثر الزكاة في تحقيق التنافسية التراحمية
	د/ الطيب داودي
138	- توجيهات نبوية في بناء الفرد
	أ.د/ كمال لدرع
162	- الباحثون عن الحقيقة
	د/ صالح عسكر
175	- التربية الروحية عند ابن القيم
	د/ حسين بوداود
186	- أصالة الفقه الإسلامي في الجزائر
	أ.د/ أحسن زقور
209	- التنظيم الإداري في الإسلام
	د/ حناشي لعلي
219	- نظرة في النحو العربي
	د/ أحمد بن نبري
237	- تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر المفهوم والنشأة
	أ.د/ عوفي مصطفى، أ. الصالح ساكري
267	- الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود
	أ/ جمال بن دعاس
284	- قراءة في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة
	د/ مراد كاملي
289	- نظريات جديدة في دراسة السنة وعلومها
	أ/ آسيا علوي
297	- تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل
	أ/ غانم عبد الله
314	- الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام
	أ.د/ أحمد جاب الله
323	- مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية
	د/ حسن عزوزي
338	- إعلان دار عبد الله ابن جدعان حول نصرة المظلوم
	أ.د/ علي آجقو

- 353 - الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان
د/ منصور رحمانى
جامعة سكيكدة
- 363 - حقوق الطفل في الأسرة والمجتمع
أ.د/ بلقاسم شتوان
جامعة قسنطينة
- 377 - حق الزوجة في السكن
د/ نواردة دري
جامعة باتنة
- 387 - الطلاق مدخل سوسيوانثروبولوجي
د/ كمال بوقرة
جامعة باتنة
- 394 - الفكر الاقتصادي عند المسلمين
أ/ سكيكدة بويلي
المركز ج. خنشلة
- 406 - السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي
د/ حمدي محمد بن صالح
جامعة باتنة
- 415 - مروييات الصحابي الصغير النعمان بن البشير
أ/ زقادة الوردي
جامعة باتنة
- 421 - التربية وتنمية الوعي السياحي
د/ عبد الحميد خزار
جامعة باتنة
- 430 - وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة
أ/ بشير مسعودان
جامعة باتنة
- 441 - الدولة دراسة مقارنة للمفهوم والأركان
د/ الطاهر زواقري
المركز ج. خنشلة
- 449 - أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم..
أ/ نورة بن حسن
جامعة باتنة
- 459 - دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية
أ/ صليحة رحالي
جامعة باتنة
- 471 - أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية
أ/ زرارة بخضر
جامعة باتنة
- 482 - الاتصال وثقافة المؤسسة
د/ بوطمين ليلي
جامعة باتنة
- 492 - منازعات المتعامل الوطني
أ/ مذكور الخامسة
جامعة باتنة
- 498 - حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة
أ/ بولحية شهيرة
جامعة بسكرة
- * مواضيع باللغة الأجنبية (الصفحات من اليسار إلى اليمين):
- 01 - Communication Spreading the Message
د/ محمد قيراط
جامعة الشارقة
- 27 - Modernité ou « contemporanéité »
د/ الكاملة سليمانى
جامعة باتنة
- 35 - La Réalité de la Repudiation
أ/ جبايلي ليندة
جامعة باتنة

الكلمة الافتتاحية

الأستاذ الدكتور: سعيد فكرة
عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

الحمد لله وكفى، والصلاة على الهادي المصطفى المبعوث رحمة للعالمين. وبعد :
فإننا مازلنا على العهد والوعد في تقديم البحوث العلمية الهادفة الرائدة من خلال
الكلمة الطيبة المتضمنة للمعاني النافعة والأفكار الناضجة التي ترقى بالإنسان إلى درجات
العُلا.

وما زلنا نأمل، بما منَّ الله تعالى علينا من نعمة العلم والمعرفة، وألزمنا من الواجبات
وحملنا من المسؤوليات أن نوعي الأمة ونوجهها إلى حيث خيرها في الدنيا والآخرة.
إنَّ هذا الكمَّ الكبير من الموضوعات التي تتقاطر على هيئة التحرير من خارج الوطن
وداخله يجعلنا نعيش حالة من الغبطة والسرور، آمليين من الله تعالى أن نكون قد اضطلعنا
بمهمة نشر ما قدم إلينا من موضوعات، تساهم في تثقيف طلاب المرحلة الجامعية أولاً والمرحلة
الثانوية ثانياً، وإلى جانبهم من يسعى لبلوغ مرحلة عليا في الثقافة من خلال هذا التواصل
العلمي.

أختي، أخي:

ونحن نعيش في هذا الخضمِّ الهائل من الكلام المقروء والمشاهد والمنشور عبر وسائل
الإعلام على مدى الساعة، فإنه لا عجب إذا رأينا إعراض عدد من المختصين أحياناً والمتعلمين
غالباً عن كثير مما يقدم إليهم من أفكار، ويذاع فيهم من قيم وتوجيهات.
والسؤال الذي يفرض نفسه، هل فقد الإنسان - اليوم - القدرة على فهم مضامين
الكلام، أو فقد أصحاب الكلمة، القدرة على توصيلها للناس والتأثير بها فيهم؟
للإجابة على ذلك نقول:

في مقدمة الموضوع نؤكد على وجود الصادقين المخلصين في ميادين التعليم
والإعلام، ولكن الذي نحتاجه لتحقيق الهدف هو وجوب اتصاف هؤلاء المخلصين الصادقين
من المعلمين والأساتذة والكُتَّاب بصفات وخصائص نفسية وعلمية واجتماعية وسلوكية،
نذكر منها ما يأتي:

- السعي الحثيث لتوصيل البرامج والمناهج إلى الطلاب بكل صدق وإخلاص حتى
يكون الأساتذة قدوة مثلى للطلاب.

- التأكيد على نقل المعلومات بجدارة وإخلاص، وبذلك يُكسب المعلم طلابه القدرة على الشعور بقيمة العلم ودوره في الحياة.

- الجدّية في الأداء، والصرامة في الحق، وبث روح الشعور بقيمة العلماء، والتأكيد على الإخلاص لله عزّ وجلّ في الطلب، والتحذير الشديد الدائم من الفصل بين الدين والدنيا في الطلب.

- الحرص الشديد على الاضطلاع بالمستويات الفكرية لبناء التفكير السليم، وربط العلم بالواقع الفكري والسلوكي والاجتماعي للأمة جمعاء.

- النزاهة العلمية في البحث، والحرص على نقل الأفكار والمعلومات حية في نفوس الأجيال من أجل المستقبل المشرق إن شاء الله تعالى.

إننا نأمل أن تلقى هذه الكلمات التي تتقدّم بها مجلة الإحياء، تفاعلاً وتواصلاً مع مقالات أساتذة الجامعات الذين لم يدّخر الكثير منهم جهداً في إثراء هذه المجلة، فأرسلوا إنتاجهم فور علمهم بما نحن فيه من نقل الكلمة والفكرة، فلهم منا جزيل الشكر وعميق الامتنان.

وانطلاقاً من هذا العدد نعدّ قراءنا الأوفياء أن ندعم كل عدد من الأعداد القادمة بملف يركز على موضوع واحد لأقلام متعددة وكأنّ القارئ في حديقة مزدهرة بالورود والرياحين، لينعم بعبق شذاها المؤنس للفكر والعقل.

وأملنا أن نتعاون معاً في نشر العلم وإيصال كل ما هو خير ومفيد إلى هذه الأجيال فنكون خير خلف لخير سلف.

وأخيراً وليس آخراً نتقدم بالشكر الجزيل المفعم بالاحترام والتقدير إلى السيد مدير الجامعة الدكتور موسى زيرق الذي لا يألو جهداً في خدمة الجامعة والكلية على وجه الخصوص تقديراً لمكانتها، وعظيم شأنها وحيوية الدور الذي تقوم به في حركة التعليم والبحث العلمي في مجال العلوم الإسلامية والاجتماعية على حد سواء..

كما أشكر هيئة التحرير والهيئة الاستشارية داخل الوطن وخارجه على التشجيع والتعاون لإخراج المجلة في أحسن حلة.

رئيس التحرير

كلمة العدد

الأستاذ الدكتور: حسن رمضان فحلة
نائب رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين:
الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد خير من تعلم، وأصدق من علم عن الله عزّ وجل. وبعد:
فما أروع هذا اللقاء، حيث تلتقي النخبة المثقفة على مائدة العلم والفكر، والأدب. ونحن هنا في هذه المجلة نرحب بهذه الصفوة الطيبة من الأساتذة والكتّاب الذين قدموا ثمرات خبراتهم لتتشر من خلال أوراق المجلة بغية المواصلة الفكرية بين الأجيال، ورائدنا في ذلك قول الله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق:1).
أجل: إن الله تعالى لفت نظر هذه الأمة إلى قضيتها الأساسية التي تبدأ بالتعليم ومن وسائل ذلك المنارات الهادية يستتير بها المتعلمون من ضياء البحوث التي تزخر بها مجلة الإحياء، والتي تأخذ موقعها إلى جانب المجالات الجامعية الرائدة الهادفة إلى مزيد من التعليم والمعرفة.
وها هي مجلتكم في عددها الثالث عشر، تنمو وتزدهر بأهم البحوث العلمية المتنوعة لتكتسي حلة بهيجة من كساء العلم والمعرفة، علها تكون قد لبّت مطالب الكثيرين من الأساتذة الكرام.
وإن العمل الجيد لا يظهر للحياة إلا بعد مواجهته لمعوقات تؤثر على مسيرته، ولكننا بفضل الله تعالى ثم معونة المخلصين الغيورين على الفائدة، نستطيع التغلب على الصعوبات، فيخرج الإنتاج متصفاً بالكيفية المحببة للجميع.
وأملنا دوام اللقاء معكم في أعداد أخرى من المجلة.

نائب رئيس التحرير

الشباب وتحديات العصر الاجتماعية

أ.د/ سعيد فكره - جامعة باتنة.

مدخل:

إن أئمن ما تملكه الأمم والشعوب هو الثروة البشرية، ذلك لأنها من أهم المرتكزات الأساسية لبناء المجتمعات، ومن أهم العناصر التي تضطلع بالتنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وهذا ما جعل الدول المتقدمة تولي الشباب بصفته عنصراً فعالاً، عناية جد فائقة لتحقيق أهدافها العامة والخاصة، كما سارت على المنوال نفسه الدول السائرة في طريق النمو.

والشباب هو القطاع المعتمد لدى كل الفعاليات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعلمية، وهو الذي يبني ويشيد، ويحافظ ويدافع عن كل ما هو من ثوابت الأمة، وفاعلياتها البناءة من أجل الحاضر والمستقبل، وفي الوقت نفسه لا يمكن إغفال القطاعات الأخرى التي تعيش مع الشباب، فلكل دوره ومسؤولياته في الاستخلاف في الأرض بكل ما في الكلمة من المعاني والأهداف.

وإن الشباب يعني العطاء الدائم، والإنتاج المستمر، والآمال المنتظرة، فالعطاء المتصاعد يتحقق في تنفيذ المهمات الصعبة، وتذليل المعوقات الشاقة، والتغلب بنجاح أمام التحديات الكبيرة الواقعة أو المتوقعة.

ومن أجل ذلك وجبت العناية بالشباب حتى باتت من الضروريات التي هي من مقاصد الشريعة وغاياتها النبيلة، وهذا يعني:

أولاً: حفظه من مضلات الهوى، وبواعث الفتنة والفساد، والتيارات المضللة التي تغزو الأمة على الدوام.

ثانياً: تزويده بعوامل النشأة السليمة، وسبل التربية الناجحة، وأسس التقدم وقواعد النهوض، وسلوكات تنفيذ المسؤوليات بإيثار، وعلى الوجه الأكمل في البناء الحضاري الإنساني.

ومما لا ريب فيه أن الشباب المنحرف من جهة، أو المريض اجتماعياً أو نفسياً من جهة أخرى، أو المصاب في سلوكه وفاعليته، يسبب للأمة أضراراً كثيرة في مجالات متعددة، تكون سبباً في وقوف الأمة بحالة الرجل الذي يراوح في مكانه، إن لم نقل الذي يتراجع إلى الوراء بخطى حثيثة.

أجل، فإن مسؤوليات الأمة كبيرة في مواجهة الواقع الذي يحياه شبابها، ويعيشه أفرادها في خضم من الظلمات المحيرة، تعمل جاهدة بكل ما أوتيت من قوة مادية ومعنوية، علمية وفكرية، للتغلب على المشكلات التي تجثو على صدرها وفي مقدماتها الاجتماعية المنحرفة، أو وسائل الإعلام المضللة سواء منها المقروءة أو المسموعة أو المرئية. أو ما فرض عليهم مما يسمى ثمرات التقدم العلمي والتكنولوجي من خلال الشبكات العالمية التي أثرت تأثيراً كبيراً على الشباب لما فيها من المفساد التي تحمل في ثناياها الوسائل المغرضة المثيرة، ذات الدور الفعال في التأثير على الشباب من غير ضوابط ولا حدود ولا قيود.

ومن هنا يمكن أن نقول، بأن الأمة نبت فيها بعض المشكلات ذات التأثير على:

أ- العقيدة والإيمان ليخلو القلب من ركائز الإيمان، فيرتمي هذا المريض في أتون الشهوات، ويغدو أسيراً لدى المروجين الذين يزينون له المفساد والمنكرات، فيتقبل الشباب - أغلبهم - ذلك النفوذ الغربي المهيمن على المنتجات الفكرية المؤدية إلى التقاعس عن أداء الواجب فيؤثر عليه ليصاب بالانغلاق الفكري والانحلال الاجتماعي والركود والتأخر الاقتصادي⁽¹⁾.

ب - والتأثير على تماسك أفراد المجتمع بكل الوسائل الشيطانية التي تعمل على تهديم القيم الإسلامية والخلقية والاجتماعية، هذه القيم والمبادئ هي التي يدعو إليها الإسلام في كل وقت وحين، وهنا يعيش الشباب تناقضاً بين ما يتعلمه في أمته من العلوم السليمة السوية، وما يزيّنه له دعاة التغريب والفساد والضلال⁽²⁾.

ج- وكذلك شاعت الأخطار، وعمت الأضرار، وتتنوعت المشكلات فكان منها: الإدمان على المخدرات، وإثارة الغرائز الجنسية، وانحراف الأولاد، وما نجم عنه من تسرب مدرسي، وجنح، تطورت إلى جرائم، وهي مشاكل نفسية تحتاج إلى دراسة سوسولوجية.

ومنها: البطالة والفقر والعجز مما جعل الكثير من الشباب يفكرون في الهجرة، وإلى جانب ذلك يعيش في قلة الباءة والتي تبعده عن الزواج لبناء الأسرة والخوف على المستقبل لغياب القيادات الباعثة في النفوس لأسس الحياة السعيدة الآمنة. وهذه المشكلات بحاجة إلى دراسات إسلامية ذات مناهج وطرائق وأهداف واقعية للحاضر والمستقبل منطلقاً من هدف إعداد وتكوين الإنسان الصالح للحياة.

ومنها: ما يتعلق بعوامل مثبطة، ودوافع مغرضة يتسبب فيها كل من الوالدين لسوء معاملتهما تارة، وتدخلها في شؤون الشباب تارة أخرى، ويلوح في الأفق ظاهرة العنوسة التي تتطلب عناية فائقة مبدؤها التربية على روح الإسلام ومقاصده، وغايتها جلب المصالح، ودرء المفساد. ونستعرض فيما يأتي بعضاً من هذه المشكلات:

المبحث الأول: آفة الإدمان على المخدرات

كلنا يعلم بأن العدو عندما يتوجّه لإفساد أمة من الأمم، فإنّه يتّجه إلى إفساد شبابها؛ ويكمن هذا الخطر ويستفحل عندما تندفع طاقات من الشباب لتعاطي المخدرات التي أصبحت مصدر قلق لما تسببه من أضرار وخيمة على الأفراد والمجتمعات، ولا تكاد توجد دولة من دول العالم لا تعاني من هذه الآفة الخطيرة، فالكّل مستهدف من عصابات الاتجار في المخدرات.

ولقد وصل الخطر درجة مخيفة لأن ضحاياها يتزايدون ويتساقطون في عدد من دول العالم وفي مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية.

أجل: إن مشكلة المخدرات وخيمة على شبابنا، فهي تهدد حياتهم وتقضي على أحلامهم لما يفرزه هذا الداء من دمار وهلاك لا يقتصر على المدمنين فحسب، وإنما يهدد الكيان الاجتماعي بكامله.

فهناك عدد لا بأس به من الشباب في سن الزهور حرموا من مستقبلهم الوظيفي، وحرموا من ممارسة حياتهم بصورة طبيعية لدرجة أنهم افتقدوا الحياة الطبيعية مع أسرهم، الأمر الذي أدّى إلى تفكك الأسرة وضياعها. فهناك من المدمنين الذي حرم رؤية طفله عند الولادة حيث كان في السجن وآخر فقد شقيقه الذي سقط أمامه عندما تناول جرعة زائدة فذهب الميت إلى القبر، والحي إلى السجن، وآخر يلوم أصدقاء السوء الذين جعلوه يخوض معركة المخدرات ليفقد مجده، المأمول.

والمآسي كثيرة حتى أصبحت الشغل الشاغل لرجال الأمن والقضاء من جهة، وعلماء النفس والاجتماع من جهة أخرى.

يقول أحد أساتذة علم الاجتماع: تُعدّ المخدرات والسموم البيضاء حتى أواخر القرن التاسع عشر آفة المجتمعات النائية سواء في الشرق أو في أمريكا اللاتينية، لذا كان من الطبيعي آنذاك أن نجد دولة مثل بريطانيا تتخذ من الأفيون تجارة رابحة لها، وعندما حاولت الصين أن تقف في وجه هذه التجارة قامت حرب الأفيون الأولى في الفترة من عام 1834م وحتى عام 1842م والتي انتهت بهزيمة الصين وتنازلها عن خسائرها في الحرب.

وعندما ابتليت الولايات المتحدة الأمريكية بآفة المخدرات دعت إلى مؤتمر دولي لدراسة وسائل محاربة الأفيون ومشتقاته. وكان مؤتمر شنقهاي الذي عقد عام 1909م نقطة البداية في طريق التعاون الدولي لمكافحة المخدرات.

وقد وضح المؤتمر أن المخدرات تصيب الإنسان بالخمول وعدم الحركة، أو ببطء الاستجابة وانعدام الشعور وفقدان الإحساس بأي وجه من أوجه الحياة. ويبرر متعاطو المخدرات والسموم البيضاء استخدامها بشكل مستمر بأنها تحدث لهم نوبات يدعون بأنها

تسمو بهم فوق محيط الواقع مما ينسيهم همومهم ومشاكلهم الخاصة، ولكن سرعان ما يزول تأثير المواد المخدرة ليعودوا إلى واقعهم الأليم، فيكون الصراع بين فعل المخدرات وواقعهم، يدفع المتعاطي ضريبتها وهي سمعته وراحته⁽³⁾.

ويتفق علماء الاجتماع⁽⁴⁾، والنفس على أن تعاطي المخدرات والمؤثرات العقلية تسبب حالات نشاط وهبوط غير عاديين لخلايا الدماغ وأنسجة الجهاز العصبي المركزي وأليافه مما يتسبب في الهلوسة وردود الفعل التي تُلاحظ على الفرد وهو في حالة تأثير المخدرات.

وقالوا: إن الدراسات النفسية والاجتماعية التي أجريت على مدمني المخدرات والسموم في جميع أنحاء العالم أجمعت على أن أهم أسباب تعاطيها ما يلي:

- الرغبة في تجريب كل شيء وتقليد الكبار، وهذه الرغبة وراء إدمان معظم صغار السن في العالم، على الكحول والمخدرات.

- التمرد والهروب من ظروف اجتماعية ومعيشية قاسية كانفصال الأبوين أو الشعور بالظلم واضطهاد الآخرين.

- الإقبال على المخدرات للعلاج من حالات نفسية أو الاعتقاد الخاطئ بأن للمخدرات أثراً في تنشيط الاتصال الجنسي.

- الهروب من ضغوط الحياة ومشاكلها العديدة.

فهذه الآفة تحتاج إلى دراسات عميقة وبحوث علمية أكاديمية في أيام دراسية أو ملتقيات وطنية أو دولية تتكاثف فيها جهود المربين والمصلحين على مختلف الأصعدة.

المبحث الثاني: مشكلة انتشار الطلاق.

المطلب الأول: بنى الإسلام الأسرة بالرباط المقدس على المودة والرحمة، التي تقوم على أساس من الحصانة العقدية، انطلاقاً من تكوين الشباب والشابات على التربية الإسلامية القائمة على المبادئ المثلى، والقيم السامية، والأخلاق الكريمة، وكل ذلك مستمد من المنهج الربّاني.

لقد ابتدأت التربية الإسلامية أولاً بتنشئة الأولاد منذ نعومة أظافرهم على الفضائل والتقوى، وفي الوقت نفسه حفظتهم ووقتهم من كل عوامل الفساد - التي أصبحت ميسرة هذه الأيام- ليقوى الوازع الديني عندهم ابتغاء مرضاة الله أولاً، وبناء الأرض وعمارتها بالعمل الصالح ولتجنبوا المغريات والشهوات، والغرائز العمياء والنفس الأمارة بالسوء.

واستمرت التربية الإسلامية في مسيرتها التربوية نحو كل من الرجل والمرأة فأمرت الرجل بالعفة والطهارة النفسية، والاستجابة لأوامر الشريعة ونواهيها في جميع مراحل حياته، قبل الزواج، وبعده.

وعندما يصبح زوجاً حمّله مسؤوليات الأسرة (الزوجة والأولاد) على أحسن وجه، فالنفقة دائمة، والمعاشرة الطيبة لا تنقطع، والمعاملة الحسنة واجب من الواجبات المقدسة.

وربّى الإسلام المرأة على طهارة النفس، وصيانة الفرج، فأمرها بالاحتشام والامتنال لأوامر الله عزّ وجلّ في السرّ والعلانية متمسكة بالمسؤولية التي أنيطت بها نحو زوجها وأولادها ومجتمعها باعتبارها اللبنة الحساسة والأساس في المجتمع⁽⁵⁾.

كل ذلك لبناء الأسرة بناءً إيجابياً فعالاً، لما لها من كبير الأهمية، والدور الفعال في البناء الاجتماعي القويم.

وشرع الإسلام الأحكام والشرائع التي ترعى نظام الأسرة لتقوم قوية متينة متفاهمة متحابّة، فإن حدثت خلافات أو نزاعات فإن وسائل العلاج كفيلة بدوام الحياة الزوجية على المؤدّة والرحمة، أما إذا لم تفلح هذه العلاجات فالفراق المقيد بضوابط وأحكام.

المطلب الثاني: أسباب الطلاق.

وفي هذه الأيام انتشرت مسألة الطلاق حيث تخصّصت عنها الآثار والنتائج السلبية على الزوجين والأولاد والمجتمع، وقبل بيان هذه المشكلة وأخطارها حرّياً بنا أن نلخص الأسباب، فبمعرفة ينجح المصلحون والباحثون في علاج هذه الظاهرة وهي:

1- أسباب نفسية: وذلك عندما لا يتحقق لأحد الزوجين أو لكلاهما ما كان يؤمله من الزواج، عندما كان يعيش أحلام اليقظة في كثير من الحالات، فلا هي وجدت فارس الأحلام، ولا هو حظي بملكة الجمال، أضف إلى ذلك ما يتصف به البعض من العدوانية، والمزاج العصبي أو الأنانية والحقّد على الآخرين، أو حبّ التسلط والرياسة.. فإذا وجدت هذه المنازع النفسية في الأسرة كانت سبباً من أسباب الطلاق.

2- أسباب عاطفية: حيث يتصف فريق من الناس بالتمتع بملذات الحياة والشهوات الدنيوية، وتحقيق الإشباع العاطفي، وكان هذا الفريق لم يتلق التربية الإسلامية القائمة على الوسطية والاعتدال من غير إفراط ولا تفريط، ابتغاء حياة سعيدة آمنة مطمئنة.

وقد استغلت وسائل الإعلام الغربية هذه الناحية لتوقع الإنسان فريسة للعدوى، والغلو في الغريزة الجنسية، فيتمرد أحد الزوجين وربما الاثنان على الأخلاق لإشباع ميوله ورغباته في الوقوع في أتون الفواحش. ولربما فقد أحدهم الغيرة على زوجته باسم التحضّر والمدنية وكذلك قد تكون المرأة عمياء البصيرة فتقلّد وتتبع بدافع المماثلة والمجارات لما تراه في وسائل الإعلام تارة، ومحيط الواقع تارة أخرى.

3- أسباب تتعلق بالتمايز الفكري حيث ابتعد الزوجان عن شرط الكفاءة في الزواج الذي أصبح ضرورياً في هذه الأيام، فالأولى أن يكون الزوج مساوياً لزوجته أو أعلى منها منزلة علمية، حتى إذا كان الزوج في مقام علمي رفيع، بات من اللازم أن تكون الزوجة قريبة من مستواه العلمي، فإن انعدم اللقاء الفكري بينهما، فسيصابان بالملل والضجر فبالخلاف فالفرقة.

وأكد علماء الاجتماع⁽⁶⁾ على الاهتمام بالخلفية الثقافية والاجتماعية للزوجين، بدليل أن المتعلمين والمتعلمات أكثر نفوراً وكرهاً للطلاق.

4- التغريب في المعيشة والسلوك: وسبب ذلك الهجمة الإعلامية الشرسة التي سلطتها وسائل الإعلام في الغزو الفكري للمجتمعات الكثيرة وخاصة تلك السائرة في طريق النمو، مستخدمين في ذلك الوسائل الحديثة، ليبرهنوا لغيرهم أن التقدم والتمدن مرتبطان باتباع الغرب في كل مظاهر الحياة. ولهم في ذلك الأتباع والدعاة والمغرضون الذين ينالون منا نيلاً هداماً، ومطلبهم في ذلك تغريب الرجل والمرأة في السلوك والعمل والخلق الهابط.

إنهم يقصدون تدمير الحياة الزوجية بإشاعة أمور خداعة ظاهرها التمدن والتقدم وباطنها السم القاتل، ومن ذلك:

- المساواة بين الرجال والنساء.

- تشجيع المرأة على الاستقلالية في العمل والتمرد على الواجبات الزوجية.

- التوجه باسم التحرر والتقليد لخروج المرأة على كل التقاليد الاجتماعية أسوة بالمرأة الغربية، كي تتحرر من القيم المثلى والمبادئ السامية والأخلاق الفاضلة، فما كان من جزاء ذلك غير التبرج والاختلاط، ومن ثم الفوضى الجنسية، والخيانة الزوجية.

فهذه الأسباب وغيرها تؤدي بالأسرة إلى حافة الخطر والهلاك، ونحن بحاجة ماسة لتجنب هذه المخاطر، وإبعادها عن مجتمعنا لبناء أسرة مسلمة صالحة.

المبحث الثالث: مشكلة البطالة.

تواجه البطالة معظم دول العالم على اختلاف مستوياتها العلمية وتطلعاتها الاقتصادية، ونظمها الاجتماعية والسياسية، فلم تعد خاصة بالدول النامية أو دول العالم الثالث، وإنما ترَبَّعت على ساحات واسعة من بلدان العالم.

وأصبحت مشكلة البطالة هيكلية على الرغم من تقدم ونمو عدد لا بأس به من دول العالم، فاحتلت مكانة ذات أثر سلبي في الدول التي تعاني منها. ومع وجود البطالة تفشل جهود التنمية، وتأخذ الديون الخارجية هيمنتها، وتنتشر الأمية، ويتدنَّى مستوى التعليم، وبذلك يضعف الأداء الاقتصادي ولم يعد متوافقاً مع متطلبات الحياة وتقدم المجتمع.

وكأنني بالبطالة أعجبتها شريحة الشباب في المجتمع ليغدوا وهم أكثر أفراد المجتمع عاطلين عن العمل حتى أصبحوا يمثلون نسبة عالية فيما لو قورنت بالنسبة إلى قوى اليد العاملة من الشباب، وبذلك أصبحت البطالة من أخطر المشكلات الاجتماعية والاقتصادية لما ينجم عنها من آثار سلبية تنعكس على الفرد والمجتمع معاً.

المطلب الأول: حقيقة البطالة وأسبابها.

البطالة في الاقتصاد الإسلامي، هي العجز عن الكسب (العمل) سواء كان بسبب أو بغير سبب، فتشمل كل الأشخاص العاطلين عن العمل، حيث إن كثيراً منهم لديهم الاستعداد والقدرة عليه، ولكنهم غير واجدين. فهي في الاقتصاد الوضعي تعني عدم توافر فرص العمل للقادرين عليه والراغبين فيه والباحثين عنه.

والبطالة - في عرف الاقتصاديين - أنواع منها: المؤقتة والعلمية والإرادية واللاإرادية، وكلها تترك آثاراً سلبية على التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وللبطالة أسباب منها المباشرة ومنها غير المباشرة، وعلى أية حال، فمن أهمها ما يلي:

أولاً - الأسباب الداخلية: وهي التي ترتبط بالأسباب الداخلية للمجتمع أو نتيجة لعدد من العوامل المحلية المؤدية إلى إيجادها، وتتخذ صوراً متعددة تتعلق بالأشخاص الذي يكثر من تغيير الحرفة أو النشاط الاقتصادي، أو الذين يرغبون في مهنة أو وظيفة معينة، فيقبعون في منازلهم مكتوفي الأيدي إلى أن يتسنى لهم ما يرغبون، ولو كان في ذلك توقف عن العمل مدة طويلة، كما أن التخلف الاقتصادي في الدول النامية يلعب دوراً كبيراً في رفع نسبة البطالة في المجتمع، وأحياناً عدم التلاؤم بين الانفجار السكاني وتوفر فرص العمل لهم، ناهيك عما يسببه الفقر في تفاقم المشكلة.

ثانياً - الأسباب الخارجية: وهذه الأسباب ذات ارتباط وثيق بسابقتها وكأنها تفرز العديد منها: الديون الخارجية مع التمويل الخارجي لعدد من المواد ذات الصلة الاستهلاكية التي تتطلب مزيداً من الإنفاق المالي عليها من غير أي عائد اقتصادي على البلد، ويستمر ذلك مادامت الديون الخارجية قائمة. ومما زاد الطين بلة، هيمنة العولمة على اقتصاد الدولة بحيث تحولت الممتلكات العمومية نحو الخصخصة التي نظرت إلى الشغل ومعايير العمل نظرة رأسمالية ونجم عن هذه المعايير الرأسمالية اختلال في التوازنات الداخلية والخارجية لخدمة الرأسمالية على حساب العمل والاستثمار الوطني الذي أصبح في كثير من حالاته قنوات لفائدة رأس المال الدولي، وهذه الظاهرة أدت إلى مزيد من ضعف النمو والتخلف الذي زاد من نسبة البطالة.

ومما زاد في تفاقم البطالة التقنيات المتطورة التكنولوجية والتي بوجودها استغني عن عدد كبير من اليد العاملة التي خرجت من قطاع الصناعة.

ولا ريب فإن هذه الأسباب - وغيرها - ساهمت مساهمة فعالة في تحجيم هذه المشكلة طويلاً وعرضياً في المجتمع.

ثم إنَّ للبطالة آثاراً سلبية كبيرة على الفرد والمجتمع من الناحيتين المادية والمعنوية.

أما الآثار المادية: فتبدو في الصور الآتية(7):

1- إهدار إمكانيات وطاقات كان لها إسهام في الإنتاج والاستثمار فيما لو استخدمت في العمل، وهذا ما يساهم في ارتفاع معدلات التضخم من جهة وتناقص القوى الادخارية من جهة أخرى.

2- إهدار قيمة العمل البشري مما يؤدي إلى خسارة في الناتج القومي.

3- خفض مستويات الأجور، حيث يقبل العاطل عن العمل بأي أجرة ولو كانت قليلة، وهذا سبب في انعدام التوازن بين الأجور والأسعار وتكاليف الحياة، وكذا ظهور شلل في بعض القطاعات.

4- زعزعة انتماء البطالين للوطن، والتفكير في الهجرة منه إلى دول أخرى.

أما الآثار المعنوية فمنها(8):

1- وجود الحقد والكراهية من العاطلين عن العمل تجاه الآخرين الذين يعملون ويزداد الحقد كثيراً نحو الأثرياء المنعمين المرفهين، وكثيراً ما يشكل البطالون جماعات العنف أو الجريمة، وذلك بسبب الفقر والضياع والفراغ والحرمان.

2- شعور بالحرمان، ومعاناة شديدة لما هم فيه من الثنية والانتواء ونظراً للفعل ورد الفعل يتجهون إلى المسكرات أو المخدرات بحيث يحصلون على أثمانها بالسرقة والغصب.. وهذا يؤثر على الأسرة التي تصاب بالتوترات العصبية والنفسية، وسوء التوافق بين أعضائها.

3- تأخر نفسي، وشلل فكري يؤدي إلى انخفاض في المستوى العقلي وإحساس بالعجز ليغدو بالتالي عالة على المجتمع، فلا فائدة ترجى منه.

4- فقدان الثقة بالمستقبل وعدم التمكن من تحسين الأوضاع، الأمر الذي يجعل البطال في كثير من الحالات تراوده أفكار سيئة، منها الانتحار. ويتعدّد لما سبق يصاب البطال بـ:

- الشعور بعدم الأمن.

- الخوف من المستقبل الغامض له ولأسرته.

- الإسهام في تكوين عصابات أشرار تخطط وتنفذ الجريمة والانتحار.

- الخطر الكبير على الأسرة والمجتمع من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية والسياسية.

وفي هذا وذلك دعوة جادة فكرية ودينية واجتماعية واقتصادية لعلماء الإسلام، والنفس، والاجتماع، والإصلاح، لعلاج مشكلة البطالة وفي مقدمة ذلك:

- الدعوة الصادقة للعمل وبيان مكانته في الإسلام

- العمل الجاد لتحقيق التكافل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية

- التعاون المثمر بين جميع القطاعات والشرائح الاجتماعية للقضاء على البطالة بمختلف الطرق، والاستفادة من الخبرات والحكمة.

المبحث الرابع: ظاهرة العنوسة⁽⁹⁾.

شرع الإسلام الزواج سنة حميدة لتحقيق مقاصد شرعية، غايتها جلب المصالح للعباد، ودرء المفساد عنهم، من النواحي الفردية والاجتماعية والخلقية، ولذا نظرت الشريعة إلى الزواج نظرة واقعية ومثالية معا.

فالواقعية تبدو وبإقرار ما يملكه الإنسان من غرائز متعددة تتطلب تلبية وإشباعا، والمثالية تظهر في تنظيم هذه الغرائز تنظيما مثاليا لتأدية الهدف الأسمى من ذلك.

وعند النظر في الخلق من البشر المتكون من الذكر والأنثى، وفي الغاية من ارتباطهما ببعضهما لبناء الخلية الاجتماعية الصغيرة (الأسرة) تتبين الحاجة الملحة لبعضها البعض، بحيث لا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21).

ومما هو معروف - طبيعة - أن الإنسان عند وصوله إلى مرحلة معينة من العمر، ويصبح قادرا على تكاليف بناء الأسرة، تظهر لديه رغبة ملحة إلى الزواج، لذلك يبحث عن السبل التي تسعفه من أجل تحمل الأعباء وتجاوز المعوقات كالتقاليد المضرة، والعادات البالية.

أجل فإن الشباب يصطدمون بعوائق تعيقهم غالبا عن تحقيق رغباتهم وآمالهم المنشودة حتى أن البعض من الجنسين يصلون إلى سن الخمسين - مثلا - وهم من غير زواج عازبون وعازبات، فيبقون محرومين من هذه السنة الإلهية.

ولا ريب في أن للعنوسة سلبيات ومخاطر تتحدى المجتمع - غالبا - فتؤثر فيه على الصعيد الفردي تارة والاجتماعي تارة أخرى.

والعنوسة هي أن يتجاوز شاب أو شابة سن الزواج وهما ينتظران الفرج فيتقدم العمر بهما حتى أنهما يصلان إلى مرحلة من العمر متقدمة لا يرغب الغير بالزواج منهما.

المطلب الأول: أسباب العنوسة.

أسباب العنوسة كثيرة منها ما يتعلق بالنواحي الاجتماعية، ومنها ما يتعلق بالنواحي الاقتصادية، ومنها ما يتعلق بالنواحي الثقافية والأخلاقية ونؤكد هنا أننا بالابتعاد عن المنهج الرباني في تكوين الأسرة، تصيبنا خسارة كبيرة تتعدى الأفراد إلى المجتمع، ونذكر من هذه الأسباب على سبيل الذكر لا الحصر ما يلي:

1 - عزوف الكثير من الطلاب والطالبات عن الزواج بحجة إتمام مرحلة الدراسة الجامعية أو ما بعدها، وبعد التخرج والبحث عن العمل يبلغ الواحد من الجنسين مرحلة متقدمة من العمر قد لا يجد أو تجد من يرغب به أو بها.

2 - الحالة المادية التي يكون عليها الرجل، فربما لا ترضى به امرأة تبحث عن غني، والعكس صحيح، وفي ذلك تعطيل الزواج.

3 - الطلبات والرغبات في أمور تتعلق بالشكل أو المظهر، بالحسب أو النسب، فلا هذا يجد ما يعيشه أثناء أحلام اليقظة، ولا تلك التي تؤكد على فارس أحلامها، وكأنهم نسوا أو تناسوا القاسم المشترك في الاختيار ألا وهو الدين والخلق.

4 - انعدام الرغبة في الزواج أصلاً، لأعدار واهية يرفضها المنطق الحكيم، يتذرع الرجل بعدم القدرة على تحمل المسؤولية، كما تحتج هي بخسارتها لحريتها الفردية لأنها بزواجها تصبح أسيرة البيت وعاملة في تربية الأولاد وتقول إحداهن لربما كان قاسياً يعاملها بالقهر والجبر والحرمان.

5 - ما يتعلق بالنواحي الاقتصادية في المجتمع ومن ذلك:

أ- انتشار البطالة في المجتمع، فالرجل الذي لا يجد العمل يعزف عن الزواج.

ب- ارتفاع تكاليف الزواج بحيث أصبحت مرهقة لا يقدر عليها إلا من أوتي حظاً وفيراً من المال والثراء.

ج- ارتفاع المهور حتى وصل إلى حد المغالاة والتباهي بكميته ومقداره.

د- عدم توفر المسكن الملائم للزوجية لرغبة الزوجين في الحياة المستقلة.

6 - ما يتعلق بالنواحي الاجتماعية ومنها:

أ- رغبة الوالدين في التمسك بالعادات والتقاليد القديمة والحديثة ولو كانت فاسدة ومضرة.

ب- البعد عن الأمور الدينية التي تأمر بها الشريعة كحرمان الخاطب من رؤية الخطيبة عند المتطرفين الذين يتذرعون بما لا يقبله العقل الصحيح ولا العرف القائم ولا الدين الثابت.

ج- تمسك الوالد بالابن أو الابنة، وعدم الموافقة على الزواج لأنه بذلك يفقد المصدر المالي الذي يخدم الأسرة.

د- ارتفاع النسبة المئوية لعدد النساء في المجتمع أو في بعض المجتمعات على نسبة الذكور.

7 - ما يتعلق بالنواحي الأخلاقية، والفساد الخلقي الذي له الدور الفعال لانتشار هذه الظاهرة، فقد كثرت العلاقات المحرمة في أوساط الشباب هذه الأيام بتأثير القنوات الفضائية المغرضة، والإعلام المقروء ودعاة الفجور والإباحية والاختلاط المشبوه الذي أوقع الكثيرين في جريمة السفاح.

وهذه الأسباب المؤدية إلى العنوسة أفرزت خطرا كبيرا على الفرد والمجتمع وغدت ناقوس خطر ينذر بشر مستطير اجتماعيا وخلقيا واقتصاديا، وليس هذا في مجتمعنا فحسب بل في مجتمعات كثيرة بنسب متفاوتة.

فعلى الصعيد الفردي: قد تؤدي بالفرد إلى الانحراف المؤدي إلى الجريمة.

وعلى الصعيد الاجتماعي: كثيرا ما يصاب المجتمع بالأمراض الفتاكة التي لم تكن معروفة من قبل، وهذا يسبب الخصومات والفوضى الاجتماعية وكذا الانحلال الخلقي الذي يدمر أسرا برمتها.

زد على ذلك العزوف عن إنجاب الأولاد والذرية، فما القول عن وجود أولاد غير شرعيين يغدون عبئا ثقيلا، ومصدر قلق للمجتمع.

وبالجملة يمكن اختصار أضرار العنوسة بما يلي:

- تعطيل سنة الزواج، وبالتالي تعطيل بناء الأسرة وتربية الأولاد، وبهذا التعطيل حرمان للجنسين من الحقوق والواجبات المشروعة.

- ولادة القلق والأمراض النفسية الباعثة على الانفجار، والتحدي السافر للأعراف والأخلاق الدينية والاجتماعية.

- ارتكاب المحرمات والفواحش استجابة لدواعي الغريزة العمياء التي لم يتوفر لها ما تتطلبه، فترتكب المحرمات المؤدية إلى ما لا يحمد عقباه.

العلاج: وهنا نجد الحالة هذه تدعونا لذكر العلاج ويكون ذلك:

1- بإزالة الأسباب على ضوء الشريعة والعقل والعلم، وذلك بناء على دراسات عقدية ومنهجية يقوم بها علماء الدين والاجتماع والتربية وعلم النفس.

2- الإكثار من حملات التوعية باستخدام جميع وسائل الإعلام والاتصال، وقيام جمعيات خيرية غايتها مساعدة الشباب على تكاليف الزواج وتسهيله لهم. كي نتجاوز هذه الظاهرة، وعندها يعيش الناس في أمن وأمان ومودة وإخاء.

المبحث الخامس: إفرات التطور العلمي والتقدم التكنولوجي.

عرف الإنسان في هذا العصر العديد من التطورات العلمية والتكنولوجية، وبثت الدول المتقدمة الكثير من النظريات والأفكار التي نجمت عن أنظمة متعددة ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية بادئ الأمر، ثم فحاح العولمة التي تخطت بمبادئها حدود العقل والفكر، والدين والعقيدة، والثقافة والاجتماع.

وإن التقدم العلمي والتكنولوجي - في هذا العصر- رغم ما فيه من الفوائد المادية والترفيهية، قدم فرصا طيبة، ووفر مجالات واسعة للفكر والإبداع لم تكن متاحة للشباب من قبل، حيث ظهرت ظروف ومواقف جديدة يسرت للعديد من القطاعات الاجتماعية، عملية الإنتاج والإسهامات التنموية، حتى أن علماء النفس رأوا أن هذا التقدم العلمي كان سببا في تمكين الفرد بالانتقال السريع من عالم الطفولة إلى عالم الرشد والنضج الفكري والعقلي.

ولا يخفى علينا صورة تدفق الأبحاث المعلوماتية، وشيوع وسائل الاتصال والبرمجيات الإعلامية.. فكان لذلك الأثر الواضح على التربية والتنشئة التي - يجب - اغتنامها في تحسين حال الشباب ومستقبلهم.

وعلى الرغم من كل ذلك فإن هذا التقدم، يحمل في طياته مشكلات خطيرة، ومصاعب جسيمة، وأهوالا قاتلة لا ينجو من أخطارها إلا من رحم ربي..

فقد عقد مصالح الناس إلى حد بعيد، فصار بذلك ما كان فطريا لم يعد كافيا للعيش حياة كريمة وسوية.

ولندكر على سبيل المثال ما تمخض سلبا عن جهازين من أجهزة الاتصال الحديثة وهما: التلفاز بقنواته الفضائية، والانترنت.

أما التلفاز وقنواته الفضائية فإنه لعب دورا كبيرا في تدمير شريحة كبيرة من الشباب أثر على عقائدهم فأضلها وعلى أخلاقهم فأفسدها، ومع إيماننا بالفوائد الجمة التي نتجت عنه من حيث عدد كبير من الإيجابيات تبدو في الوظائف الآتية:

المطلب الأول: المظاهر

وهي: الوظيفة الإعلامية، الوظيفة التنشيطية، الوظيفة التربوية، الوظيفة الترفيهية، الوظيفة الاجتماعية.

إلا أنَّ الجوانب السلبية التي نجمت عن البرامج التلفزيونية كان لها الأثر الكبير على حياة الناشئة والمراهقين الشباب تربويا واجتماعيا وصحيا ونفسيا ويبدو ذلك في المظاهر الآتية:

1 - الحد من المطالعة.

2 - زيادة العنف والجنوح بين الأطفال أولا ثم المراهقين الشباب ثانيا، ففي دراسة أجريت حول ذلك تبين أن معدل العنف قد ارتفع على الشاشة الصغيرة إلى 7.65% ويتفصيل أدق تبين أن الأفلام والبرامج المعروضة تقدم كل عشر دقائق فعل عنف واحد و3.7% من مشاهد العنف المؤذي في كل فيلم للأطفال و0.1% من كل فيلم بوليسي.

ومن هنا نقول بوجود تدخل الأهل في الأسرة، والمربين في المدرسة لانتشال الشباب قبل وقوع الحوادث والاعتداءات، وكف العدوان بأي وسيلة كانت من الوسائل التوجيهية والإرشادية، ونقصد بذلك التربية الوقائية.

3- إثارة الغرائز الجنسية بتأثير المسلسلات الرديئة والتمثيلات الساقطة التي تبثها قنوات فضائية كثيرة بعدد من اللغات المنتشرة بين الناس وذلك يؤدي إلى الانحراف فالجنون وأخيرا الجريمة.

4- قلق الأهل على أولادهم وما يشعرون به من الحيرة والارتباك والاضطراب النفسي على سيرة الأولاد في الحاضر والمستقبل، سبب ذلك المشاهد الانفعالية، وأفلام (الكابوي) المثيرة، التي استطاعت تحويل الأولاد من ملائكة أطهار إلى لصوص خطرين ومعتدين آثمين.

أما الانترنت التي جلبت بمغرياتها وتشويقاتها العديد من الاتصالات الجنسية المشبوهة، والألعاب الإجرامية الخطيرة والتي بعثت في المراهقين الشباب دوافع الجريمة، فأوقعت عددا لا بأس به من الشباب في جنح وجرائم لا تحمد عقباه.

ولا نذهب بعيدا إذا قلنا إنه سلاح ذو حدين، فإن أحسن استعماله فيها ونعمت، وإلا فالطامة كبرى والخسارة عظيمة، لا في المادة والمال، ولكن في العقيدة والأخلاق والسيرة والمعاملة.

كان ذلك بسبب ما أقدم عليه تجار الصناعة الإلكترونية بتقديم موضوعات العنف سلعة تنثر في الناشئة والمراهقين الشباب ما كمن من غرائزهم، وما خمد من ميول ضارة، وليست أخطار وأضرار الانترنت كافة ببعيدة عن العقلاء اليوم بما يجري فيها من

منازعات واعتداءات وظلم يقع على الضعفاء، في الوقت الذي لم يعد لمالكيها سوى الكسب المادي نتيجة انفتاحها غير المحكوم أخلاقيا، لتحررها من القيود والضوابط الاجتماعية ببعد الرقابة عنها.

أقول: إن في هذه البرامج مجالا واسعا لإلقاء الشبهات المؤثرة على العقيدة، وما يجري من مناقشات إبليسية تجعل الفرد سريع التأثر بما يلقي إليه من شبهات بسبب ضعف ثقافته الدينية. حتى باتت برامج كثيرة، وموضوعات مخربة للعقول، تعظم القتل، وتشيد بالسفاحين، مما جعل بعض المراهقين يقلدون المشهد ويطبقونه على الواقع مهما أدى إلى خسارة مادية وزهق للأرواح كما يحدث في دول العالم الأول الذي يدعي التمدن لا التحضر.

المطلب الثاني: وهذه التطورات تركت عند الشباب العديد من المشكلات النفسية الخطيرة المخيفة.

نذكر منها:

- 1- حالة فقدان الهوية وعدم القدرة على اكتشاف الذات والتعرف عليها: وغدا الشباب يتأرجحون بين عدم معرفة نفسه من جهة، وبين عدم معرفته لما يريد الآخر به.
 - 2- حالة الاغتراب النفسي: بما أفرزته العولمة من نظم وأفكار هدامة، تجرف بسيولها كل ما يقف أمامها من قيم سائدة في المجتمع.
 - 3- الشعور بالوحدة: حيث بان كثير من الشباب عاجزا عن الانفتاح وتكوين العلاقات الاجتماعية مع الآخرين.
 - 4- كارثة الإدمان على المخدرات: التي عمت وشاعت واستفحل خطرهما في أوساط شبابية لا في بلدنا فحسب، وإنما في عدد كبير من بلدان العالم بنسب مئوية مختلفة.
- كل ذلك أضعف الوازع الديني، والخوف من الله تعالى، فأصبح عدد كبير من الشباب بعيدين عن توجيهات الإسلام، ومبادئه السامية فأطيح بهم في أتون الفساد والضلال وانحراف السلوك.

الخاتمة: الوصفة العلاجية.

نحن اليوم أكثر من أي وقت مضى بحاجة إلى التداوي والعلاج بدءا من التعريف بالخطر الداهم، وبيان السبل والطرق التي توجه وترشد، ومصدر هذا التقويم، إنما هو في التأكيد على التربية الإسلامية لأنها تغرس في القلوب عقيدة التوحيد، وأركان الإيمان التي تعين على إخلاص الوجه لله رب العالمين في كل قول وفعل وتصرف وسلوك ونية، وفي الوقت نفسه تحول بين العبد وبين ما يغضب الله عز وجل.

والتربية الإسلامية وسيلة ناجحة لترقية العقل، وتنمية الفضائل الدينية والأدبية والسلوكية القويمة، ومن ثم فإنها سبب مهم للإصلاح والبناء الاجتماعي المتكامل المتضامن.

وتهدف التربية الإسلامية إلى التربية الاجتماعية الهادفة ابتداء من الأسرة في غرس بذرة حب الوالدين، وتقوية الأواصر بين الأقارب وذوي الأرحام، ثم الجيران فأبناء المجتمع فالإنسان عامة، وذلك لأن الإسلام يدعو إلى الرابطة الإنسانية الباعثة على الألفة والمحبة والتعاون على البر والتقوى لتحقيق السعادة الإنسانية.

فلتأخذ التربية الإسلامية مكانها اللائق بها لتنشئة الأجيال تنشئة تربوية، وأن يقدم لها كل ما تحتاجه من جهود وتضحيات لينعم الناس بخيراتها.

وأقول: علينا بالانتباه إلى مشكلات الشباب، وتبصيرهم بحالتهم وواقعهم، وحسن الرعاية النفسية والفكرية والسلوكية، وتوفير الجو الأسري الذي يشيع فيه دفء المحبة، وحرارة الحنان، وصدق العاطفة، وغربة الأهواء، وصدق الميول كي يجد الشباب في محيطهم الرعاية والاحترام والثقة، وبعد ذلك العمل على إشاعة المبادئ الإنسانية والقيم الأخلاقية في هذا المحيط ممثلاً في الأسرة والمدرسة والمسجد وكل البيئات الثقافية والإعلامية.

ومهمة ذلك تقع على عائق كافة المؤسسات الرسمية والشعبية، الدينية والاجتماعية، التربوية والتعليمية والثقافية، عليهم جميعاً أن يهتموا بمشاكل الشباب بصورة أكثر جدية وفعالية، وأن يعملوا على إزالة كل ما يعترضهم من معوقات وما يعترضهم من مشكلات. وفي الوقت نفسه إشباع ما لديهم من حاجات ليتمكنوا من القيام بدورهم في الحياة.

وفي هذا المقام اذكر بقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: 2-3)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (الطلاق: 4).

الهوامش والمصادر:

- (1) بناء الأمة ومواجهة التحديات، أ.د/ محمد أديب صالح.
- (2) المجتمع والقرآن، المقدمة.
- (3) مؤتمر دولي حول المخدرات عام 1909.
- (4) ابن خلدون، المقدمة.
- (5) علم اجتماع الأسرة، معن خليل عمر – المقدمة 202.
- (6) المرجع نفسه.
- (7) انظر: دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، د/ يوسف القرضاوي.
- (8) المرجع نفسه، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، د/ يوسف القرضاوي.
- (9) ملامح المجتمع المسلم، د/ يوسف القرضاوي.

النموذج الرياضي للبيوع

د. سامر مظهر قنطقجي/ جامعة حلب (سورية)

مقدمة:

تعتبر أبحاث البيوع مُشعبة من النواحي الشرعية، ومؤصلة ومُسندة وموثقة في كتب الفقه. لكن الغوص فيها ليس سهلاً للكثيرين، خاصةً لغير المختصين بالعلوم الشرعية، لذلك يعتبر هذا النموذج محاولة لإعادة تقديم فقه البيوع بأسلوب يتناسب واللغة العلمية المعاصرة في صيغ رياضية معبّرة بأسلوب قابل للمناقشة مع المختصين وغير المختصين.

أهمية النموذج: لقد ازداد الطلب العالمي في السنوات الأخيرة على المنتجات المالية الإسلامية أو ما يُسمى (بالهندسة المالية الإسلامية)، ويعتبر التمثيل الرياضي للبيوع هاماً لأنه أساس الاقتصاد الإسلامي وفرع من الاقتصاد الرياضي، ويساعد في إتاحتها أمام الجميع بلغة مقبولة ومشتركة.

محددات النموذج: هنالك محددات للنموذج لا بد من مراعاتها، وتعتبر بمثابة أساسيات له، فنموذج الربا بجميع حالاته ونتائجه يعتبر من فرضيات نموذج البيوع، لذلك سنعاود الانطلاق من معادلاته.

المعادلات الرياضية للنموذج: متغيرات ومصطلحات النموذج الرياضي للبيوع:

متغيرات نموذج البيوع	مصطلحات نموذج البيوع
ج: الجنس	٨: رمز التقاطع
ع: العلة (ويُقصد بها علة الربا)	٧: رمز الاجتماع
مر: المال الربوي	⊆: رمز الانتماء
ز1: زمن البيع	⊄: رمز عدم الانتماء
ز2: زمن السداد	=: رمز المساواة
رف: ربا الفضل	≠: رمز عدم المساواة
رن: ربا النسيئة	⇔: رمز يكافئ
رق: ربا القرض	
قح: القرض الحسن	
م: شرط المجلس	

ضوابط نموذج الربا: صيغ النموذج الرياضي للربا: المال الربوي هو عوض علقه أنه من الثمنيات أو المطعومات أو مما يُصلح (قياساً على حديث الأصناف الستة، المعادلة 1: مصفوفة الأموال الربوية)، ويضاف علل أنه موزون أو مكيل (قياساً على المذهب الحنفي، المعادلة 8).

وبناء على ما سبق: - فإذا كانت العلة بأنه ينتمي لمصفوفة الأموال الربوية (مر) فلدينا حالتان:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{المنيات} \\ \text{المطعومات} \\ \text{ما يُصلح} \end{array} \right\} = \text{مر}$$

- إذا تماثل الجنسان فهناك ثلاثة شروط هي: التماثل والمجلس والتقابض.

- إذا اختلف الجنسان، فهناك احتمالان:

* أن كلاهما غير ثمني أو أن كلاهما ثمني فهناك شرطان هما: التماثل والمجلس.

* أن أحدهما ثمني والآخر غير ثمني، فلا يوجد في هذه الحالة شروط سواء اختلفت الكميات أم لم تختلف وسواء اتحد المجلس أم لم يتحد.

* أما إذا كان العوضان لا ينتميان لمصفوفة الأموال الربوية (مر) فلا يوجد في هذه الحالة شروط سواء اختلفت الكميات أم لم تختلف وسواء اتحد المجلس أم لم يتحد. انظر المعادلات (2-3-4-5).

$$\left. \begin{array}{l} (2) \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{التما} \\ \text{ثل} \end{array} \right\} \leftarrow 2ج = 1 \\ (3) \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{الحا} \\ \text{} \end{array} \right\} \leftarrow 2ج \neq 1ج \\ (4) \quad \text{لا} \leftarrow \text{التمنية} \text{ } 2ج \text{ } \text{التمنية} \text{ } 1ج \\ (5) \quad \text{لا} \end{array} \right\} \text{ع} \exists \text{مر} \vee$$

ع مر

د/ سامر مظهر قنطقجي ————— النموذج الرياضي للبيع

لذلك يُميز الاقتصاد الإسلامي بين ثلاثة أنواع من الربا: ربا الفضل و ربا النسيئة و ربا القرض. ولكل ضوابطه على النحو التالي:

ضوابط ربا الفضل:

يتحقق ربا الفضل بتبادل جنسين ربويين متماثلين إنما بكميات مختلفة، كتبادل اثنين كيلو غرام رز قصير بثلاثة كيلو غرامات رز طويل، أو تبادل كيلو غرام واحد تمر جيد باثنين كيلو غرام تمر رديء.

$$\begin{aligned} \text{ر} &\Leftrightarrow (ج = 1ج) \wedge (ك \neq 1ك) \wedge (ز \geq 1ز) \quad (6) \\ &\exists \text{ج}1, \text{ج}2 \quad \text{مر} \quad \text{ز}1, \text{ز}2 \langle 0 \end{aligned}$$

واحتسب زمنا ز1، ز2 لأن جميع الأحداث تتم خلال الزمن ولا يُستثنى من ذلك إلا الله تعالى خالق كل شيء، فهو ليس له بداية وليس له نهاية. والحالة الطبيعية هي ز1=ز2 حيث يحصل التبادل بنفس المجلس (الوقت) عادة، أما حالة ز1>ز2 فهي حالة خاصة كأن يكون لدائن على مدين 10000 ليرة ويوم الوفاء جاءه ب 200 دولار (بفرض أن سعر الصرف كل واحد دولار = 50 ليرة).

ويمكننا كحالة خاصة اعتبار الوزن والكيل دون الجنس (عند السادة الحنفية)، وعليه يصبح شرط الانتماء مساوياً للتالي: (ج1، ج2) (مر، موزون، مكيل). وعليه يُعاد كتابة المعادلة رقم (6) لربا الفضل على الشكل التالي:

$$\begin{aligned} \text{ر} &\Leftrightarrow (ج = 1ج) \wedge (ك \neq 1ك) \wedge (ز \geq 1ز) \quad (7) \\ &\text{حيث } (ج1، ج2) \exists (\text{مر، موزون، مكيل}) \quad \text{ز}1, \text{ز}2 \langle 0 \end{aligned}$$

وبناء على ذلك، يمكن إعادة صياغة المعادلة رقم (1) كالتالي:

ضوابط ربا النسيئة:

$$\text{مر} = \left\{ \begin{array}{l} \text{الكميات} \\ \text{المطهرات} \\ \text{ما يُصلح} \\ \text{الموزون} \\ \text{المكيل} \end{array} \right\}$$

يتحقق ربا النسيئة إذا تمت مبادلة جنسين ربويين تماثلاً أو اختلافاً وتماثلت كمياتهما أم تفاضلتا بزمانين مختلفين بحيث أن زمن السداد أبعد من زمن البيع.

$$(9) \quad \text{ر ن} \Leftrightarrow (ج = 1ج \vee 2ج \neq 1ج) \wedge (ك = 1ك \vee 2ك \neq 1ك) \wedge (ز > 1ز) \wedge (2ز > 1ز) \\ \text{حيث } 1ج, 2ج \in \text{مر } 1ز, 2ز \in 0$$

حيث أن ز 1 هو زمن البيع، ز 2 هو زمن السداد، ويُشترط ز 1، ز 2 > 0 دوماً.

وكحالة خاصة فإن ربا اليد (عند السادة الشافعية) بسبب أن الحال أفضل من المؤجل، ويكون عندما يتجاهل المتبايعان (المتبادلان) زمن السداد ز 2 بعدم ذكره تهرباً من ربا النسيئة.

طالما أن ز 2 غير معيّن (أي مجهول لم يُعيّنه طرفا المعوضة) $\Leftrightarrow 2ز \parallel \Leftrightarrow$ ربا اليد وهذا يكافئ:

$$(10) \quad \text{ر ن} \Leftrightarrow (ج = 1ج \vee 2ج \neq 1ج) \wedge (ك = 1ك \vee 2ك \neq 1ك) \wedge (ز > 1ز) \wedge (2ز \parallel 1ز) \\ \text{حيث } 1ج, 2ج \in \text{مر } 1ز, 2ز \in 0$$

ضوابط ربا القرض:

يتحقق ربا القرض بتبادل جنسين ربويين من الثمنيات بكميات مختلفة بزمانين مختلفين.

$$(11) \quad \text{ر ق} \Leftrightarrow (ج = 1ج) \wedge (2ج \neq 1ج) \wedge (ز > 1ز) \\ \text{حيث } 1ج, 2ج \in \text{مر: الثمنية} \quad 1ز, 2ز \in 0 \\ (12) \quad \text{الربا أو الزيادة} = |2ك - 1ك|$$

والربا المعتبر هو القيمة المطلقة لتفاضل الكميتين المتبادلتين.

ضوابط النموذج الرياضي للبيوع: يعتبر النموذج الرياضي للربا مدخلاً أساسياً للنموذج الرياضي للبيوع، لأنه (أي الربا) استثناء يجب تجنبه كلياً. لذلك وبمتابعة حل المعادلة رقم (9) رياضياً يكون لدينا:

$$\begin{aligned}
 (13) \quad & \text{رن} \Leftrightarrow \{ [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج \vee 2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج \vee 2ج = 1ج)] \} \\
 & \text{حيث } 2ج, 1ج \text{ مر } 0 \langle 2ج, 1ج \rangle \\
 (14) \quad & \text{رن} \Leftrightarrow \{ [(ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج) \vee (ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \} \\
 & \text{حيث } 2ج, 1ج \text{ مر } 0 \langle 2ج, 1ج \rangle
 \end{aligned}$$

وبتوزيع الزمن في المعادلة (14)، نستنتج:

$$\begin{aligned}
 (15) \quad & \text{رن} \Leftrightarrow \{ [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج) \vee (ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج)] \} \\
 (16) \quad & \text{رن} \Leftrightarrow \{ [(ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج)] \} \\
 (17) \quad & \text{حيث } 2ج, 1ج \text{ مر } 0 \langle 2ج, 1ج \rangle \\
 (18) \quad & \text{رن} \Leftrightarrow \{ [(ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج)] \} \\
 (19) \quad & \text{حيث } 2ج, 1ج \text{ مر } 0 \langle 2ج, 1ج \rangle
 \end{aligned}$$

وتصبح المعادلة (9) بعد حلها شاملة للحدود التالية:

ضوابط القرض الحسن:

يمثل الحد (16) معادلة القرض الحسن، أي أن القرض الحسن من جنس ربا النسيئة إلا أنه أمر مندوب بين الناس لسببين:

- انحصر الخلل بالزمن فقط، بينما اتحد جنس العوضين وكمياتهما.
 - لا يترتب على القرض الحسن أية منفعة مكتسبة للدائن المقرض من هذا التبادل.
- ولهذا أجاز القرض الحسن من غيره من ربا النسيئة. وتكون معادلته على الشكل التالي:
- أما الحد (18) فيمثل معادلة القرض الربوي (راجع المعادلة 11) وفيه اختلفت الكمية

$$\begin{aligned}
 (16) \quad & \text{قح} \Leftrightarrow [(ك = 1ك) \wedge (2ج = 1ج)] \vee [(ك = 1ك) \wedge (2ج \neq 1ج)] \\
 & \text{حيث } 2ج, 1ج \text{ مر } 0 \langle 2ج, 1ج \rangle
 \end{aligned}$$

واختلف الزمن. ويُعتبر الفرق في الكمية بمثابة منفعة مكتسبة للطرف الدائن المقرض. واختلاف الكمية سبب ربا الفضل بينما اختلال الزمن سبب ربا النسيئة وكلاهما منهي عنهما، لذلك فهو محرم.

$$\text{ق، ر} \Leftrightarrow [(ج_1 = ج_2 \wedge ك_1 \neq ك_2) \wedge (ز_1 > ز_2)] \quad (18)$$

حيث $ج_1، ج_2 \in \text{مر}$ $ز_1، ز_2 \in 0$

يمثل الحد (17) أحد أشكال بيع الأموال الربوية (وهو التبادل السلعي بمعنى مقايضة أو "تبادل" أثمان أو "نقود") وفيه اختلاف الجنس واختلال الزمن، مما سبب ربا النسيئة.

ويمثل الحد (19) أحد أشكال بيع الأموال الربوية (وهو التبادل السلعي بمعنى مقايضة أو "تبادل" أثمان أو "نقود") وفيه اختلاف الجنس واختلاف الكمية واختلال الزمن، مما سبب كونه ربا النسيئة.

وילخص الجدول التالي الحالات السابقة كلها بحيث يبدو فيه اشتراك جميع الحالات باختلال عامل الزمن وهو علة ربا النسيئة، لكن اختلاف علة الزمن منفرداً لا تجعل الأمر محرماً بل لا بد أن تختل معه الكمية أو الجنس أو كليهما ليتشكل ربا النسيئة المحرم، وذلك:

الاختلال			المعادلة
الزمن	الكمية	الجنس	
x			المعادلة (16): القرض الحسن
x		x	المعادلة (17): تبادل الأموال الربوية بكميات متساوية
x	x		المعادلة (18): القرض الربوي
x	x	x	المعادلة (19): تبادل الأموال الربوية بكميات مختلفة

بناءً على ما سبق يجب استبعاد معادلة القرض الحسن أي المعادلة (16) من معادلة النسيئة رقم (9) لأن القرض الحسن جائز شرعاً لعدم انتفاع الدائن المقرض منه كما ذكرنا سابقاً (حالة تساوي الكميات)، لتصبح المعادلة (16) كالتالي، المعادلة (20):

$$\begin{aligned} & \text{ر} \Leftrightarrow \{ (ج = 1 \vee ج \neq 1) \wedge (ك = 1 \vee ك \neq 1) \wedge (ز > 1) \} / \\ & \{ (ج = 1 \wedge ك = 1) \wedge (ز > 1) \} \quad (20) \\ & \text{حيث } ج = 1, 2 \quad \exists \text{ مر } ز = 1, 2, 0 \end{aligned}$$

تتخصر دراستنا بالمعادلتين (17) و (19) اللتين تتعلقان بصيغة عقد التبادل غير الشرعي، واللذان تشتركان باختلال الزمن لجنسين ربويين على النحو التالي:
وبتصحیح هاتين المعادلتين يمكن اشتقاق جميع حالات البيوع، ويتم ذلك إذا حققنا شرط المجلس الذي أشار له حديث الأصناف الستة حسب المعادلة التالية:

$$م \Leftrightarrow (ز = 1) \quad (21)$$

$$\begin{aligned} & \text{المعادلة (17) من صيغة ريا النسيئة} \Leftrightarrow [(ج \neq 1 \wedge ك = 1) \wedge (ز > 1)] \\ & \text{المعادلة (19) من صيغة ريا النسيئة} \Leftrightarrow [(ج \neq 1 \wedge ك \neq 1) \wedge (ز > 1)] \\ & \text{حيث } ج = 1, 2 \quad \exists \text{ مر } ز = 1, 2, 0 \end{aligned}$$

الحالة 1: ضوابط تبادل جنسين ربويين في اقتصاد مقايضة (دون الثمنيات)⁽¹⁾ بتبديل المعادلة (21) ضمن المعادلتين (17) و (19) نحصل على ما يلي:

$$\begin{aligned}
 (22) \quad & \text{بيع المقايضة تبادل بكميات متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج) \wedge (ك1 = 2ك) \wedge (ز1 = 2ز)] \\
 (23) \quad & \text{بيع المقايضة تبادل بكميات غير متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج) \wedge (ك1 \neq 2ك) \wedge (ز1 = 2ز)] \\
 & \text{حيث } 2ج1, 2ج \ni \text{مر} \quad 0 < 2ز1, 2ز
 \end{aligned}$$

حيث تضبط المعادلتان (22) و (23) المصححتان باتحاد المجلس تبادل جنسين ربويين ضمن اقتصاد مقايضة (أي تبادل سلعي سلعي) كمبادلة 1 كيلو غرام سكر ب 1 كيلو غرام رز، أو 2 كيلو غرام سكر ب 1 كيلو غرام رز طبقاً لحالة العرض والطلب السائدة في السوق.

الحالة 2: ضوابط البيع المطلق، سواء كان الجنسان ربويين أم غير ربويين: تشمل هذه الحالة البيع الآجل بأنواعه: التقسيط والسلم والاستصناع والبيع النقدي وبيع الصرف.

(أ) ضوابط البيع الآجل (التقسيط، والسلم والاستصناع):

إذا كان أحد الجنسين المتبادلين من الثمنيات والثاني من غير الثمنيات سواء كان ربوياً أو غير ربوي جاز التبادل بأي شرط كان حتى لو كان لأجل، ونعبر عن ذلك بشكل عام كالتالي:

$$\begin{aligned}
 (24) \quad & \text{البيع الآجل تبادل بكميات متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج) \wedge (ك1 = 2ك) \wedge (ز1 \neq 2ز)] \\
 (25) \quad & \text{البيع الآجل تبادل بكميات غير متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج) \wedge (ك1 \neq 2ك) \wedge (ز1 \neq 2ز)] \\
 & \text{حيث } (ج1 \ni \text{مر: ثمنيات} \wedge 2ج \ni \text{مر: ثمنيات}) \vee (ج1 \ni \text{مر: ثمنيات} \wedge 2ج \ni \text{مر: ثمنيات}) \\
 & 0 < 2ز1, 2ز
 \end{aligned}$$

بيع التقسيط: يقوم البائع في بيع التقسيط بتسليم السلعة المُباعة أولاً ثم استلام الثمن بعد فترة زمنية محددة حسب الاتفاق بينه وبين الشاري. لذلك يُقسم بيع التقسيط إلى مرحلتين:

1 - مرحلة (الاتفاق) تسليم المبيع.

2 - مرحلة سداد الثمن.

وبناء عليه يمكن إعادة كتابة المعادلات (24) و (25) بالشكل العام التالي، المعادلتين

(26) و (27):

واختلاف الكميات يخضع لنفس التفسير السابق كمبادلة 1 كيلو غرام سكر ب 100

ليرة، أو 2 كيلو غرام سكر ب 100 ليرة طبقاً لحالة العرض والطلب السائدة في السوق.

$$\begin{aligned}
 (26) \quad & \text{بيع التقسيط} \quad \Leftrightarrow \text{تبادل كميات متساوية} \quad [(ج1 \neq 2ج \wedge 1ك = 2ك) \wedge (1ز > 2ز)] \\
 (27) \quad & \text{بيع التقسيط} \quad \Leftrightarrow \text{تبادل كميات غير متساوية} \quad [(ج1 \neq 2ج \wedge 1ك \neq 2ك) \wedge (1ز > 2ز)] \\
 & \text{حيث } (ج1) \rightarrow \text{مر: ثمنيات } \wedge 2ج \rightarrow \text{مر: ثمنيات } (1ز, 2ز) < 0
 \end{aligned}$$

صياغة المعادلات على أساس مرحلتي التنفيذ:

1- مرحلة تسليم المبيع:

يتم تسليم السلعة (أو الشيء المباع) مقدماً بأسلوب التقسيط ويُشترط أن لا تكون ج1 من الثمنيات، بينما ج2 لابد أن تكون من الثمنيات. وبذلك يكون زمن تسليم السلعة المباعة ج1 قبل زمن تسلم الثمن ج2 لأن ذلك يحصل في زمن البيع عادة، وعليه يمكننا إخراج الزمن الأول من المعادلة لأنه محدد ومعروف. وتوضح المعادلتان (28) و(29) ذلك كما يلي:

واختلاف الكميات يخضع لنفس التفسير السابق كمبادلة 1 كيلو غرام سكر ب 100 ليرة، أو 2 كيلو غرام سكر ب 100 ليرة طبقاً لحالة العرض والطلب السائدة في السوق.

$$\begin{aligned}
 (28) \quad & \text{تسليم المبيع} \quad \Leftrightarrow \text{تبادل كميات متساوية} \quad \text{بالزمن ز1} \quad [(ج1 \neq 2ج \wedge 1ك = 2ك)] \\
 (29) \quad & \text{تسليم المبيع} \quad \Leftrightarrow \text{تبادل كميات غير متساوية} \quad \text{بالزمن ز1} \quad [(ج1 \neq 2ج \wedge 1ك \neq 2ك)] \\
 & \text{حيث } (ج1) \rightarrow \text{مر: ثمنيات } \wedge 2ج \rightarrow \text{مر: ثمنيات } (
 \end{aligned}$$

2- مرحلة سداد الثمن:

يتم سداد ثمن الشيء المباع ج2 خلال فترة أو فترات لاحقة ز2. واحتمالات ذلك كما يلي:

قد يكون السداد مساوياً لمبلغ البيع (ك2) ومن جنسه (ج2).

وقد يخالف كميته بأن يكون أكثر أو أقل.

وقد يخالف جنسه بأن يكون السداد بعملة أخرى مثلاً.

وسوف نعبر عن ذلك كله بصيغ رياضية على النحو التالي:

لنفرض أن ج1 هي جنس السلعة المباعة تقسيطاً وأن كميته ك1، و ج2 هي جنس الثمن الواجب السداد به حسب الاتفاق وكميته ك2. وأن ج3 هي جنس النقد المسدد به فعلاً في الزمن ز2، و ك3 هي كميته المسلمة فعلاً في الزمن المحدد ز2. يمكننا كتابة معادلة

السداد بعد إخراج ز2 (لأنه محدد ومعروف)، وعلى أساس دفعة واحدة كالتالي، المعادلة (30):

$$\text{سداد التقسيط دفعة واحدة بالزمن ز2} \Leftrightarrow [(ج2 = 2 \wedge 3ك = 2ك) = 3ك] \quad (30)$$

حيث (ج2، ج3) مر: ثمنيات)

وبمقارنة المعادلة رقم (30) بمعادلة القرض الحسن رقم (16) يتبين تساويهما، أي أن بيع التقسيط هو عبارة عن بيع مطلق تأخر فيه زمن السداد، لذلك يصبح السداد بمثابة قرض حسن للمبلغ الواجب سداؤه وهو الثمن في الزمن اللاحق.

$$\text{سداد التقسيط تقسيطاً بالزمن ز2} \Leftrightarrow [(ج2 = 2 \wedge 3ك = 2ك \times ن) = 3ك] \quad (31)$$

حيث (ج2، ج3) مر: ثمنيات) $ن < 0$

أما معادلة السداد على عدة دفعات فتكون كالتالي:

حيث تمثل (ن) عدد الأقساط المتفق عليها.

وعليه فإن زيادة السعر في بيع الأجل جائز لأنه بيع مطلق. أما السداد المتأخر فهو من باب القرض الحسن وقد ألزم البائع به نفسه ، وتخلّى عن حقوقه النقدية لفترة من الزمن. وقد أوضح الغزالي في إحياء علوم الدين أن البائع قد يتبع عدة سياسات مالية تجاه مدينه، وردها الغزالي إلى الإحسان، وهي بمثابة تقنيات الحسم الممنوح المشروع، ومنها: المسامحة، حط البعض، الإمهال والتأخير، المساهلة في طلب جودة النقد. فإذا سدد المدين (ك3) بأكثر من المبلغ الأصلي للدين (ك2) فإيراعى معادلات السداد أرقام (42 حتى 48).

أما إذا سدد بعملة أخرى (ج3) بدلا من عملة أصل الدين (ج2) فإيراعى في معادلات السداد معادلات الصرف أرقام (40-41).

بيع السلم (والاستصناع): يشترط في بيع السلم تسليم الثمن المتفق عليه في المجلس والسلعة آجلاً، أي عكس بيع التقسيط. فيتم تسليم الجنس النقدي ج1 في مجلس العقد ز1، بينما يتأخر زمن تسليم السلعة (الشيء المباع) ج2 إلى ز2. لذلك يُقسم بيع السلم إلى مرحلتين:

1- مرحلة (الاتفاق) وسداد الثمن.

2- مرحلة تسليم المباع.

وبناء عليه يمكن إعادة كتابة المعادلات (24) و(25) بالشكل التالي:

$$\begin{aligned}
 (32) \quad & \text{بيع السلم تبادل بكميات متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج2 \wedge 1ك = 2ك2) \wedge (1ز < 2ز)] \\
 (33) \quad & \text{بيع السلم تبادل بكميات غير متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq 2ج2 \wedge 1ك \neq 2ك2) \wedge (1ز < 2ز)] \\
 & \text{حيث } (ج1 \ni \text{مر: ثمنيات } 2ج2 \ni \text{مر: ثمنيات } 1ز, 2ز) \quad 0
 \end{aligned}$$

1- مرحلة (الاتفاق) سداد الثمن:

يتم سداد ثمن الشيء المباع سَلَمًا ج1 في المجلس حُكماً أي في ز1، ويكون السداد مساوياً لمبلغ البيع (ك1) ومن جنسه (ج1). وبما أن الزمن الأول محدد فيمكننا إخراجَه من المعادلة حسب المعادلة (34):

$$(34) \quad \text{تسليم ثمن السلم بالزمن ز1} \Leftrightarrow [(ج1 = 2ج2 \wedge 1ك = 2ك2)] \\
 \text{حيث } (ج1, 2ج2 \ni \text{مر: ثمنيات})$$

وفي حالة خاصة، إذا كان العقد استصناعاً جاز تقسيط الثمن على دفعات، لذلك يمكن إعادة صياغة المعادلة (34) كما يلي:

$$(35) \quad \text{تسليم ثمن الاستصناع بالزمن زن} \Leftrightarrow [(ج1 = 2ج2 \wedge 1ك = 2ك2 \times ن)] \\
 \text{حيث } (ج1, 2ج2 \ni \text{مر: ثمنيات}) \quad 0 < ن$$

حيث تمثل زن أزمنة الدفعات، و(ن) عددها.

2- مرحلة تسليم المباع:

يتم تسليم الشيء المباع سَلَمًا بشكل أجل بالموعد المتفق عليه، شريطة أن لا يكون ج2 من الثمنيات، ويعتبر ز2 هو زمن تسليم السلعة المباعَة ج2. بفرض أن ج3 هي جنس السلعة المسلمة فعلاً في الزمن ز2، و ك3 كميتها في نفس الزمن وبما أن الزمن الثاني محدد أيضاً يمكن إخراجَه من المعادلة بحيث تصبح المعادلة (36) وهي هي الحالة الطبيعية المطابقة للاتفاق بين الشاري والبائع:

$$(36) \quad \text{تسليم المُسَلَّم فيه تبادل بكميات متساوية بالزمن ز2} \Leftrightarrow [(ج2 = 3ج3 \wedge 2ك = 3ك3)] \\
 \text{حيث } (ج2, 3ج3 \ni \text{مر: ثمنيات}) \quad 37$$

ومن المحتمل أن ينتهي السلم أو الاستصناع بحلّ رضائي، سواء اختلف الجنس أو اختلفت الكميات كالحالتين التاليتين:

– إذا سلّم المدين جنساً آخر أي أن (ج2 ≠ ج3) ورضي الذي أسلّم بذلك (أي تصالحا) فذلك جائز.

– إذا اختلفت كميات الجنس المسلم عن الجنس المتفق عليه أي أن (ك2 ≠ ك3) ورضي الذي أسلّم بذلك (أي تصالحا) فذلك جائز.

وتعبر المعادلة (37) عن ذلك كله كما يلي:

$\begin{aligned} & \text{تسليم المسلم فيه بالزمن } 2 \Leftrightarrow [(ج2 = ج3) \wedge (ك2 = ك3)] \vee [(ج2 \neq ج3) \wedge (ك2 \neq ك3)] \\ & \text{مر: ثمنيات (ج2، ج3)} \quad \text{حيث} \quad \text{مر: ثمنيات (ك2، ك3)} \end{aligned}$

(ب): ضوابط البيع النقدي (الحال):

يتم البيع النقدي بتسليم السلعة المبيعة وثمنها حالا بنفس زمن إجراء صفقة البيع. فإذا كان أحد الجنسين المتبادلين من الثمنيات والثاني من غير الثمنيات سواء كان ربوياً أو غير ربوي جاز التبادل بأي شرط كان كما في المعادلتين (38) و(39) التاليتين:

$(38) \quad \text{بيع نقدي تبادل بكميات متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq ج2) \wedge (ك1 = ك2)] \vee [(ج1 = ج2) \wedge (ك1 \neq ك2)]$
$(39) \quad \text{بيع نقدي تبادل بكميات غير متساوية} \Leftrightarrow [(ج1 \neq ج2) \wedge (ك1 \neq ك2)] \vee [(ج1 = ج2) \wedge (ك1 = ك2)]$
$\text{حيث (ج1، ج2) مر: ثمنيات } \wedge \text{ (ك1، ك2) مر: ثمنيات} \quad \text{حيث (ج1، ج2) مر: ثمنيات } \vee \text{ (ك1، ك2) مر: ثمنيات}$

واختلاف الكميات يخضع لنفس التفسير السابق كمبادلة 1 دولار ب 1 كيلو غرام قمح حالاً، أو 1 دولار ب 5 كيلو غرام قمح طبقاً لحالة العرض والطلب السائدة في السوق.

(ج): ضوابط بيع الصرف (الثمنيات):

إذا كان كلا الجنسين المتبادلين من الثمنيات جاز التبادل بشروطي المجلس (المعادلة 21) والتقابض، فتصبح المعادلتين على النحو التالي:

(40)		$\Leftrightarrow$		$[(ج \neq 1 \wedge 2 \neq 1 \wedge 2 \neq 1) \wedge (2 = 1)]$		$\Leftrightarrow$		$[(2 = 1) \wedge (2 \neq 1)]$		(40)
بيع الصرف تبادل بكميات متساوية										
(41)		$\Leftrightarrow$		$[(ج \neq 1 \wedge 2 \neq 1 \wedge 2 \neq 1) \wedge (2 \neq 1)]$		$\Leftrightarrow$		$[(2 = 1) \wedge (2 \neq 1)]$		(41)
بيع الصرف تبادل بكميات غير متساوية										
حيث ج، 1، 2 $\in$ مر: ثمنيات $0 < 1, 2, 3$										

واختلاف الكميات يخضع لنفس التفسير السابق كمبادلة 1 ريال ب 1 درهم حالياً، أو 1 دولار ب 50 ليرة حالياً طبقاً لحالة العرض والطلب السائدة في السوق.

الحالة الثالثة: ضوابط السداد

(أ) **الحالة الطبيعية:** أن يتم سداد الدين من جنسه وبنفس كميته المتفق عليهما في مجلس العقد لأنه بمثابة قرض حسن. وتكون معادلته كالتالي:

(42)		$\Leftrightarrow$		$[(ج = 1 \wedge 2 = 1) \wedge (2 = 1)]$		$\Leftrightarrow$		$[(2 = 1) \wedge (2 = 1)]$		(42)
السداد الكامل بالزمن 2										
حيث ج، 1، 2 $\in$ مر: ثمنيات										

(43)		$\Leftrightarrow$		$[(ج = 1 \wedge 2 < 1) \wedge (2 < 1)]$		$\Leftrightarrow$		$[(2 < 1) \wedge (2 < 1)]$		(43)
السداد بأقل بالزمن 2										
حيث ج، 1، 2 $\in$ مر: ثمنيات										

(ب) **حالة الإعسار:** بما أن النقص غير جائز إلا حسب القاعدة الشرعية (ضع وتعجل) دون شرط مُسبق، فتُعبر معادلة السداد في هذه الحالة عن مدين معسر، وتكون المعادلة كالتالي:

(ج) **حالة الإحسان:** أما في حالة سداد المدين لأكثر من دينه فهذا غير جائز إلا إن كان دون شرط مُسبق لقوله صلى الله عليه وسلم (خَيْرُكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً)، فتكون معادلة السداد كالتالي:

(44)		$\Leftrightarrow$		$[(ج = 1 \wedge 2 > 1) \wedge (2 > 1)]$		$\Leftrightarrow$		$[(2 > 1) \wedge (2 > 1)]$		(44)
السداد بأكثر بالزمن 2										
حيث ج، 1، 2 $\in$ مر: ثمنيات										

(د) حالة انقطاع (بطلان أو كساد) أو تغير قيمة عملة السداد: إن عملة الاقتصاد الإسلامي في الأصل هي الذهب والفضة، ولما شابههما بعض الخلائط كالنحاس والحديد صارت العملة اسمها (المغشوشة) أو ما شابه ذلك من أسماء للدلالة عن بُعدها عن معدني الذهب والفضة الخالصين.

وعندما ساد تداول العملة الورقية بعد اتفاقية بريتون ووزدز عام 1971 التي ألغت قاعدة الصك بالذهب، فإن العملة الورقية أخذت حكم عملة الاقتصاد الإسلامي وبذلك قال مجمع الفقه الإسلامي⁽²⁾ وغيره من المجامع المعتمدة وكذلك كبار فقهاء الأمة الحاليين. (يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسيئته كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة وفي غيرهما من الأثمان)⁽³⁾.

فإذا بطلت عملة ورقية ما (أو كسدت) لسبب أو لآخر فإن حق الدائن سوف يضيع حتماً، لذلك قال الفقهاء الأئمة (كأبي حنيفة والشافعي) بالتمثلية أي يُعاد مثل أصل الدين لا قيمته إذا كان ذهباً أو فضة.

وفي الفلوس والدرهم التي يغلب فيها الغش أي غير الذهب والفضة (كالنحاس والحديد وما مثلهما من خلائط)، فقد ميّز الفقهاء بين حالات الكساد والانقطاع وتغير القيمة يُمكننا التمييز بين الآراء التالية:

- وجوب المثل في جميع الحالات وبهذا قال الإمامان أبو حنيفة والشافعي.
- وجوب القيمة في جميع الحالات يوم ثبوت الحق وبهذا قال القاضي أبو يوسف.
- وجوب القيمة في حالتي الكساد والانقطاع، وبهذا قال محمد.
- الصلح حسب ابن عابدين عند تغير سعر بعض من النقود الرائجة لمنع الضرر عن المتبايعين.

- واقترح (بن بيه) تحديد الثلث كنسبة يرجع بها الدائن على المدين عند رخص العملة قياساً له على الجائحة في الثمار، فالجائحة أمر خارج عن إرادة المتعاقدين وكذلك رُخص العملة إذا لم تكن بفعل فاعل¹.

والحل الرياضي لن يخرج عن أقوال الفقهاء هذه بل سيمثلها ويبقى الأخذ بأحدها راجع للترجيح الفقهي. وسوف نعتمد الذهب كوحدة قياس لتحديد مقدار التغير الحاصل.

د/ سامر مظهر قنطقجي ————— النموذج الرياضي للبيع

بفرض أن (ك3) هي كمية الذهب المقابلة لقيمة الدين بتاريخ نشوئه على أساس سعر الذهب (سذ1) بنفس التاريخ، فتصبح المعادلة (45) كما يلي:

$$\text{ك3} = 2 \text{ سذ1} \div 1 \text{ سذ1} \quad (45)$$

وبفرض أن (ك4) هي قيمة العملة ذهباً بتاريخ سداد الدين على أساس سعر الذهب (سذ2) لنفس التاريخ فتصبح المعادلة (46) كما يلي:

$$\text{ك4} = 2 \text{ سذ2} \times 2 \text{ سذ2} \quad (46)$$

وبتعويض المعادلة (45) في المعادلة (46) ينتج معنا مقدار التغير الحاصل، المعادلة (47):

$$\text{ك4} = 2 \text{ سذ2} \times (2 \text{ سذ1} \div 1 \text{ سذ1}) \times 2 \text{ سذ2} \quad (47)$$

مثال: بفرض أن شخصاً استدان (ك = 5000 دولار) بتاريخ 1980/1/1 وكان السداد بتاريخ 2007/10/1، فإذا كان سعر غرام الذهب بتاريخ نشوء الدين سذ1 يساوي 600 دولار وسعره حالياً سذ2 يساوي 1000 دولار فإن مقدار الدين (ك4) بتاريخ 2007/10/1 بحسب المعادلة (47) يبلغ:

$$\text{ك4} = 1000 \times (600 \div 5000) = 8.333 \text{ دولار.}$$

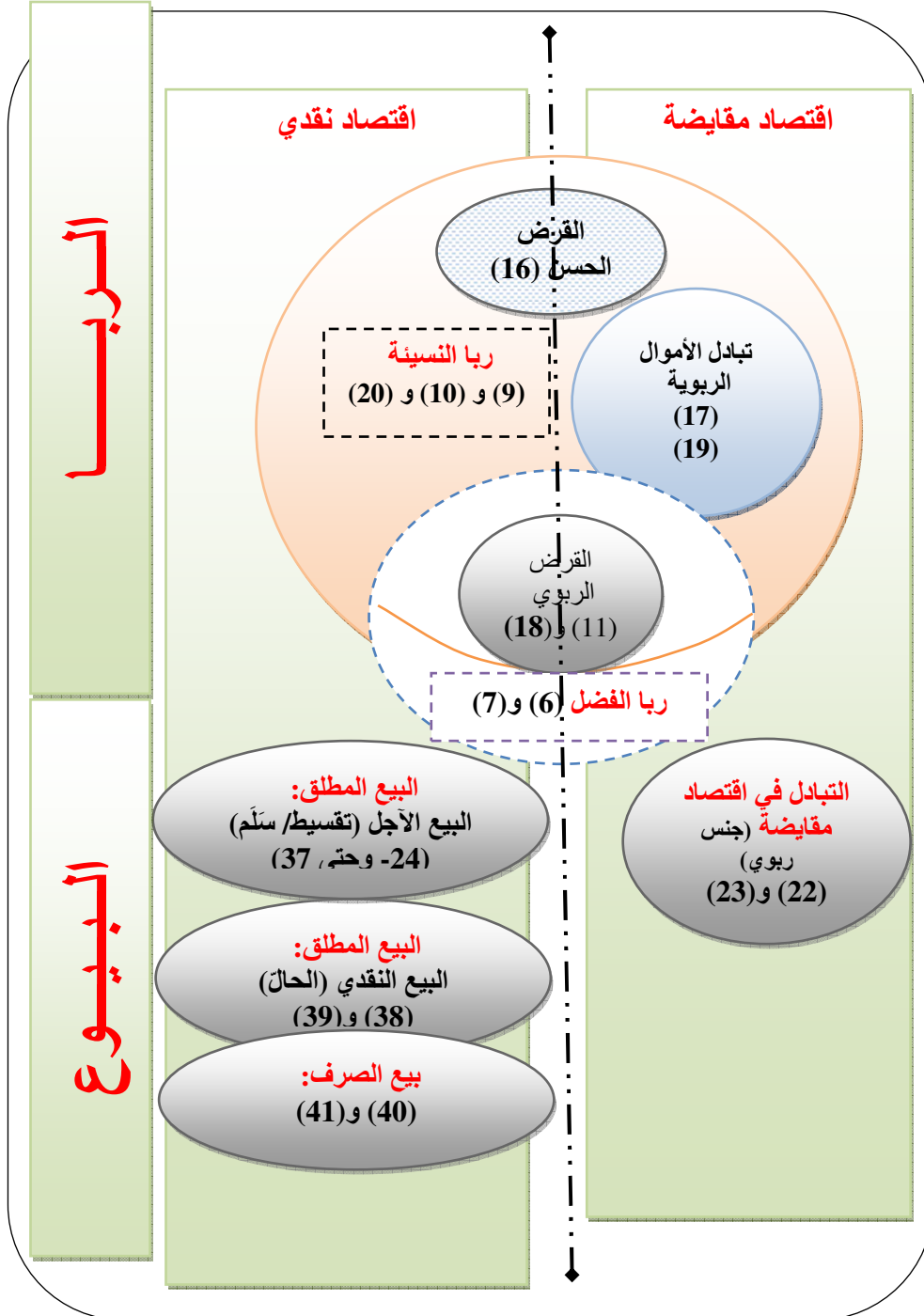
ولحساب مقدار تغير سذ:

$$\Delta \text{ سذ} = 1 \text{ سذ1} \div 2 \text{ سذ2} \quad (48)$$

وحسب المثال فإن مقدار $\Delta \text{ سذ} = 600 \div 1000 = 60\%$ بناء على ما سبق وحسب المثال المذكور فإن الدائن يستحق أحد الحالات التالية:

- بحسب المذهب المالكي أو أبي يوسف، يستحق الدائن التعويض البالغ 3.333 دولار إضافة لأصل دينه البالغ 5000 دولار لأن التغير في قيمة النقد قد تجاوز الثلث.
- ما في باقي المذاهب، فلا يستحق إلا أصل دينه البالغ 5000 دولار.
- بحسب محمد، يستحق أصل دينه إذا بطلت عملة الدولار وانقطعت.

التمثيل البياني لبيع فقه المعاملات:



رابعاً: النتائج.

إن علاقة القرض بالزمن تختلف عن علاقة البيع بالزمن رغم التشابه فيما بينهما، ويصعب التفريق بين البيع والربا دون توافر الدراية الفنية. لهذا أشكل على غير المسلمين التفريق بينهما، كما ذكر الله تعالى ذلك في القرآن الكريم: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا}. ثم أجابهم تعالى موضحاً بنفس العبارات والترتيب بحلّ البيع وحرمة الربا بقوله: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} (سورة البقرة: 275).

ولما سادت بين الناس معاملات تبادل سلع بسلع أو ما يُسمى باقتصاد المقايضة (ما زالت حتى الآن تعود وتختفي حتى في أسواق البورصة الحالية)، فإن الشريعة الإسلامية أوجدت الضوابط الكافية والعادلة لهذا النوع من التبادل. وكذلك أوجدت الشريعة الإسلامية الضوابط الكافية والعادلة للاقتصاد النقدي حيث تسود النقود كوسيط للتبادل، مما يدلّ على صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان. وهذا ما نجده مطبقاً في تشريعات أخرى، فالزكاة أُوجبت على مطارح عينية ونقدية مراعاة للمكلف دون إحراجه. فحين يعزّز النقد يُقبل من المكلف من جنس سلعته التي يعمل بها فالراعي في البادية تتوافر لديه الماشية فزكاة الماشية شاة من كل أربعين شاة، والمزارع والفلاح في أرضه يُخرج نصف العشر أو عشر زرعه حسب ما تكلفه في السقي، وحين يتوافر النقد فتكون الزكاة 2.5% من المال النقدي سواءً كان ذهباً أو فضة أو غيرهما من العملات السائدة. وبما أن الآية الكريمة السابقة فرّقت بين نوعين من التعامل هما البيع والربا، جاء الشكل البياني (رقم 1) مقسماً إلى بيع وربا، وإلى اقتصاد مقايضة واقتصاد نقدي.

وبناء عليه، تبين أن الربا موجود في الاقتصاد النقدي واقتصاد المقايضة لأن ربا الفضل كما عرّفناه هو تبادل مال ربوي بمال ربوي مع زيادة وفضل، وربا النسينة هو تبادل مال ربوي بمال ربوي إلى أجل.

والمال الربوي هو أحد أصناف الأموال التي فيها حاجات الناس الضرورية الفقير منهم والغني على حد سواء، لذلك أوجدت شريعة الإسلام ضوابط لتبادل هذه الأموال حفاظاً على مصالح الطرف الأضعف وهم الفقراء لأن الأغنياء لديهم بدائل متعددة. واجتهد الفقهاء في تحديد المال الربوي فكانوا مدارس في ذلك، فمنهم من اقتصر على الأنواع العامة لحديث الأصناف الستة من ثمنيات ومطعومات وما يُصلح (المعادلة رقم 1) ومنهم من وسّع لتشمل المعدود والمذروع من الأشياء (المعادلة رقم 8). أما نتائج نموذج البيوع فيمكن تصنيفها وذكر خصائصها كما يلي:

نتائج نموذج البيوع العامة:

- 1- تم تمثيل جميع أنواع البيوع ضمن صيغ رياضية معيّنة، مما يعني أنها قابلة للتجريد الرياضي وتخضع لقوانينه.
- 2- تم تمثيل جميع أنواع البيوع ضمن شكل بياني معبر.
- 3- المعادلتان (22) و (23) تضبطان بيع المقايضة في الاقتصاد السلعي.
- 4- المعادلات (24 وحتى 37) تضبط البيع الآجل في الاقتصاد النقدي سواء كان تقسيطاً أو سلفاً أو استصناعاً.
- 5- المعادلتان (38) و (39) تضبطان البيع الحال في الاقتصاد النقدي.
- 6- المعادلتان (40) و (41) تضبطان بيع الصرف (بيع الثمنيات) في الاقتصاد النقدي.

نتائج نموذج البيوع في اقتصاد الربا:

- 1- ربا النسبة قاعدة كلية يُشتق منها ربا الفضل و ربا القرض بأنواعهما.
- 2- يختل الزمن دائماً في ربا النسبة، وهو علة هذا الربا، لكن اختلال علة الزمن منفردة لا تجعل الأمر محرماً بل لا بد أن تختل معه الكمية أو الجنس أو كليهما ليتشكل ربا النسبة المحرم.
- 3- بتقاطع ربا الفضل و ربا النسبة ينتج ربا القرض وهو تبادل ربوي من الثمنيات بمال ربوي من الثمنيات بزيادة وفضل يسدد فيه العوض الثاني بعد أجل.
- 4- أما تبادل الأموال الربوية من غير الثمنيات فيقع فيها أيضاً ربا الفضل بزيادة أحد البديلين عن الآخر وبوجود الأجل يتوافر ربا النسبة أيضاً.
- 5- القرض الحسن هو حالة خاصة من ربا النسبة لكن بسبب عدم استفادة المقرض من قرضه فهو جائز بل هو من أبواب الإحسان التي حثت عليها الشريعة الإسلامية لما في ذلك من تفريج عن المحتاجين، فيكون تطبيقاً اجتماعياً للاقتصاد الإسلامي الذي يرمي أولاً لخدمة الإنسان لا العكس.

نتائج نموذج البيوع في اقتصاد البيع:

- 1 - بيع المقايضة: يكون بيع المقايضة عند تبادل سلعة ما بأخرى دون توسيط ما اصطلح عليه نقداً. فإذا كان المتبادلان من أصناف الأموال الربوية وجب مراعاة المعادلتان (22) و (23) الضابطتان لتبادل جنسين ربويين ضمن اقتصاد مقايضة بشرط اتحاد المجلس دون أي فارق زمني، كمبادلة 1 كيلو غرام سكر ب 1 كيلو غرام رز بنفس المجلس، أو مبادلة 2 كيلو غرام سكر ب 1 كيلو غرام رز بنفس المجلس، ويحكم كل ذلك حالة العرض والطلب السائدة في السوق.

2 - البيع المطلق، ويُقسم إلى:

- * بيع نقدي: يتم فيه تسليم السلعة والتمن في مجلس البيع مباشرة.
 - * بيع آجل، ويُقسم البيع الآجل إلى:
 - بيع تقسيط: يتم فيه تسليم السلعة أولاً ثم الثمن بعد حين.
 - بيع سَلَم: يتم فيه تسليم الثمن أولاً، ثم السلعة بعد حين.
 - بيع استصناع: يتم فيه تسليم الثمن على أقساط، ثم السلعة بعد حين.
 - * بيع الصرف: يتم فيه بيع مال ثمني بمال ثمني آخر، ولا يصح هذا البيع إلا بالتبادل بنفس مجلس البيع وقبض الثمنين كليهما دون تأخير زمني.
- 3- تم ضبط أشكال سداد قيمة البيوع النقدية، وكذلك سداد الدين لما كان منه آجل. والاقتصاد الإسلامي ينظر للدين وكأنه مال لا يجوز زيادته ولا نقصانه مقابل الزمن إلا إذا كان الأمر في حينه أي دون الاتفاق على ذلك سلفاً ودون أن يتحول الأمر إلى عادة متكررة، سواء كان السداد مساوياً لمبلغ البيع ومن جنسه أو كان مخالفاً لكميته بأن يكون أكثر أو أقل، أو كان مخالفاً لجنسه بأن يكون السداد بعملة أخرى مثلاً. وذلك سداً لذرائع الربا كلها. وتم معالجة بعض الآراء الفقهية بشأن تغير قيمة النقد بشكل صيغ رياضية يسهل استخدامها طبقاً للمدرسة الفقهية المتنبئة.

الهوامش:

- (1) سوف نضبط الثمنيات بشكل مستقل لأنها تمثل حالة بيع الصرف.
- (2) قرار رقم: 115 (9/12)، قرار رقم: 93 (5/11)، قرار رقم: 88 (1/9)، قرار رقم: (9/6/93)، قرار رقم: (8/6/79)، قرار رقم (4).
- (3) بن بيه، عبد الله، توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال، المكتبة الوطنية، دار ابن حزم، 1998.

التكامل بتن الأدلة الفطرية والنقلية والعقلية والصوفية

للمقضية وجود الله تعالى نموذجاً

د. إبراهيم أحمد الديبو - جامعة دمشق - سورية.

تمهيد:

تعد قضية وجود الله ومعرفة الصانع من أشهر وأهم القضايا الكلامية، وهي الأصل الذي ترجع إليه مسائل العقيدة وعلم الكلام بمباحثه المختلفة، ومع كل ذلك فهي من الوضوح والبساطة بما يجعلها قريبة من العالم والامي والكبير والصغير على اختلاف درجات الفهم والمعرفة وتنوع البيئات والأزمنة والأمكنة، وهي من القضايا المسلمة بين جميع المسلمين⁽¹⁾، على اختلاف مذاهبهم وتنوع مشاربهم؛ لذلك لا نجد بينهم اختلافًا وتنازعًا في أصل المسألة، وكل ما نراه من أدلة وبراهين عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين إنما هي في الغالب لإقناع الملحد المنكر لوجود الله تعالى أصلاً، أو من أجل تثبيت إيمان المؤمن بوجود الله تعالى وإقامة الدليل على عقائده لترسخ وتقوى على مواجهة الشبهات.

فمن أجل ذلك نجد أن الآيات والأحاديث لم تحفل كثيراً بذكر الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، فهذه قضية أوضح وأبسط من أن تقام عليها الأدلة والبراهين، بل الكون وما فيه يشهد بأن الله هو الحق وأنه الصانع المبدع، قال تعالى: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ * وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53] فأقرب طريق أرشد إليه القرآن لمعرفة الله تعالى والإيمان به يقوم على تنبيه فطرة الإنسان وإثارة عقله للنظر في النفس التي خلقها الله تعالى على أحسن تقويم وأحكم ترتيب، وفي الكون وما فيه من مخلوقات وعجائب شاهدة على أن هناك خالقاً وموجداً لهذا الكون، وجوده أوضح من كل دليل، وأبين من كل بيينة، وأعظم من كل برهان، قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20-21]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].

فأنبياء الله تعالى ورسله بعثوا لينبئوا العقول إلى أن معرفة الله تعالى ينبغي أن لا تكون موضع شك وتردد، فخلق السماوات والأرض من أعظم البراهين وأجلى البيئات على أن هناك خالقاً مبدعاً لهذا الكون وهذه المخلوقات، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10].

لذلك نقول بأن أصحاب الفطر السليمة لا يحتاجون لتلك الأدلة والبراهين التي تكلم عنها المتكلمون والفلاسفة المسلمون وغيرهم، إلا أنها لا يستغنى عنها وينبغي أن يخاطب بها من انحرفت به فطرته ومن علقت به شبهة تشككه في عقيدته وتزلزل عليه طمأنينته، فتساق له الأدلة والبراهين لإزالة الشبهة وإعادة الطمأنينة إليه، كما توجه الأدلة إلى الذين انحرفت عقائدهم في الصفات فنسبوا لله الولد وعبدوا معه غيره؛ فهم الذين بُعث الأنبياء من أجلهم، إرشاداً لهم وتصحيحاً لعقائدهم الفاسدة، وتوضيحاً وإبرازاً لعقيدة الإيمان بصفاتها ووضوحها، وفي ذلك يقول الغزالي: «ولهذا بُعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: لا إله إلا الله»⁽²⁾، وقال صفي الدين الهندي: «ولهذا لم يبعث الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه إلى أن يدعوا الناس إلى العلم بالصانع، ولم يُنقل عن أحد منهم أنه دعا قومه إلى أن لنا إلهًا، وأن للعالم إلهًا، بل بُعثوا بأن يدعوهم إلى التوحيد»⁽³⁾.

أولاً: أدلة وجود الله تعالى.

أكثر المتكلمون وغيرهم ذكر الأدلة على إثبات وجود الله تعالى ومعرفته وهي أدلة متنوعة؛ لأن كل طائفة لها منهجها في إثبات وجود الله تعالى، وللطرف الآخر والخصم المقابل أثر في صياغة الدليل؛ فالفيلسوف من موقعه أمام الفلسفات الأخرى ومواجهته للملحد الدهري المنكر لوجود الله تعالى يحتاج إلى أدلة فلسفية عقلية يمكن أن يلتقي بها مع المنكر على قاعدة واحدة؛ لذلك غلبت مسحة التفلسف على أدلة الفلاسفة، وابتعدت عن الأدلة الفطرية البسيطة التي ينتفع بها كل الناس، والمتكلمون أيضاً يقيمون الأدلة والبراهين لإقناع الآخرين من أرباب الفلسفة والديانات الأخرى وإزالة الشبهات التي قد تشوش على المسلم عقيدته؛ أما الصوفي فهو لا يلتفت إلى كل ذلك، وإنما شعوره وفطرته أقوى من كل دليل وأعظم من أي برهان.

وبالإضافة إلى المتكلمين والفلاسفة والصوفية هناك اتجاه آخر يجعل أصحابه من النقل والرواية - بعد صحتها - مصدرًا لمعارفهم واعتقاداتهم، فأدلتهم على وجود الله تعالى ما تشير إليه الآيات والأحاديث، وسيتم التركيز على هذا الاتجاه في هذه الدراسة، ولكن قبل ذلك سأعرض لأبرز سمات تلك الاتجاهات في التدليل على وجود الله تعالى من أجل إعطاء صورة واضحة عنها، وكي تتميز عن بعضها وتظهر الفوارق بينها، وهي أربعة:

- 1 - اتجاه فطري. 2 - اتجاه نقلي. 3 - اتجاه صوفي. 4 - اتجاه عقلي.

1 - الاتجاه الفطري:

ويراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمرٌ مغروز في فطرة البشر وأعماق ضمائرهم، يشعر به العاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجردّها من الغفلة ليحسّ به قوياً واضحاً، فالفطرة الإنسانية في أبسط الناس عقلاً وإدراكاً تهدي إلى أن لهذا العالم خالقاً أبدعه وموجداً أوجده؛ فمعرفة الله عند

أصحاب هذا الاتجاه مطبوعة في النفس طبعاً⁽⁴⁾، وهذا أبعد الاتجاهات عن التعقيد والجدل وإقامة الأدلة، وهو يعبر عن الاتساق بين الإنسان وفطرته؛ لذلك يعتبر من أبسط الأدلة وأوضحها وأقربها إلى الاستجابة، ونجد هذا الاتجاه عند بعض الأشاعرة والماتريدية والحنابلة، كالغزالي والشهرستاني، وملاً علي القاري، وأبي عبد الله بن حامد وابن القيم⁽⁵⁾، فالغزالي في إحياء علوم الدين ذكر أن في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان وإنما تذكر الأدلة والبراهين للاستظهار بها والافتداء بالعلماء النظار⁽⁶⁾، وقال الشهرستاني: «فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير»⁽⁷⁾، وقال ملاً علي القاري في شرح الفقه الأكبر: «فوجود الحق ثابت في فطرة الخلق كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: الآية 30]»⁽⁸⁾؛ لذلك أعرض عن الطرق العقلية التي رتبها النظار والحكماء في الاستدلال على وجود الله تعالى واختار طريقة الفطرة⁽⁹⁾.

2 - الاتجاه النقلي:

وهو اتجاه يجعل من النقل والرواية مصدرًا لمعارفه ودليلاً لعقائده، بعد إثبات صدق النبي بالمعجزة، فكل ما جاء به النبي من إخبار عن الله تعالى وصفاته وأنبيائه واليوم الآخر فهو صدق ويجب الإيمان به، إما باعتماد الرواية دون التفات إلى ما تحتويه من أدلة عقلية وحجج إقناعية، أو باعتماد الرواية بأدلتها العقلية من منطلق أن أدلة النقل من كتاب وسنة مشفوعة بأدلة عقلية تبرهن على صدقها، وهي: «أدلة سهلة واضحة بعيدة عن التعقيد والغموض، خالية ممّا وقع في كثير من أدلة الفلاسفة وعلماء الكلام من صعوبة جعلت فهمها حكراً على طائفة قليلة من الناس»⁽¹⁰⁾.

والفرق بين الدليل الفطري والدليل النقلي واضح وجلي، حيث إن الدليل الفطري ينبعث من داخل الفطرة ومن صميم الشعور، أمّا الدليل النقلي أو الاتجاه النقلي فيتوجه إلى الدليل النقلي ويعتمده، إما بالتسليم الخالص للدليل دون بحث عن مقويات له، أو باعتماد ما فيه من براهين وحجج عقلية، وليس ذلك من خارج الدليل على كلا الأمرين.

3 - الاتجاه الصوفي:

وهو اتجاه له طبيعته الخاصة، فصاحبه ترقى من درجة الاستدلال إلى درجة التسليم، لذلك لم يعد يهتم بالجدل ولا يلجأ إليه ولا إلى أدلته العقلية لنصرة عقائده، فالصوفية يستفتون قلوبهم لمعرفة الله تعالى؛ لذلك لا نتوقع أن نجد لديهم أدلة على وجود الله تعالى من نمط تلك الأدلة التي نجدها عند الفلاسفة أو المتكلمين، بل إنهم لا يكتفون بعدم إقامة الدليل، وإنما يستنكر كثير منهم التدليل جملة على إثبات الألوهية؛ لأنّ الألوهية أثبت من أي دليل، فإذا كان عماد أدلة المستدلين هو الاستدلال بالمخلوق على الخالق، فكيف يستدل في نظرهم بالأدنى على الأعلى وبالأخفى على الأجل؟ وثبوت الله - في نظرهم - أوضح من وجود مخلوقاته، ومخلوقاته هي التي في حاجة إلى دليل⁽¹¹⁾، قيل لأبي الحسين النوري⁽¹²⁾: بم

عرفت الله تعالى؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله⁽¹³⁾، وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي⁽¹⁴⁾: «كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف؟ أم كيف يعرف بشيء من سبق وجوده كل شيء»⁽¹⁵⁾، لذلك كانوا يسمّون المتكلمين بأهل الحجاب؛ لأنهم يشهدون الكون ولا يشهدون المكوّن⁽¹⁶⁾، وقد كان الرازي أحياناً يميل ميلاً واضحاً إلى طريقة الصوفية مفضلاً مسلّكهم على مسلّك المتكلمين، إلا أنّه في آخر كتبه لم يفضل هذا السبيل على طرق الاستدلال العقلية بل استحسّن أن يقرن بها⁽¹⁷⁾.

4 - الاتجاه العقلي:

ويظهر هذا الاتجاه لدى الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفته تعالى.

المتكلمون: ذكر المتكلمون عدة مسالك في الاستدلال على وجود الله تعالى، وأشهر تلك المسالك خمسة وهي:

المسلّك الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر والأعراض، وهو أشهر دليل عرفه المتكلمون، ذكره الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، ويقوم على تقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض، حادثة أو ممكنة، فالأقسام في ذلك أربعة، أعرض لها في الآتي:

- **حدوث الجواهر:** فالعالم المتحيز حادث، وكل حادث لا بدّ له من محدث كما شهد به بديهية العقل.

- **إمكان الجواهر:** العالم مركب من جواهر، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة، بل هو واحد في الحقيقة، وكل ممكن فله علة مؤثرة.

- **حدوث الأعراض:** سواء كان في الإنسان أو في الأفلاك، فحدوث الإنسان وتغيّره من حال إلى حال محال بلا محدث، وكذلك حركات الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات.

- **إمكان الأعراض:** فالأجسام متفقة في حقيقتها، واختصاص بعضها بصفات جائز، فلا بد في التخصيص من مخصص⁽¹⁸⁾.

المسلّك الثاني: ويقوم على استغناء الممكن إلى الواجب، فلا شك في وجود الممكن كالمركبات، فإن استند إلى الواجب ابتداء وانتهى إليه فذاك، وإن تسلسلت الممكنات فلا يمكن أن تستند إلى بعضها، فيستحيل أن يكون الشيء علة ومعلولاً في آن واحد، ولا بد أن يكون هناك شيء خارج عن الممكنات يوجدها، وهذا هو الواجب لذاته.

المسلك الثالث: لو كانت الموجودات ممكنة أي لم يوجد الواجب، لكانت منحصرة، ولو كانت منحصرة لاحتاجت إلى موجد مستقل لا يستند إلى شيء من أجزائه، فيكون هو الموجد لكل واحد منها، إما ابتداءً أو بواسطة هي منه أيضاً.

المسلك الرابع: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي ممكن، فعند ذلك لا يوجد موجود أصلاً وهذا باطل.

المسلك الخامس: الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده، وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره؛ لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، فبان بأنه لا يستند لنفسه وإنما لا بد من موجد بذاته أوجد الممكن⁽¹⁹⁾.

الفلاسفة المسلمون:

فمن أبرز أدلتهم: دليل التناهي لإثبات حدوث العالم وتناهيه بالزمان والحركة وبالمكان والجزم، ودليل الوجود لإثبات الواجب دون نظر إلى المحسوسات، ودليل الحركة الذي أخذه ابن رشد عن أرسطو وعرضه في صورة تختلف عن صورته لدى أرسطو، ودليل الاختراع والعناية اللذين استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم، وعني بعرضهما في صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب⁽²⁰⁾، ففي كتابه "مناهج الأدلة" عرض طريقة الأشاعرة وطريقة الصوفية في معرفة الله تعالى ونقدهما، ثم اعتمد طريقة القرآن الكريم، فقال: «فإن قيل: فإذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة، فأى منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم؟ قلنا: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل: اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع»⁽²¹⁾. ثم عرض الآيات التي استنبط منها هذين الدليلين، وقال: «فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين، دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص - وأعني بالخواص: العلماء - وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل»⁽²²⁾.

ثانياً: مناقشة وتلخيص.

فهذه أبرز الاتجاهات في الاستدلال على وجود الله تعالى، وهي تعبر عن ثقافة أصحابها واختلاف طرقهم، وتوضّح الجو العلمي الذي ظهرت فيه هذه الاتجاهات، وفيها إشارة إلى الطرف الآخر الذي صيغت الأدلة لإقناعه وإلزامه، وهذا ما يدفعنا إلى عدم

إغفال أيّ دليل من الأدلة المذكورة، وإنّما يساق كل دليل حسب اعتبارات عدة، منها: حالة المستدل والمستدل له، وأصحاب الشكوك والشبهات وأصحاب الفطر الصافية النقيّة، مع مراعاة إيمان المستدل له أو إنكاره وإلحاده، ولا ضير بعد ذلك في تقديم دليل على آخر أو جعل دليل من الأدلة أقرب من غيره إلى أدلة القرآن، ولكن ينبغي ألا يبلغ بنا العجب ببعض الأدلة أن نغفل الأدلة الأخرى ونجعلها أدلة غير شرعية ولا عقلية، وهذا ما نلاحظه لدى الدكتور محمود قاسم، حيث أعلى من أدلة ابن رشد- وهو في ذلك على حق- ولكن بلغ به الإعجاب أن جعلها تتطابق تمامًا مع أدلة القرآن، وقُلّ من أهمية أدلة الأشاعرة والمعتزلة الذين لم يقدّموا في رأيه -أدلة شرعية ولا عقلية⁽²³⁾، وهو أمر غير مسلم به؛ لأنه من المعروف أنّ كثيرًا من المتكلمين الذين صاغوا أدلتهم حاولوا أن يربطوها بالشرع وبأدلة العقول، بل الأمر كما قال الدكتور الفاوي: «اتفق المتكلمون على أنّ الإيمان بوجود الله تعالى لا يمكن إلا عن طريق العقل، وأن القرآن قدّم أصول هذه الأدلة في الآيات الكثيرة»⁽²⁴⁾ ومن ذلك ما نجده عند الإسفراييني في كلامه عن دليل الحدوث وربطه بالقرآن، قال: «وقد نبّه الله تعالى في كتابه على تحقيق هذه الدلالة وأثنى عليها، وسماها حجة... وهي قصة إبراهيم واستدلّاه بالتغيّر على حدوث الكواكب والشمس والقمر»⁽²⁵⁾، وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لِي بِهِمْ قُوَّةٌ أَلَمْ يَكُنْ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 75-79]. ومثال ذلك ابن العربي حيث ذكر قوله تعالى: ﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]، وقال بأنّها تشتمل على قسمين في الاستدلال على وجود الله: معرفة استدلالية، معرفة غير استدلالية⁽²⁶⁾.

وكذلك الأمر عند الأمدي حيث اعتمد على دليل عقلي يعتمد على الحدوث والإمكان والتناهي⁽²⁷⁾، وحاول أن يربط هذا الدليل بالقرآن الكريم، بل لا نبالغ إن قلنا: إنّ كل دليل من أدلة المتكلمين يمكن أن نجد له مستندًا من الشرع، إمّا تفصيليًا أو إجماليًا، فأدلة الشرع وقواعده تستوعب كل دليل استدلال به على وجود الله تعالى، ولكن يبقى الخلاف بينهم وبين غيرهم في حجية هذا الدليل وبرهانيته، أو في سهولته وقربه من فطر الناس وبعده عن التشقيق والتعقيد، وهذا ما يجعلنا نقول بأنّ أدلة ابن رشد هي أقرب إلى القبول وبعيدة عن التعقيد والغموض.

وقد استحسّن ابن تيمية أدلة ابن رشد إلا أنّه رأى فيها شيئاً من القصور⁽²⁸⁾، ويرى الدكتور حسن الشافعي أنّ هذه الأدلة خير أدلة قدّمتها المدرسة الفلسفية⁽²⁹⁾، ولكن يجب

التنبيه مرة أخرى إلى أنها ليست الأدلة الشرعية الوحيدة، فربما نجد من أهل البدع والشبهات من لا يقيم وزناً إلى أدلة الإبداع والاختراع، ويرى فيها نوعاً من العبث أو المصادفة، فيحتاج إلى أدلة أخرى يمكن أن نلتمسها عند المتكلمين والحكماء وغيرهم من أهل النظر والاستدلال، فعلماء الكلام كانوا يواجهون خصوماً لا يستجيبون إلا لأدلة العقل وبراهينه، وقد كان من هؤلاء يهود ونصارى ومجوس وصابئة وزنادقة، وكان منهم من يشترط على علماء الكلام ألا يستخدموا في الجدل والمناظرة إلا الأدلة العقلية⁽³⁰⁾، فأدلة الكلام لها مجالها وأثرها الذي لا ينكر، ويمكن أن نستشهد هنا بكلام الإمام الغزالي، فهو مع ميله الشديد إلى أدلة القرآن إلا أنه لا ينكر أثر الأدلة الأخرى ومنها أدلة المتكلمين قال: «لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس»⁽³¹⁾، وقد أشار في كتابه الاقتصاد إلى حاجة بعض الناس للأدلة والبراهين الكلامية حين قسّم الناس إلى أربع طوائف:

الأولى: آمنّت بالله وصدّقت رسوله واعتقدت الحقّ وأضمرته واشتغلت إمّا بعبادة أو صناعة، فهؤلاء لا ينبغي أن تشوّش عليهم عقائدهم، فإذا تليت عليهم هذه البراهين لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات ولا تمحى.

والثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحقّ كالكفرة والمبتدعة، فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المستمر على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه الدليل.

والثالثة: طائفة اعتقدوا الحقّ تقليداً وسماعاً، ولكن خُصُّوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنّبوا من أنفسهم لإشكالات تشكّكهم في عقائدهم، فهؤلاء يجب معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم.

والرابعة: طائفة من أهل الضلال يُتفرّس فيهم مخايل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق، فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحقّ وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح⁽³²⁾.

فكلام الغزالي صريح في نفع بعض الناس بأدلة المتكلمين وهذا ما أردت تقريره والتأكيد عليه في بحثي هذا، ولكني لم أقصره على أدلة المتكلمين بل هو أوسع من ذلك كما تقدم.

الهوامش:

- (1) قال الشهرستاني: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شاذمة قليلة من الدهرية.. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل». (راجع: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص123-124 حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة زهران، دت). وذكر الصفي الهندي أن هذه القضية مسلّمة بين جميع العقلاء. (راجع: الرسالة التسعينية، ص27، تحقيق: ثائر حلاق، رسالة ماجستير بعنوان: (الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية)، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1422 هـ - 2001م).
- (2) الغزالي: إحياء علوم الدين ص140، راجع أيضاً: الكمال بن الهمام: المسامرة ص7-8.
- (3) صفي الدين الهندي: الرسالة التسعينية ص27.
- (4) راجع: الدكتور حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ص12، دار الثقافة العربية، القاهرة 1993م.
- (5) راجع أيضاً: الزرکان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص183، دار الفكر، بيروت.
- (6) ذكر ابن حامد أن معرفة الله تعالى موهبة من الله تعالى من غير نظر واستدلال، نقل عنه ذلك أبو يعلى (راجع: أبو يعلى الفراء: الروايتين والوجهين ص68، دار البخاري، المدينة المنورة، وراجع: ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص318-319، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دت).
- (7) الغزالي: إحياء علوم الدين 140/1.
- (8) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص124، وراجع: الدواني: شرح النّواني على العضدية (محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) 203/1، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى 1958م.
- (9) شرح الفقه الأكبر ص40.
- (10) راجع: أحمد عبد الحليم محمد جلال: ملا علي القاري وآراؤه الكلامية، ص130-133.
- (11) الدكتور عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية، ص129.
- (12) راجع: الدكتور عبد الفتاح الفاوي: العقيدة ص92 دار أسامة للطبع والنشر، مصر، 1985م وراجع أيضاً: الدكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص23-24 والدكتور حسن الشافعي: لمحات ص11.
- (13) هو أبو الحسين، أحمد بن محمد النوري، من كبار رجال الصوفية، نشأ في بغداد، وصحب سري السقطي وابن أبي الحواري، وكان من أقران الجنيد، توفي سنة (295هـ). (راجع: القشيري: الرسالة التفسيرية في علم التصوف، ص438-439، تحقيق: معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير، الطبعة الثانية 1995م، دار الخير- دمشق).
- (14) الطوسي: اللمع ص63 تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر 1960م.
- (15) هو الشيخ المربي أبو الحسن علي الشاذلي، إليه تنسب الطريق الشاذلية، وهو معروف بالعلم والزهد واشتهرت عنه كرامات كثيرة، توفي سنة (656 هـ). (راجع: أحمد بن محمد بن عباد الشافعي:

- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ص6، 44 وما بعدها، الطبعة الأخيرة 1993م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر).
- (15) ابن عجيبة: شرح الحكم العطائية ص502، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة 1982م.
- (16) راجع: ابن عجيبة: شرح الحكم العطائية ص51.
- (17) الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص195.
- (18) راجع: الأشعري: اللمع ص18-19، نهاية الإقدام ص124-125، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص15، عضد الدين الإيجي: المواقف 2/8 وما بعدها، القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص139، راجع أيضاً: محمد السيد أحمد شحاته: جهود الكمال بن الهمام ص123-24 رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة).
- (19) راجع: الجرجاني: شرح المواقف 2/8-12، راجع: نهاية الأقدام ص124-125.
- (20) راجع: الدكتور حسن الشافعي: لمحات ص7-8، وراجع أيضاً: الإيجي: المواقف 5/8، فدليل التناهي عند الكندي، ودليل الوجود عند ابن سينا والفارابي، والحركة عند ابن رشد وقد أخذه عن أرسطو، والعناية والاختراع استنبطهما ابن رشد من الآيات.
- (21) راجع: ابن رشد: مناهج الأدلة ص151، تحقيق: الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963م.
- (22) المرجع السابق ص153، وقد ذكر الرازي هاتين الدالتين في كلامه عن إثبات وجود الله تعالى ولكن بتسميات مختلفة عن تسميات ابن رشد، فدليل الاختراع سمّاه حدوث الصفات، ودليل العناية سمّاه دليل الإحكام والإتقان. (راجع: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص197).
- (23) راجع: الدكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص28. ويرى الدكتور فاروق الدسوقي أنّ أدلة الفلاسفة والمتكلمين لإثبات وجود الله تعالى ليس لها مبرر ولا فائدة. (راجع: القضاء والقدر في الإسلام 93/1، دار الاعتصام، القاهرة).
- (24) الدكتور عبد الفتاح الفاوي: في العقيدة ص80، دار أسامة للطبع والنشر، القاهرة 1985.
- (25) أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين ص92.
- (26) راجع: الدكتور عمار الطالبي: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية 240/1 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974م.
- (27) راجع: الدكتور حسن الشافعي: لمحات ص11.
- (28) راجع: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية 176/1.
- (29) راجع: الدكتور حسن الشافعي: لمحات ص8.
- (30) راجع: الدكتور عبد الحميد مدكور والدكتور السيد رزق الحجر: دراسات في علم الكلام (بالاشتراك) ص9. الناشر: دار الثقافة العربية، مصر 1999م.
- (31) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص99، الطبعة الأولى 1996م، مطبعة الحكمة، دمشق.
- (32) راجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص8، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة.

تاريخية الدين والوحي في الإسقاطية العلمانية

د. أحمد إدريس الطعان - جامعة دمشق.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

يتناول هذا البحث الرؤية العلمانية لظاهرة الأديان والوحي عموماً، وهي رؤية تتدرج في داخل المنهجية المادية العامة التي تسعى دائماً لتفسير الظواهر اللصيقة بالإنسان تفسيراً (محايثاً) بحسب التعبير العلماني أي مادياً وليس (مفارقاً) أي غيبياً. وقد كان ظهر هذا المنهج في الفلسفة الغربية على أثر الصراع الدامي بين الكنيسة والعلم لعدة قرون، وانحسار الصراع لصالح العلم، وانهازم الكنيسة وسدنتها أمام مطرقة العلم والبحث العلمي، وقد اكتشف الإنسان الغربي أنه ظل مخدوعاً طوال ألف سنة بمقولات خرافية، ومعتقدات هلامية لم تصمد أمام البحث العلمي، فشكل ذلك لديه ردة فعل سلبية قوية إزاء مفهوم الدين عموماً، ولم يخطر في باله أبداً أنه إذا كانت ديانة الكنيسة قد سقطت فهذا لا يعني سقوط الدين الحق، فليس من الضروري أن يتمثل الحق حصراً في الكنيسة.

ومن سوء الحظ أن سؤال: هل الإسلام يمكن أن يكون هو البديل؟ لم يكن ليخطر آنذاك في البال بسبب الظروف العدائية الشديدة التي خلقتها الكنيسة بين الغرب والشرق الإسلامي على امتداد الحروب الصليبية. ولذلك اتجهت الفلسفة الغربية إلى العقل المطلق وأمنت به، واتجهت إلى الطبيعة والكون بحثاً وتنقيباً وتفسيراً، وحققت في ذلك نجاحات باهرة، وأدى ذلك إلى غرور شديد في العقل الإنساني جعله يضرب صفحاً عن كل الإمكانيات الميتافيزيقية، واتجه العقل وحيداً دون أنيس في محاولة الإجابة عن كل الأسئلة، وهنا كانت كارثة العقل فهو بالفعل نجح في عالم الشهادة إلى حدود بعيدة، ولكنه بقدر ذلك أخفق في عالم الغيب، وعاد العقل حاسراً بعد رحلة طويلة من البحث المضني، والتفلسف الشاق عبر عدة قرون، وقد رفع العقل يديه مستسلماً معلناً عن خيبته في ذلك الحقل، وأنه لم يحرز أي تقدم، وهو ما يعبر عنه برتراند رسل فقد أصبحت - بنظره - السمة الأساسية التي تميز عصر اليوم في الغرب هي الإحباط، واليأس، والقنوط من الوصول إلى المعرفة⁽¹⁾. وإن ثمرة العلمانية التي نجنيتها في هذا العصر: اليأس الفكري المرير، والعدمية، واللاأدرية، وانفصام الإنسان عن العالم⁽²⁾، وإننا نعيش اليوم فيما أطلق عليه اسم عصر الشك والقلق، والنسبية، والسخرية من كل شيء⁽³⁾.

هذا ما حصل للأسف، والمشكلة الأكبر أن الإنسان يصر على تنكب الجادة الحقيقية، والمضي في تضييع الوقت والأجيال تلو الأجيال، وذلك حين يُعرض عن رسالة

الخالق عز وجل الذي ﴿خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: 2 - 3)، ومما يزيد الحزن أن بعض الباحثين العرب يريد أن ينقلنا إلى هذه الدوامة من الشقاء التي ارتكس فيها الإنسان الغربي إما انخداعاً بمظاهر المادة والتكنولوجيا والرفاهية المنظورة، والتي تغطي في كثير من الأحيان على ما بداخلها من آفات وأمراض، وإما استلاباً للذة العاجلة والمتعة القريبة. ولذلك يسعى كثير من هؤلاء الباحثين المُنمّطين إلى محاولة إسقاط التجربة الغربية في تفسير الدين الكنسي وكتابه المقدس على الإسلام وكتابه الكريم، وهم في ذلك يسعون جاهدين إلى استعارة كل ما أنتجه الصراع بين الكنيسة والفلسفة طوال عدة قرون لمواجهة الإسلام به، ولذلك يؤكد على أن الخطاب العلماني يمتلك أسلحة كثيرة جاهزة للتعتيم والترويج والتلاعب، فهي نتاج قرون عديدة ولا أعني بذلك أن هذه الأسلحة قوية ونافذة، وإنما أعني أنها متنوعة وقادرة على خلق الاضطراب في العقل الإسلامي، فهي بارعة في الهدم في الوقت الذي تعجز فيه عن البناء والتأسيس أشد العجز. إلا أن أشد ما يضعفها هو هذه النتائج المريرة الماثلة الآن أمام الأنظار في التجربة الأصل والحضارة الأم.

ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث في محاولته الكشف عن نموذج من نماذج الاستلاب العلماني للفلسفة الغربية في صراعها مع الكنيسة، ومحاولة تطبيق ذلك على الإسلام، وكان هذا النموذج هو في استعارة مفهوم التاريخية والتاريخانية كتفسير ناسوتي لظاهرة الوحي وصورتها القرآنية في التصور الإسلامي. وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

تمهيد: أشكال التاريخية.

يمكن - تبعاً لقسمة الدكتور عبد الوهاب المسيري بين علمانية شاملة وعلمانية جزئية - أن نميز بين شكلين من التاريخية في داخل الخطاب العلماني:

أولاً. التاريخية الشاملة: والمقصود بذلك أن الأديان⁽⁴⁾، عموماً والوحي بكل أشكاله، والكتب المقدسة بما في ذلك القرآن ليست إلا تجليات لتطور العقل البشري ومظاهر لنمو هذا العقل عبر التاريخ والتجارب والحياة. ومن هنا فالقائلون بتاريخية الإسلام أو القرآن ينطوون تحت هذا الإطلاق.

ثانياً. التاريخية الجزئية: ونعني بها القول بتاريخية بعض الأحكام الشرعية، وكونها لم تعد صالحة للعصر، ولم تعد تناسب التطور الذي يشهده العقل البشري.

ولا بد من الإشارة إلى أن حديثنا في الأساس يتوجه إلى التاريخية الشاملة ودعاتها، أما القائلون بتاريخية بعض الأحكام فالخلاف معهم هين والخطب يسير، لأن أحكام الفروع تتغير بتغير الأزمان، والخلاف أحياناً يكون حول الأساس الذي يتغير معه الحكم ففي حين يرى العلماني أن الأساس هو كون الحكم تاريخياً، أي غير صالح للاستمرار، نقول نحن إن الحكم مرتبط بمناطه في كل زمان ومكان، والأساس هو مدى

تحقق شروط تطبيقه.

المبحث الأول: تاريخية الأديان في الفكر الغربي.

لقد اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تطورياً، أو نفسانياً أو تاريخياً بعيداً عن أي غيب أو ميتافيزيقا، وبدأ يشيع ذلك بين المفكرين الأوروبيين في العصور الحديثة منذ بدأ الشك يتفقم على أيدي الرشديين - كما أسلفنا - وتبنى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان وتكونها فقد رأى توماس هوبز (1588-1679م) أن الدين ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف⁽⁵⁾، وجوهر الدين لا يقوم على الحقائق وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة، وليست الصفات التي نخلعها على الإله إلا كلمات تعبر عن عجزنا ورغبتنا في إرضاء قوة مجهولة⁽⁶⁾.

وكان ديفيد هيوم يسمي الدين "الخرافة المستقرة" وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية كما أسلفنا⁽⁷⁾. وفي كتابه "رسالة في التاريخ الطبيعي للدين" أظهر هيوم أن الدين تطور بحسب تطور وعي الناس فقد تخيلوا أولاً كائنات غير مرئية تسيّر أمورهم فافترضوا بعضاً منها آلهة فعبدوا آلهة متعددة، ثم تصوروا فيما بعد أن هذه الآلهة المتعددة تابعة لإله واحد فنشأت ديانة التوحيد⁽⁸⁾.

ويُعتبر أوجست كونت (1798-1857م) أبرز المنظرين لمسألة تطور الأديان وتاريخيتها فمن المعتقدات الأساسية عنده قانون المراحل الثلاث:

- **المرحلة اللاهوتية** وفيها نسب الناس الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادة كائنات فعالة تشبههم إلى حد كبير وبدأت هذه المرحلة بما يسميه كونت "الفتشية" أو "المذهب الحيوي"⁽⁹⁾.

- **المرحلة الثانية هي المرحلة الميتافيزيقية** وفيها يشيع التعدد أيضاً ولكن بشكل أقل حيث تنسب الإرادة إلى كائنات طبيعية عظيمة كالسما والبحر والأرض وتتخذ هذه الموجودات كآلهة يجب استرضاؤها.

- **المرحلة الثالثة: وهي المرحلة الوضعية** وفيها تُجمع الآلهة جميعاً تحت سيطرة إله واحد وتلك هي مرحلة التوحيد⁽¹⁰⁾.

وعبر لسنج عما يشبه فكرة أوجست كونت في كتابه "تربية الجنس البشري" حين قسم مراحل الإنسانية إلى ثلاث مراحل: مرحلة الطفولة التي تقابل اليهودية "إله الأمر" ومرحلة المراهقة التي تقابل المسيحية "إله الحب" ثم مرحلة العقل التي تقابل فلسفة التنوير واستقلال العقل البشري والإرادة الإنسانية⁽¹¹⁾.

ولم يكن موقف هربرت سبنسر (1820-1903م) يختلف كثيراً عما طرحه أوجست كونت فالميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة سراب خادع⁽¹²⁾، وعلى الدين أن يعترف بأن لاهوته خرافة لتبرير إيمان يتنافى مع العقل⁽¹³⁾.

ويفسر نشأة فكرة الألوهية بأنها نتيجة للأحلام والأشباح والخوف من القوى المجهولة، أو نتيجة للتقديس الذي يحظى به زعماء القبائل، فعن طريق تقديم الهدايا لهم نشأت فكرة القربان، ثم تطور ذلك إلى عبادة واتخاذ تماثيل لهؤلاء الزعماء يُتقرب إليها، وكان هذا هو الشكل البدائي لظهور الأديان ثم تطور ذلك من التعدد إلى إله مركزي قوي قادر على كل شيء تدين له كل الآلهة بالخضوع⁽¹⁴⁾.

وبنظر كروتشي (1866-1952م) الدين موروث بدائي عن الشعوب القديمة والبديل الذي نملكه هو تراثنا الفكري والعقلي الذي ينزع من الدين كل أسباب البقاء⁽¹⁵⁾. وعند سنتيانا (1863-1953م) الإيمان غلطة جميلة⁽¹⁶⁾، ويعتقد كما يعتقد ليوكريتش أن الخوف هو منشأ اعتقاد الإنسان بالآلهة ويضاف إلى هذا الخوف الخيال الذي يدفع الناس إلى العبادة والتجسيم⁽¹⁷⁾.

ولا تختلف فلسفة دوركايم (1858-1917م) عما سبق إلا في إبراز البعد الاجتماعي في نشوء الأديان فالدين عنده بدأ بتصور الناس لقوة متفرقة في الأشياء ليست مشخصة ثم تشخصت في الطوطم أولاً وفي الإله الواحد أخيراً⁽¹⁸⁾، والظاهرة الاجتماعية هي العامل الأساسي في نشوء الدين وتطوره من التعدد إلى التوحيد⁽¹⁹⁾.

أما فرويد فيصنف الأديان باعتبارها وهماً من أوهام الجماهير نشأت نتيجة لضرورة حماية الإنسان لنفسه من قوة الطبيعة الساحقة المتفوقة والناس في رأيه يميلون إلى الاعتقاد بوجود أب وراء هذا الكون لأنهم بوصفهم أطفالاً بحاجة ماسة إلى رعاية الأب وهذه الطفولية مقدور لها أن تتجاوز بالتأكيد⁽²⁰⁾.

ويعترف فرويد بأن بحوثه النفسية تقلل من أهمية الدين وتجعله في مستوى مرض العصاب النفسي الذي يصيب الإنسانية وتُفسر قواه العظيمة بنفس الطريقة التي تُفسر بها المرض العصابي الذي يصيب مرضانا⁽²¹⁾، «والظواهر الدينية لا تفهم إلا على منوال الظاهرة العصابية للفرد، والتي اعتدنا جداً على أنها بمثابة رجوع لأحداث هامة قد عفى عليها النسيان طويلاً من التاريخ البدائي للأسرة الإنسانية، وأنها مدينة بهذه الصفة الحصرية إلى ذلك الأصل نفسه، ومن ثم فهي تستمد تأثيرها في البشرية من الحقيقة التاريخية التي تحتوي عليها»⁽²²⁾.

فالأديان والمحرمات أو ما يسمونه "التابو"⁽²³⁾ عند فرويد وثلة من السخفاء أمثاله نشأت نتيجة لتسلط الأب على أولاده في المجموعة الإنسانية الأولى، مما أدى إلى تكاتف الأولاد وتحالفهم لقتله، فلما قتلوه ثارت العداوات والحروب بينهم للسيطرة على مكانة الأب، وكثر القتال دون أن يثمر شيئاً، فاتفقوا على أن ينظموا العلاقات بينهم ويضعوا نظاماً

د. أحمد إدريس الطعان تاريخية الدين الروحي في الإسقاط العلماني

وقانوناً يحدد الحقوق والواجبات، وهكذا نشأ نظام التحريم وحرمة سفاح القربى بالتحديد، لأن القتال والنزاع كان أساساً من أجل السيطرة على الأمهات والأخوات، ولكن الأخوة بعد أن قتلوا الأب أصبح رمزاً ومثلاً لهم، وأصبح ذكرى عزيزة عليهم جعلتهم يتخذون حيواناً كرمز له سمي "الطوطم"⁽²⁴⁾ وأخذوا يقدسون هذا الطوطم ويعبدونه ولكنهم يذبحونه كقربان في نفس اليوم الذي ذبحوا فيه الأب⁽²⁵⁾.

«إن الطوطمية بعبادتها لبديل عن الأب وبالأزدواجية التي تتضح في عيد الطوطم وبإقامة المهرجانات التي تذكر به، وبفرض قوانين يعاقب على خرقها بالموت، هذه الطوطمية كما أستنتج يمكن النظر إليها على أنها أول ظهور للدين في تاريخ البشرية»⁽²⁶⁾.

لا يمكن في هذا السياق إغفال التفسير الماركسي لنشوء الأديان ويقوم على أن:

كل المراسم الدينية والعبادات والقرايين والصلوات والأدعية ما هي إلا تعبير عن خوف الإنسان وعجزه النسبي، وسبب العجز هو نمو الإنتاج الضعيف وعجزه أمام مظاهر الطبيعة، فلم يجد الإنسان أملاً ينقذه إلا بأن ي اخترع فكرة الله (عز وجل) يقول إنجلز: «تكمّن أصول الديانة في النظريات المحدودة الجاهلة التي تنشأ في حالة الهمجية».

- والعامل الثاني المقترح في نشوء الدين هو الجهل الذي يدفع الناس إلى افتراض تفسيرات خيالية سحرية، ثم يتفاقم الأمر فتتبنى الطبقات المستغلة هذه التفسيرات لترسيخ سلطانها وكبح الطبقات الفقيرة، ثم تختلق عالماً آخر تعد به البؤساء بالخلاص في الآخرة وتختلق لذلك المعجزات والخوارق⁽²⁷⁾.

وكانت نظرية تشارلز داروين (1809-1882م) أساساً تستند عليه كل من الماركسية²⁸ الفرويدية⁽²⁹⁾ في بحوثهما الجديدة المناهضة للأديان، واعتُبر داروين ناجحاً في تقويض التفسير الديني للوجود وقصة الخلق المسطرة في الكتب المقدسة عن طريق حفريات وأثرياته التي أيد بها نظريته في التطور، والتي تستبعد كل غائية، وتعتمد على محض الاتفاق والمصادفة⁽³⁰⁾، فهو بنظر - بعض شُراحه - يرى أن النظام الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية، ولكنه نتيجة للتوافق أو التكيف بين أعضاء الكائن الداخلية، وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها⁽³¹⁾.

وهكذا أحل التطور الدارويني مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة والنسبي محل المطلق، والحركة محل السكون⁽³²⁾، والصيرورة تعني النظر إلى كل شيء: الله، الطبيعة، الإنسان، المجتمع، التاريخ، ليس على أنها أشياء تتغير فحسب بل تتطور دون توقف إلى أشياء جديدة ومختلفة، فهي لا تعتقد بوجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية⁽³³⁾، وهو ما يعني الحداثة⁽³⁴⁾ ومن ثم التاريخية.

ومع أن النظرية الداروينية تلقت صدمات نقدية أجهضتها وقضت عليها⁽³⁵⁾، حتى قال غوستاف لوبون: تلاشت نظرية دارون إلى الأبد⁽³⁶⁾، إلا أننا سنرى أن البعض يظل يتشدد بها في كل المناسبات.

لنبق مع غوستاف لوبون الذي حكم على نظرية دارون بالسقوط لنشير إلى أن هذا لا يعني أنه متحالف مع الأديان فله تخميناته أيضاً في عوامل نشوء الأديان وانتشارها وتطورها ويمكن تلخيص العوامل التي تُكوّن الأديان عنده في ثلاثة عوامل: الرغبة في الخلود، الخوف والرجاء، الرغبة في عالم آخر⁽³⁷⁾.

ولا يمكن عنده تفسير الأديان بالعقل، لأنها تستند على ثلاثة أسس ليس العقل واحداً منها وهي: الإيمان، والشعائر، والرموز⁽³⁸⁾. كما أن انتشارها لا صلة له بالعقل إذ أن المزاج النفسي والحاجات النفسية البشرية المتشابهة عامل أساسي في سرعة شيوع الأفكار الدينية بين الناس وتمكّنها من المجتمعات⁽³⁹⁾. ويعتبر العدوى النفسية⁽⁴⁰⁾ كعنصر اجتماعي نفسي ذات خطر كبير في تقبل الناس للأديان دون حاجة إلى الدليل والبرها⁽⁴¹⁾.

المبحث الثاني: تاريخية الأديان في الفكر العربي.

أولاً - تطور الأديان:

تلقف بعض الباحثين العرب النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان وطفق بعضهم يعرضها بين المسلمين على أنها من إبداعه مستغلاً في ذلك جهل السواد الأعظم من الأمة باللغات الأجنبية، وبترافق ذلك غالباً مع فنون من العجرفة العلمانية مثل وصف الفكر الإسلامي بالدوغمائية والاجترارية والتقليدية والجمود والتخلف والانحطاط والماضوية والظلامية إلى غير ذل⁽⁴²⁾.

ولكن - في واقع الأمر - ما يمارسه العلمانيون لا يمكن تصنيفه إلا تحت وصفين كلاهما أسوأ من الآخر: السطو أولاً، والاجترار ثانياً، فيُسرق الفكر الغربي ويُعرض في بلادنا هنا مجرداً عن مصادره ويصبح "سراقة" قادة للفكر، وقادة للنهضة، وهم لو كشف الغطاء ليسوا أكثر من لصوص نصوص يمارسون مهنة السرقة باحتراف وإتقان، وليس لهم من شرف الإبداع أي نصيب إلا إذا كان الإبداع المراد هو الاحتراف والدرية للصوصية.

أما الفكر الإسلامي - فحتى لو سلمنا جدلاً بأنه اجتراري - فإن اجتراريته عصامية نبيلة في ظروف عصيبة تمر بها الأمة، وليست اجترارية لصوصية ومتعجرفة كما هو الحال لدى كثير من العلمانيين⁽⁴³⁾.

كانت البداية أخطاء وقع فيها بعض العلماء نتيجة للانبهار الحضاري عندما قال البعض بتطور العقيدة الدينية من الوثنية إلى التوحيد كما رأينا عند أغلب فلاسفة الغرب لأن "البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مذاهب من

الوهم، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليفة توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبية العالية التي كانوا يشعرون بوجودها فعظموها لهذا التوهم، فكان ذلك عبادة له، لأن العبادة هي تعظيم ينشأ عن الاعتقاد بالسلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب حتى استعدوا بالارتقاء إلى فهم الحقيقة، وهي أن كل ما في الكون ما عرف سببه وما لم يعرف خاضع للسنة العامة في الأسباب والمسببات، وأن الخالق الواضع لهذه السنة لا يحل في شيء من هذه المخلوقات، حينئذ بعث فيهم مبشرين ومنذرين فبينوا حقيقة الدين»⁽⁴⁴⁾.

ولذلك - فيما يرى محمد عبده - عبدوا الثور والثعبان والجمل أولاً ثم ترقوا فعبدوا السحاب والكواكب حتى استعدت عقولهم لفهم الحقيقة فبعث الله فيهم مبشرين ومنذرين⁽⁴⁵⁾. وقد اعتذر عن محمد عبده بأنه يستخدم فكرة التطور للتأكيد على أصالة فكرة التدين في النفس البشرية ومواءمته لحاجاتها في كل مرحلة من مراحلها كما أنه يحصل بتدبير إلهي⁽⁴⁶⁾، وهو اعتذار يمكن قبوله عقلاً، ولكنه لا يتسق شرعاً مع ما هو مقرر بصراحة في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] هل يعلم الله عز وجل آدم الأسماء كلها وأسماء الأشياء ولا يعلمه التوحيد؟ ثم أليس قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، يناقض لمقولة التطور هذه؟ إذ يفيد أن الله عز وجل خلق الإنسان لعبادته، فكيف يخلقه لعبادته ولا يعلمه كيف يعبد؟ كيف يعلمه العبادة ولا يعلمه أشرف ما فيها وهو التوحيد؟

لقد مرت الإنسانية بنظر - محمد عبده - بأطوار أشبه بعمر الفرد، ولم تنزل الأديان إلا عندما بلغت مرحلة الترقى والتقدم التي أهلتها لاستقبال الرسالة الإلهية الممثلة في الأديان الثلاثة، وهذه الأديان نفسها خاضعة للتطور أيضاً «جاءت أديان والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولة للناسئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه، فلم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلف في الوجدان، أو يرقى إليه سلم البرهان... فأخذتهم بالأوامر الصاعدة، والزواجر الرادعة... ثم مضت على ذلك أزمان... جاء دين يخاطب العواطف ويناجي المراحم، ويستعطف الأهواء، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها، ويوجه وجوهم نحو الملكوت الأعلى، وكانت سنن الاجتماع البشري قد بلغت بالإنسان أشده، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده، فجاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»⁽⁴⁷⁾.

هذا الذي قاله محمد عبده يقرره العقاد أيضاً في قوله: «التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية، لكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه، بل تعثر في سعيه،

وأخيراً في وعيه، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع، وحدود المعرفة عسراً بعد عصر، وحالاً بعد حال فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم»⁽⁴⁸⁾.

يمكن أن يُعتذر عن العقاد بالقول: إنه يرى أن الدين نزل كاملاً صحيحاً بالتوحيد وأن الأنبياء علموا الإنسان التوحيد الصحيح، ولكن الإنسان أبى أن يستوعب العقيدة كما هي، وصعب عليه ذلك حتى بلغ رشده، ولكن قوله «فلم يُلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم» يُعكّر هذا الاعتذار.

ولكن يبدو أن فكرة التطور هذه أخذت تروج في كتابات العلمانيين المعاصرين وكأنها مسلمة غير خاضعة للنقاش فتبنى أبو القاسم حاج حمد القسمة الكونتية للتاريخ الإنساني مع شيء من التحوير عندما رأى أن البشرية مرت بثلاثة أطوار:

الطور الأول: هو العقلية الإحيائية الأنيمية وهي أدنى درجات الوعي العقلي البشري واستمر هذا الطور إلى إبراهيم عليه السلام وجزء من حياته، ثم دخلت البشرية في الطور الثاني: ويسمى طور الثنائيات مر بها موسى وعيسى عليهما السلام ثم العصر النبوي المحمدي إلى اليوم في القرن الخامس عشر الهجري حيث تبدأ العالمية الإسلامية الثانية وهو الطور الثالث من أطوار البشرية⁽⁴⁹⁾.

ويجازف سيد القمني حين يقول: «وقد اتفق العلماء تقريباً (والحال أنهم لم يتفقوا لا تقريباً ولا تبعيداً) على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسية بدءاً من عبادة ظواهر الطبيعية، ثم عبادة الأجداد أو العكس في بعض المدارس، ثم عبادة أرواح نصف مادية، ثم عبادة آلهة متعددة، ثم إله قومي واحد، ثم إله عالمي، كما اتفقوا على أن ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً وامتنانه لعطائها كان الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية، مع نشوء علاقات اجتماعية تسلطية حولت الألوهية من الطبيعة إلى الإنسان، وكان فشل محاولات التمرد على الأوضاع الظالمة عاملاً هاماً في تثبيت الوعي عند الحالة التي كان فيها ليبقى الدين عبودية ذاتية للمضطهدين»⁽⁵⁰⁾.

أما كيف نشأ الدين فيوضح القمني أن الأسطورة كانت هي السائدة في الأديان البدائية، ثم تطور الأمر نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى تجلي الدين كبديل معرفي للأسطورة. وجاء الدين بفعل عبقرية بعض الأشخاص ليصبح مفروضاً على الناس، بعكس الأسطورة التي كان الاعتقاد بها اختيارياً، ثم تطور الدين ليصبح أداة قمع وفرض، وليظهر مفهوم الإيمان والكفر، فالدين نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل، وهي أمور ناتجة عن ضعف العلوم الطبيعية والتصور الثنائي للكون ما بين روح أو عقل أو نفس، وبين مادة جامدة⁽⁵¹⁾.

لا أظن أننا بحاجة إلى أن نلفت النظر إلى العناصر الماركسية في النصوص القمنية السابقة فهي بارزة بشكل واضح، وتبدو بشكل أوضح في قوله بأن الأديان الكبرى الثلاثة هي من إفرازات المواطن السامية شرقي المتوسط⁽⁵²⁾ وفي قوله: «الدين كان دوره

إسدال الأستار على التفسير الموضوعي للواقع، والتعويض عن عجز الإنسان عن الوصول لإجابات صادقة مع تبرير مرارة الواقع، وتقبل هذا الواقع على أساس خلاص قادم»⁽⁵³⁾.

ولأن الأديان إفرازات اجتماعية بيئية فهي مرتبطة بالأمكان التي تنشأ فيها، ومعتقداتها تعبير عن أماكن نشوئها، فالبيئة الزراعية يسود فيها تعدد الآلهة بسبب تعدد مظاهر الحياة: أنهار، أشجار، أطياف، والبيئة الصحراوية يسود فيها التوحيد بسبب وجود صحراء ممتدة ساكنة⁽⁵⁴⁾.

هكذا يقرر القمني عندما يحلو له أن يتمركس، ولكن هذا لا يمنعه أحياناً أن ينقض كلام نفسه عندما يقرر أن المصريين هم الذين اكتشفوا التوحيد⁽⁵⁵⁾، وأن العرب وبني إسرائيل هم تلامذة المصريين في التوحيد "الأخناتوني"⁽⁵⁶⁾.

كيف يكون ذلك؟ والمصريون يعيشون في بيئة زراعية يُفترض أن تكون قائمة على التعدد في الآلهة كما يزعم، والعرب يعيشون في صحراء ويُفترض أن يكونوا موحدين كما يخلص؟ ولكن لا بأس فما دام فرويد قال ذلك وقرر بأن موسى مصري تأثر بالتعاليم الأخناتونية لأن أخناتون هو أول من اكتشف التوحيد⁽⁵⁷⁾، وأخذ موسى ذلك عنه⁽⁵⁸⁾، واختار الشعب اليهودي إحياء التوحيد الأخناتوني⁽⁵⁹⁾ فإن القمني يعتبر نفسه عندما يتابع فرويد يحظى بشرف الذنبية، وإن كان ذلك ينقض ما قرره هو نفسه، وذنبيته هذه هي طريق الإبداع والتنوير في مواجهة التقليد والظلامية !!.

فرويد هذا هو رسول اللاوعي بنظر زكي نجيب محمود⁽⁶⁰⁾، وإن كان ذلك لا يعني أنه يتبنى وجهة نظره في تفسير الأديان لأنه ارتضى رسولاً آخر في هذه القضية هو أوجست كونت، ومن تلاه من سادة الوضعية المنطقية ممن تأثروا ببرتراند رسل وذهبت هذه الحركة إلى أن صدق أو كذب أي قضية فكرية مرتبط بمدى قابلية هذه القضية للتحقق منها بطريقة تجريبية، وعلى هذا فإن القضايا أو العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تجريبياً أو حتى تحليلياً، وبالتالي فهي من حيث الإدراك خالية من المعنى، ويمكن اعتبار العبارات التي تطلق على الله ذات معنى ذاتي عاطفي، ولكنها لا تنطوي على مضمون إدراكي حاسم⁽⁶¹⁾.

وعلى هذا الأساس يبني زكي نجيب رؤيته، فالدين والعلم متعارضان ولكل مجاله، وعلى كل واحد منهما ألا يقتحم شؤون الآخر⁽⁶²⁾ ومتابعة لفكرة تطور الدين يعتبر زكي نجيب أن قتل قابيل لأخيه هابيل ليس إلا تعبيراً عن الانتقال البشري من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة⁽⁶³⁾. ولكن هذا لا يعني أن الدين حقيقة، فالدين عالم الوهم، بينما الدنيا عالم الواقع⁽⁶⁴⁾. "الدين عالم الوهم" يذكرنا بقول سنتيانا السابق "الإيمان غلطة جميلة" !!.

ولكن يبدو أنه عند زكي نجيب غلطة ليست جميلة لأنها مبنية على الزيف والخداع فقد «نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة فلا

بد أن يكون لها مدلول ومعنى، وكثرة تداول اللغة ووجودها في القواميس يزيّد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم، أو مجرد صوت بغير دلالة، لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة، أو هي أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية، وما أشبه الأمر هنا بطرف يتداوله الناس في الأسواق لمدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه، حتى يكتسب الطرف قيمة الجنيه في المعاملات، وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الطرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه، وإذا هو فارغ، وكان ينبغي أن يبطل به البيع والشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر»⁽⁶⁵⁾.

لا تختلف الرؤى السابقة جميعاً ما دامت تنطلق من تفسير وضعي مادي للأديان، وتستبعد أي تدبير إلهي، أو حقيقة إلهية متعالية تدبر الكون، والخلاف بينها فقط في الخلفيات الفكرية التي تحكمها فالداروينية، والفرويدية، والوضعية المنطقية، والماركسية هي مكونات أساسية يجب أن تظل حاضرة في التفكير العربي العلماني المعاصر لتفسير معتقداتنا وثوابتنا وحتى أخلاقنا.

وهكذا نتحدث أيضاً نوال السعداوي وتكرع من نفس المشرب، ولكن من وجهة نظر نسوية أنثوية متطرفة، فالإله بنظرها ذكر وليس أنثى وهذا يعني بنظرها تغليب للذكورية على الأنثوية وبالتالي ضياع المساواة بين البشر⁽⁶⁶⁾، والأخلاق الدينية القائمة المزوجة التي نعيشها اليوم سببها هو الاحتكار الأبوي للنسب والشرف والأخلاق والدين⁽⁶⁷⁾.

ذلك أن الأديان «نشأت في عصور قديمة يحكمها النظام العبودي وانعكست الفلسفة والقيم العبودية على هذه الأديان بشكل واضح»⁽⁶⁸⁾، لأن «الدين جزء من المجتمع، وهو نتاج من نتائج المجتمع البشري فكراً وممارسة، وهو نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وسياسية دولية ومحلية، لقد انعكست دونية المرأة في النظام العبودي على الأديان وليس العكس»⁽⁶⁹⁾.

لم يكن هذا الظلم وهذا الجور حاصلاً - بنظر نوال - عندما كانت الآلهة الأنثوية هي المسيطرة ولها السيادة في التاريخ الفرعوني القديم، مثل إلهة العدل "معات" وإلهة الصحة والموت "سخمت" والإلهة "إزيس" إلهة الحكمة والمعرفة. وعندما كانت الإلهة الأم الكبرى "نون" هي المسيطرة كان الازدهار والخير والعدل يعم الكون، دون وجود أسيد أو عبيد⁽⁷⁰⁾، ولكن انتصار الآلهة الذكورية على يد أوزوريس، ثم انهزام أخناتون ونفرتيتي على يد آلهة التوراة الذكور ولد الصراع المستمر إلى اليوم، وأطيح بفلسفة العدل والحق وحلت محلها فلسفة القوة المسلحة⁽⁷¹⁾، وهكذا بنظرها «تورطت الأديان وقامت على فلسفة نفعية استعبادية بمثل ما تورطت النظريات الرأسمالية والليبرالية والاشتراكية والماركسية، وغيرها من نتائج النظام الطبقي الأبوي»⁽⁷²⁾. هذه هي صورة الأديان في المرأة السعداوية.

ثانياً - تشابه الأديان:

فكرتان تشيعان في الخطاب العلماني العربي فيما يتعلق بالأديان: الأولى أبرزناها بشكل واضح في العرض السابق وهي فكرة تطور الأديان من الوثنية والشرك إلى التوحيد، وإن كان بعض الباحثين يرى أن أغلب مؤرخي الأديان ينكرون فكرة التطور الخطي هذه من الشرك إلى التوحيد⁽⁷³⁾ ولا يعني ورود الأسماء السابقة استقصاء لكل الشخصيات العلمانية التي تقول بذلك، وإنما هي نماذج اخترناها ممثلة لهذا الخطاب وهناك نماذج أخرى⁽⁷⁴⁾.

والفكرة الثانية لدى هؤلاء المفكرين هي مكملية للأولى، ويستدل بها عليها وهي وجود التشابه بين الأديان المختلفة لدى الأمم، سواء أكانت هذه الأديان وضعية أم سماوية، ويعتبر محمد أركون اكتشاف الباحثين لوجود علاقة تشابه بين الأديان السماوية والأرضية اكتشافاً صاعقاً لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين أو كوبرنيكوس⁽⁷⁵⁾.

ويحاول كثير من الباحثين في دراسات مستقلة إثبات التشابه بين المعتقدات الدينية لدى الشعوب والأمم الغابرة ليخلصوا إلى نتائج مرتبطة بالتأثير والتأثر أبرزها أن الأديان من صنع البشر وأن اللاحق منها متأثر بالسابق وأن العامل الأساسي في وجود هذا التشابه هو اتحاد المشاعر الإنسانية، وتمائل الأمزجة النفسية لدى أغلب البشر⁽⁷⁶⁾.

ومن بين الباحثين العرب الذي اهتموا بهذه المسألة عدد من كتاب الأساطير الذين قاموا بالسطو على أطروحات مؤرخي الأديان في الغرب وإسقاطها على الإسلام ومعتقداته وشعائره وعباداته ومن أبرز هؤلاء - الذين قرأت لهم - سيد محمود القمني وتركلي علي الربيعو ونقف هنا مع محاولة الأول منهما المقارنة بين قصة الخلق في التوراة، وبين قصة الخلق في سفر التكوين السومري والبابلي.

ففي سفر التكوين السومري نصوص يفهم منها أن:

- السماء والأرض كانتا ملتصقتين ثم انفصلتا.
- أن الإنسان خلق من ماء وطين.
- سمي هذا المخلوق الطيني إنسان.
- وضع الإله قواعد للسماء والأرض⁽⁷⁷⁾.
- يوجد في السفر حديث عن الخطيئة، بسبب أكل ثمار ممنوعة⁽⁷⁸⁾.
- يتحدث السفر عن الطوفان، وهلاك أكثر الناس⁽⁷⁹⁾.

وفي سفر التكوين البابلي نجد:

- السماوات سبع، والأرض سبع، وفوقهن العرش⁽⁸⁰⁾.
- والإله يخلق بكلمة "كن"⁽⁸¹⁾.

ثم بعد مقارنات يعقدها القمني بين أساطيره يقول: "وهكذا بات واضحاً أن قصة التكوين السامية - أكادية أو بابلية - والتي اصطلاحاً على تسميتها "سفر التكوين البابلي" لم تختلف كثيراً «عن سفر التكوين السومري، بل رددت مفاهيم سومرية حول الآلهة وطبيعتها مع إضافات وتعديلات تتلاءم مع التطور الذي لحق النظام الاجتماعي»⁽⁸²⁾.

ولتأكيد المشابهة بين الأسفار الثلاثة "السومري، البابلي، التوراتي" يشير القمني

إلى المشابهات التالية بين هذه الأسفار:

- كان في البداية الظلام، وتم خلق السماوات والأرض، وتم الفصل بينهما.
- خلق اليابسة والماء متشابه بين السفرين البابلي والتوراتي.
- خلق الشمس والقمر.
- خلق الإنسان من ماء وطين بين السفرين السومري والتوراتي.
- الدم هو سر النفس والحياة بين سفر التكوين البابلي، وما ورد في سفر التثنية في التوراة.
- الخطيئة بسبب الأكل من الثمار المحرمة بين السفرين السومري والتوراتي
- عملية الخلق تتم بالكلمة " كن " بين التكوين البابلي والتوراتي.
- والإله يستريح بعد عملية الخلق في السفرين السومري والتوراتي⁽⁸³⁾.

الغاية التي يريد أن يصل إليها القمني هي الوصول إلى منابع سفر التكوين التوراتي ومن ثم البحث عن الجذور الأولى لتكوّن المقدس والألوهية والأساطير، وهو منذ المقدمة يعلن عن هدفه ولكن بشكل يظنه مُلغزاً، ويطلب من الباحث أن يفهم لغزه ويبحث عن السر⁽⁸⁴⁾.

ولكن لا يوجد أي لغز في الواقع، لأنه من الواضح كيف يوظف أسفار التكوين المذكورة لكي يبرر التفسير الماركسي للتاريخ، وأن الألوهية من صنع الإنسان، وتابعة لإمكانات الإنسان ووعيه وقدراته العقلية وقواه الذاتية «فعندما كان المجتمع في الابتداء مشاعاً كانت أرباب السماء في متعة الشيوخ تمرح، وعندما تحول المجتمع الأرضي إلى مشتركات ترأسها مجامع ديمقراطية بدائية أصبح للآلهة ذات المجامع، لكن لتقرر للبشر على الأرض المصائر، وعندما تم تقسيم العمل على الأرض تحول مجتمع السماء إلى آلهة شغيلة، وآلهة للتفكير والتدبير، وعندما تمكن الإنسان من الابتكار وصنع جديد لم يكن من قبل كائناً، تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين، وعندما تركزت السلطة على الأرض في يد ملك على رأس دولة مركزية، وأصبحت كلمة الملك نافذة لا تقبل الإرجاء، قيل إنه في البدء كانت الكلمة، رغم أنه في البدء كان المشاع ... وما كشفنا إلا ... ربط للأرض بالسماء، وتسجيل لأثر الإنسان القدسي ووحية الصاعد⁽⁸⁵⁾ على معراج حركة المجتمع البشري»⁽⁸⁶⁾.

ويردد مفرداته الماركسية في تفسير أساطيره مثل فائض الإنتاج والملكية⁽⁸⁷⁾

إصراراً على التفسير المادي، واستبعاداً لأي احتمال لإمكانية الوحي الإلهي، فيفسر حديث

السفر السومري عن خلق الإنسان من طين بقوله: «أما نحن فنعتقد ببساطة أنه كان يمكن للسومري أن يلاحظ الطين وما ينشأ فيه من حياة "فطر، نبات ديدان الخ" حتى تنشأ لديه قناعة أن هذا هو مصدر ومنشأ الحياة عموماً، ولما لم يكن لديه شاهد عياني على خروج إنسان من الطين فجأة دفعة واحدة كالزراع أو الدود، فقد اعتقد أن ذلك قد حدث بنوع من التشكيل الفخاري لأجداده الأوائل»⁽⁸⁸⁾. أما أن يكون ذلك من آثار الوحي الإلهي فليس ذلك وارداً في المنظور القمنوي!!

وإذا كان السفران البابلي والتوراتي يتفقان على أن الخالق عز وجل يخلق بكلمة: "كن" وكذلك القرآن الكريم: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [النحل: 40] فإن القمني يصر على إقحام أقانيمه الماركسية في تفسير الوحي الإلهي فيقول: «... وإعمالاً لكل ما سبق يمكننا الزعم أن دخول فكرة الكلمة الخالقة إلى سفر التكوين بدأت تعبيراً عما وصل إليه التطور السياسي في المجتمع الإنساني، وتعبيراً عن وجوب الطاعة الكاملة غير المشروطة للعاهل الذي لا ترد كلمته»⁽⁸⁹⁾.

ثم يضيف بطريقة مستفزة سافرة «لكن يبدو في مختلف نصوص الديانات السامية أن الأمر "كن"، كان مجرد إيمان غير متحقق - حتى الآن - أو هو استعداد إلهي موقوف لإثبات القدرة المطلقة فقط، فهو استعداد بالقوة لم ينتقل إلى الفعل، وربما ينتقل من القوة إلى الفعل حين يشاء، لكنه لم يعد الآن مجدياً بعد أن وُجد الكون فعلاً بالطريقة اليدوية التصنيعية»⁽⁹⁰⁾.

ثالثاً - تعقيب ونقد:

هكذا يوظف الماديون نتائج دراساتهم للأديان عن طريق اكتشاف العناصر المتشابهة بين هذه الأديان، والبحث في جذورها وتطورها وأشكالها ومظاهرها، ولكن المؤمنين يعتبرون هذا التشابه دليلاً إضافياً من الأدلة القوية التي يبنون عليها إيمانهم، وهكذا يتفق المؤمنون والماديون في المقدمات ويفترقون في النتائج، نعم توجد أمثلة كثيرة للتشابه والتماثل بين معتقدات الشعوب والأمم وهذا يزيد المؤمنين إيماناً ويزيد الملحدون إحداً⁽⁹¹⁾.

يزيد المؤمنين إيماناً لأن القرآن الكريم يعلمنا أن كل رسول يُرسل، وكل كتاب يُنزل قد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبله، وأن القرآن الكريم جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه، وأن الشرائع السماوية كلها صدق وعدل يصدق بعضها بعضاً من ألفها إلى يائها، ولا يمنع هذا التصديق من تعديل بعض الأحكام أو ربطها بظروفها الماضية⁽⁹²⁾.

وأن الله عز وجل أرسل رسلاً إلى كل البشر، لأنه كلف كل البشر بالإيمان، وتوعد الكافرين بالعذاب ولذلك قال الله عز وجل: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»

[الإسراء: 15] ولا توجد أمة من الأمم إلا وقد جاءها نذير ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [إسراء: 24]، ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: 78].

ولذلك فما يوجد من تشابه في المعتقدات الصحيحة لدى الشعوب فمرده إلى وحدة المصدر الذي صدرت منه هذه المعتقدات، وما يوجد من خرافات وأساطير فهو من إضافات البشر وأخيلتهم وتحريفاتهم التي يزايدون بها على الوحي الإلهي. فالدين واحد ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، وهو دين واحد منذ أن أنزل الله الإنسان إلى الأرض، وأرسل إليه الرسل بعقيدة واحدة هي الإيمان بالله وباليوم الآخر والملائكة والنبیین والوحي، والقدر خيره وشره، واختلفت الشرائع بين الناس تبعاً لأزمانهم وأماكنهم.

أرسل الله عز وجل الرسل إلى كل الأمم يحملون عقيدة واحدة، ويبلغونهم رسالة واحدة، وكان من الناس من يستجيب ويقبل دعوة الرسل، ومن الناس من يأبى ويعاند ويكابر، وعلى مر الدهور تعرض الوحي الإلهي لتحريف البشر، وشيء طبيعي أن التحريف لم يكن شاملاً لكل تعاليم هذا الوحي، فظلت آثار الوحي الإلهي، وظلال الكلام السماوي موزعة في الحضارات وبين الأمم شاهدة على وحدة المصدر الذي تنتزل منه، ووحدة المنبع الذي تنبع منه.

وأما القائلون بفكرة تطور المعتقدات من الوثنية إلى التوحيد، أو من الأسطورية والروحية إلى العقلانية ثم الواقعية كما قرر كونت⁽⁹³⁾، أو كما قرر قريباً منه لسنج⁽⁹⁴⁾ فيقال لهم: إن الواقع يثبت «أن الحالات الثلاث التي يصورها "كونت" لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين نحوس وسعود بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها، ولكل واحدة منها مجال يوائمها»⁽⁹⁵⁾.

بل ربما كانت المرحلة الواقعية أولى بأن تكون في أول المراحل لارتباطها بالحس والحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية، ولكون ارتباطها بالحس أكثر من ارتباطها بالعقل. والمرحلة الروحية ربما تتأخر، لأنها لا تولد في النفس إلا حين يتسع أفقها، فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه فهي أصعب المراحل منالاً. وبذلك ينقلب التحقيب الذي تطرحه الفلسفة الوضعية⁽⁹⁶⁾.

وتطور المدارك العقلية لا يقضي على الحاجة الفطرية في النفس الإنسانية إلى التدين، ولا نزال في عصرنا الذي بلغت فيه العلوم مبلغاً عظيماً نجد التدين لدى أبلغ العقول تجريداً أو واقعية، لأنه كما قال رينان: من الممكن أن يضمحل كل شيء، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين⁽⁹⁷⁾.

إن التقدم العلمي لا يقضي على التدين بل يزيده، وبالأخص إذا علمنا أن

د. أحمد إدريس الطعان تاريخية الدين الروحي في الإسقاط العلماني

أصحاب نظريات التطور يربطون التدين بالجهل والحاجة إلى التفسير، وما دام الأمر كذلك فإن العلم كلما تقدم يزيد من جهالتنا في الكون، ويجعلنا نقر بأن ما نعلمه من الكون في جانب ما نجهله منه كمثّل قطرة واحدة من محيط خضم عميق، ذلك أن كل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده، يفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة، وكلما اتسع نطاق المعلومات ازداد نطاق المجهولات اتساعاً، ولا يسع العقل إلا التسليم بأن وراء كل مرحلة يقطعها من عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب المُحاط محيطاً، والحادث الفاني أزلياً باقياً، وصدق القرآن الكريم حين يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]⁽⁹⁸⁾.

فإذا كان الجهل أو الخوف سبباً للتدين فإن الجهل يزيد كلما تقدم العلم، فيجب بناء على النظريات التطورية أن يزداد التدين ويتفاقم، والخوف مرتبط لا شك بالجهل فما دام الجهل يتفاقم فإن الخوف يظل يتلبس النفس الإنسانية، وخصوصاً إذا علمنا أن دواعي الخوف في عصر العلم أصبحت أكثر، وأسبابه باتت أشد وأخطر⁽⁹⁹⁾.

المبحث الثالث: تاريخية القرآن.

أولاً - تحرير المعنى الدقيق:

تحدثنا فيما سبق عن تعريف التاريخية بشكل عام، ونريد هنا أن نحدد مراد العلمانيين بوصف القرآن الكريم بأنه خطاب أو نص أو حدث تاريخي، أو واقعة أو ظاهرة تاريخية.

والمعنى الخاص هنا مرتبط بالمعنى العام للتاريخية، فإذا كنا قد ارتضينا تعريف التاريخية الشاملة بالقول إنها «إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمانية قائمة على الحتمية والنسبية والسيروية»، فإننا منذ البداية يمكننا أن نبادر فنطرح تعريفاً للتاريخية الجزئية التي نتحدث عنها بالقول إنها تعني: «إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً» وهو المعنى الذي تدور حوله كل تنظيرات العلمانيين ومقاصدهم في تناولهم للنص القرآني، فالمراد هو التنصل من سلطة النص، ومعياريته وقداسته وشموليته وإطلاقيته، سواء اعترفوا بذلك أم لا.

فتاريخية النص عند العلمانيين إذن تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة اعتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها ومعناها⁽¹⁰⁰⁾، وعليه:

- فتعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية⁽¹⁰¹⁾.

- والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي⁽¹⁰²⁾.

- وتحدثوا عن تاريخية السنة النبوية⁽¹⁰³⁾.

- وتاريخية الفكر «أي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه»⁽¹⁰⁴⁾.

- وتاريخية الشريعة "وتاريخية التفسير القرآني" ⁽¹⁰⁵⁾ أي «الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن المفسر في تعامله مع الأحكام، وهي بذلك تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم كما نزل والشكل النهائي الذي بلغه هذا الحكم»⁽¹⁰⁶⁾.

فأصبح شائعاً جداً لدى العلمانيين أن التاريخية المتعلقة بالنص تعني ارتباطه بال لحظة التاريخية التي صدر فيها⁽¹⁰⁷⁾، أو كما يحلو لأركون أن يعبر أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان⁽¹⁰⁸⁾، وأركون يعترف هنا بأنه يسلك سلوكاً مناقضاً لمقاصد القرآن فهو يقول «وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري»⁽¹⁰⁹⁾ وهو ما يبدو جلياً في هوامش هاشم صالح على أركون عندما يقول الأول: «ونقصد» بالأرخنة" هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار بالتعالی الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه»⁽¹¹⁰⁾. ويقول أيضاً: «مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره، ولكن البحث التاريخي يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته»⁽¹¹¹⁾، ولا بد من خضوعه لمناهج البحث التاريخي «لأن التكرار لمفهوم التاريخ يدخلنا في عالم الإلهيات أي ما فوق التاريخ، أو عالم الأنثروبولوجيا أي ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي»⁽¹¹²⁾، ويجعلنا نغمس - كما هو الحال - في اللاتاريخ⁽¹¹³⁾.

ثانياً - بوادر القول بالتاريخية:

في الفقرة السابقة حاولت أن أحدد المعنى المراد من القول بتاريخية النص لكي تتمكن من إدراك فن المراوغة الذي سيظهر لنا بعد قليل في ثنايا الخطاب العلماني. أما في هذه الفقرة وما يليها فإني أقصد إلى الكشف عن مكانة القرآن الكريم في المنظومة الفكرية العلمانية، والمحور الذي نتحدث فيه هو الإجابة عن السؤال التالي بعد أن عرفنا معنى التاريخية وتاريخية النص: هل يقول العلمانيون فعلاً بتاريخية النص؟ وما هي أبعاد المصارحة والمطارحة بهذا الشأن؟ يمكن أن يكون السؤال بشكل آخر وهو: هل القرآن في الخطاب العلماني صالح لكل زمان ومكان؟ كما يمكن أن يكون بصياغة ثالثة وهي: هل يرى العلمانيون العبرة في القرآن الكريم، بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

نقرر هذه الصياغات الثلاث مع العلم بأن مفهوم التاريخية يأخذ أبعاداً أوسع من الأبعاد المطروحة في السؤالين الأخيرين مثل قضية الأسطورة، والتحريف، والقداسة وهي مسائل تحتاج إلى دراسات لاحقة.

يُعد محمد أركون من أقدم الذين تحدثوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح وصريح ومباشر، ففي مؤتمر عُقد في باريس سنة 1974م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة»⁽¹¹⁴⁾.

هذا النص يطرح فكرتين جديدتين نسبياً فيما يتصل بالفكر العربي الإسلامي:

الأولى: استخدام فكرة التاريخية مضافة إلى القرآن الكريم.

الثانية: شمولية هذه التاريخية لكل محتوى القرآن الكريم، ذلك أن بعض المعنى الذي تتضمنه قضية التاريخية ليس جديداً، فهو يدخل تحت مبدأ أصولي هو الخاص، ولكن التخصيص في أصول الفقه يعتمد على دلائل وقرائن وشواهد، وليست قضية مطلقة جزافية كما يطرحها الخطاب العلماني.

وإذا كانت المجازفة والفكرانية والفقر الاستدلالي هي سمات مميزة لدعوى التاريخية، سواء كانت هذه التاريخية جزئية أم شاملة، فإننا يمكننا أن نعتبر البوادر الأولى للعلمانية قد أسهمت في الطرح والتمهيد لما وصل إليه البحث في قضية التاريخية، وتطورها إلى تاريخانية إذا أحببنا أن نستند إلى الفواصل الأركونية⁽¹¹⁵⁾.

يبدو ذلك واضحاً في اعتبار العلمانيين لأفكار قاسم أمين [ت: 1908م] في مصر، والطاهر الحداد في تونس حول المرأة أفكاراً تنويرية، لأنها تستند على أن الاجتماعي هو الأساس في تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم، وبالتالي فأحكام القرآن تلك نسبية أي "تاريخية"⁽¹¹⁶⁾.

ولكن فيما يتعلق بقاسم أمين فلم أجد في كتبه الثلاثة المشهورة "المصريون" و "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" ما يدعو المرأة إلى الانسلاخ من تعاليم الشريعة أو اعتبار أحكام الشريعة الخاصة بها أحكاماً تاريخية، كل ما دعا إليه أن تنزع المرأة عن وجهها النقاب، ولم يطلب أكثر من ذلك، لأن النقاب بنظره يسبب للمرأة حرجاً وعائقاً في حياتها العملية⁽¹¹⁷⁾.

ولكن هذا لا يعني أننا ننفي ما في مؤلفيه الأخيرين "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" من نزعة بارزة إلى التغرب والتأورب⁽¹¹⁸⁾، والاختلاط بين الجنسين، ولكن الرجل ظل يؤكد على مرجعيته الإسلامية والقرآنية، وظل يؤكد على أن الحجاب الذي يطالب برفعه هو غطاء الوجه فقط⁽¹¹⁹⁾، وأن الاختلاط الذي يريده هو في حدود ما تسمح به الشريعة⁽¹²⁰⁾، وذلك انطلاقاً من مبدأ يؤمن به وهو أن التربية ممارسة عملية حياتية قبل أن تكون ممارسة علمية كتنبية⁽¹²¹⁾. وأن الدين أساس التربية⁽¹²²⁾.

وأما الطاهر الحداد فقد أعلن عن تاريخية الشريعة مطلقاً، ولم يستثن إلا عقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، والعدل بين الناس، هذه - بنظره - هي الأصول الخالدة، والجوهر الثابت، أما ما سوى ذلك فما ينبغي أن نقف به عند حدود الإسلام الأول، لأنها من الأحوال العارضة للبشرية والمتغيرة، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها، وليس في ذلك ما يضير الإسلام مثل: العبيد والإماء وتعدد الزوجات، مما لا يمكن اعتباره جزءاً من الإسلام⁽¹²³⁾.

ويبدو الحداد سباقاً إلى فكرة المغزى والمعنى التي يردها نصر حامد أبو زيد نقلاً عن الفيلسوف الأمريكي هيرش⁽¹²⁴⁾، ويستدل الحداد بها في نفس السياق الذي يرد عند نصر حامد أبو زيد، وهو مسألة الميراث وبعض قضايا المرأة الأخرى فيقول: «راعي الإسلام في تشريعه استعدادات الإنسان وأحواله، وتدرج مع العرب حسب نضوجهم، ومن أمثلة ذلك معهم مسألة المرأة فقد أخرجها من الجاهلية المظلمة إلى نور الحق والحرية، وذلك لذلك من نفوس العرب بقدر ما ينال فيهم من النفوذ الديني، وأبقى لعلماء أمته ورجالها أن يستضيئوا بروحه التي ضرب بها ماضي المرأة في الجاهلية أمام أعينهم وتحت سمعهم»⁽¹²⁵⁾.

فكانت المرأة في الجاهلية متاعاً يورث، ثم أعطاه الإسلام نصف الرجل في حالات وسوى بينهما في حالات كثيرة⁽¹²⁶⁾، ولم يقرر الإسلام نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها⁽¹²⁷⁾ «والمرأة اليوم بتأثير العصر وروحه أصبحت تسير جنباً إلى جنب مع الرجل في كل المجالات والأحوال، وأصبحت تزاوجه في كل التخصصات... ولذلك فيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة»⁽¹²⁸⁾.

هكذا تكلم الطاهر الحداد⁽¹²⁹⁾ وفي نفس الاتجاه تكلم معاصر له في تونس أيضاً هو عبد العزيز الثعالبي 1874-1944م الذي قصر الآيات التي تتحدث عن الحجاب على نساء النبي ﷺ⁽¹³⁰⁾، واعتبر ستر الوجه عادة فارسية تسربت إلى المجتمع الإسلامي⁽¹³¹⁾. وأن نزع الحجاب ما هو إلا إعادة للمجتمع إلى المجتمع المتحضر الذي كان في عهد النبي ﷺ والذي هو مثيل للمجتمع الأوربي المعاصر⁽¹³²⁾.

وألح على أسباب النزول واعتبر كل آيات القرآن الكريم تنزلت على أسباب، ويجب قصر هذه الآيات على أسباب نزولها، واعتبر المفسرين يلجأون إلى طرق ملتوية للانتقال من الخاص إلى العام⁽¹³³⁾.

ثالثاً/ التاريخية المُرَاوغة "القرآن شاهد تاريخي"⁽¹³⁴⁾:

لقد اتضح لنا معنى قول العلمانيين بتاريخية النص، أو تاريخية القرآن الكريم، وسوف يزداد هذا الوضوح تأكيداً في الصفحات اللاحقة إن شاء الله عز وجل، ولكن الذي نريد أن نقف عنده هنا هو لون من ألوان المُرَاوغة العلمانية، واللعب بالعقول يمارسه

الخطاب العلماني مع مزيج من العجرفة والهذيان.

فبالرغم من تواتر النصوص في هذا الخطاب للتأكيد على تاريخية النصوص الدينية قرآناً وسنة، وتواتر الإيضاحات والبيانات التي تؤكد على المعنى الذي أسلفناه للتاريخية، إلا أن هناك من يصر على أن قضية التاريخية فهمت فهماً ملتبساً، وأن الأمة عواماً ومتقفين ومتخصصين تعيش في أزمة عقلية، وكرثة ثقافية، لأنها لم تفهم قضية التاريخية كما فهمها الألمي نصر حامد أبو زيد⁽¹³⁵⁾.

فهم هؤلاء - بنظر الألمي- أن التاريخية تهدم مبدأ "عموم الدلالة"، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول.

وهؤلاء لا يدركون - بنظر الألمي السالف الذكر - «أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى، وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة. والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً»⁽¹³⁶⁾.

ولكن يقال للباحث هنا إن القضية في النصوص الإلهية ليست قضية متعة يُشعر بها، وإنما قضية عقيدة وشريعة وقانون والتزام وتكليف عبادة.

ويواصل نصر حامد أبو زيد الدفاع عن التاريخية، ونفي المفهوم السلبي عنها بقوله: «وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتنتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن»⁽¹³⁷⁾.

ثم يضرب أبو زيد أمثلة من القرآن ليوضح كيف أن التاريخية تعني تاريخية المعاني التي فهم النص من خلالها، بناء على واقع وثقافة كانا سائدين، ومن هذه الأمثلة: وصف الله عز وجل في القرآن الكريم بأنه ملك له عرش وكرسي وجنود، والحديث عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فهمت آنذاك فهماً أسطورياً، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع لصالح واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل⁽¹³⁸⁾.

ومن هذه المسائل التي أسقطها التطور التاريخي وألغاهها: نظام العبودية، والرق، وملك اليمين، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك النصوص الخاصة بالسحر والحسد، والجن والشياطين، وخصوصاً أن الحديث عن السحر ورد في إطار القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً⁽¹³⁹⁾.

كل هذه الأمثلة - والأمثلة كثيرة بنظر أبو زيد - لا تعدو أكثر من كونها شواهد تاريخية⁽¹⁴⁰⁾ أنتجها آنذاك الواقع والثقافة، وتجاوزها وألغاهها التطور التاريخي وإن «عدم التفرقة بين ما هو تاريخي، وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمataها»⁽¹⁴¹⁾.

ونحن - بنظر أبو زيد - «بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية:

المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره.

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها»⁽¹⁴²⁾.

إن تحليل هذا النص يكشف عن مفهوم التاريخية الذي يستبطنه أبو زيد، ويعتبر من خلاله العلماء والمتقنين في كارثة أو أزمة عقلية لأنهم يفهمون التاريخية على أنها إلغاء للنص وتصل منه.

في النص السابق يتسق نصر حامد أبو زيد مع نفسه عندما ألح في مواطن أخرى على التخلص من سلطة النصوص، وتحرير العقل منها⁽¹⁴³⁾، فهو هنا يوضح لنا الآليات التي تحقق لنا هذا التحرر، ولكنه لا يعتبر هذا التحرر من النص "تورخة له"، وإنما لون من ألوان التأويل، فلننظر إلى حال القرآن الكريم بإزاء مستوياته الثلاثة التي ذكرها:

في المستوى الأول مصارحة بأن هناك قسماً من نصوص القرآن الكريم يعتبر من قبيل الشواهد التاريخية، ومعنى الشواهد التاريخية التي يكررها كثيراً⁽¹⁴⁴⁾، أن هذا القسم لا يمكنه أن يتعدى حدود الثقافة والواقع والمجتمع الذي وُلِدَ فيه، أو نتج منه، فهو يعبر عن عصر معين، ويشهد عليه، أي يُستفاد منه معرفة الإطار الثقافي، والأرضية الفكرية التي تحكم ذلك العصر فقط، ومن الأمثلة على ذلك بنظر أبو زيد كما أشرنا آنفاً: الآيات التي تتحدث عن السحر والشياطين، والعرش والكرسي، والمَلِك، والجنود، وغير ذلك، وهي أمثلة تعبر عن موقفه من الغيبيات القرآنية عموماً، وعلى ذلك فهي يمكن أن تعتبر أساطير، وخيالات، وأوهام لأنها جاءت في سياق القص⁽¹⁴⁵⁾، ولأنها شواهد عصر!.

وفي المستوى الثاني: قسم من القرآن الكريم قابل للتأويل المجازي دون تفرقة بين ما هو قطعي الدلالة وظنيها، ودون تفرقة بين النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وبين غيره مما يحتمل احتمالات أخرى، ويخضع هذا القسم للتأويل الذي لا حدود له ولا ضوابط، ويُقرأ قراءة ليست بريئة، لأنه لا توجد قراءة بريئة أصلاً كما يعترف الخطاب العلماني نفسه⁽¹⁴⁶⁾، والقول هنا بأن النصوص تعيد إنتاج دلالتها من خلال اللغة غير صحيح، لأن الذي يعيد إنتاج الدلالة ليس هو النص، وإنما هو نصر حامد وأشياعه، وبالتالي فإن دلالة النص الحقيقية تصبح تاريخية، ويُضمّن النص معنى جديداً لا يمت إليه بصلة.

وفي المستوى الثالث: يخضع القرآن زيادة على التأويل غير البريء إلى حكومة الواقع والثقافة، وتسمى هذه الحكومة "المغزى" ويُقاد النص القرآني من خلالها، أو يُلجم، فبعد أن كان حاكماً يصبح محكوماً، وبعد أن كان قائداً يصبح مقوداً، ويتم تجاوز حقائقه الأصلية الثابتة الصريحة، وتضمينه عناصر جديدة ماركسية، أو داروينية، أو فرويدية، باسم الواقع والثقافة والتطور وغير ذلك.

وهكذا نجد أن النص القرآني يظل تاريخياً وليس فيه معاني ثابتة، وأن التأويل المذكور ليس إلا مدخلاً من مداخل التورخة. ويتضح لنا التناقض بين القول المعلن لنصر حامد بأن التاريخية ليس القصد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، والممارسة الفعلية له، والتي تجعل القرآن كله من قبيل الشاهد التاريخي برغم تقسيمته الثلاثية التي رأيناها آنفاً.

ولا بد أن أشير هنا إلى أن الدخول إلى "تورخة" القرآن الكريم يتم عبر حيلة سهلة تنطلي على كثير من الدارسين وهي القول: بأن النص القرآني ثابت المنطوق متحرك المحتوى⁽¹⁴⁷⁾، وأن التاريخي فيه هو تفسيره وفهمه، وليس منطوقه ولفظه⁽¹⁴⁸⁾. وهذا كلام حق يراد به باطل، لأن المراد بتحريك المحتوى هو تحريك لا نهائي، واستمرار لا يتوقف عن إنتاج الدلالة، وهذا أيضاً كلام جميل ومعسول يجد مدخلاً للقبول، ولكن السؤال الأهم هو: من الذي يستنبط هذه الدلالة؟ وكيف يستنبطها؟ وهو السؤال الذي يفر منه دائماً الخطاب العلماني. إن القول المصحح لهذه المقولة هو: أن الدلالة القرآنية ليست نهائية وليست لا نهائية، وإنما مرتبطة بأصول فهم الخطاب، وقواعد التفسير فحيث أتاحت هذه القواعد إنتاج المعنى كان الأمر كذلك في أي زمان ومكان، وحيث لم تُتَح فلا نلجأ إلى تحريف القرآن لأجل الواقع أو لأجل التطور أو لأجل الهوى.

وبالرغم من دفاع نصر حامد عن تاريخيته التي يعتبر نفسه أسس لها في بنية الخطاب الإلهي⁽¹⁴⁹⁾ إلا أن ما يستبطنه في داخله و أعماقه يأبى إلا أن يبرز ظاهراً على السطح في فلتات قلمه فهو يقول: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص... فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً»⁽¹⁵⁰⁾. أحكاماً تاريخية!

فهو هنا يصرح بأن التاريخية هي التي تسقط كثيراً من الأحكام، وهو هناك يقول بأن التاريخية ليس المراد منها هدم مبدأ عموم الدلالة، فأبي المعنيين يريد أبو زيد؟ علماً أن التاريخي عنده والنسبي والظرفي والوقتي مقابلات للمطلق، والذي لا يراد للقرآن أن يظل متصفاً به⁽¹⁵¹⁾.

والتناقض يبدو أكثر عندما يرفض أبو زيد القاعدة الأصولية الشهيرة والمجمع على مضمونها⁽¹⁵²⁾ والقائلة «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» ويعتبر التمسك بهذه القاعدة المزعومة بنظره «يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني»⁽¹⁵³⁾.

إن هذا الرفض للقاعدة المشهورة يكر على "مبدأ عموم الدلالة" بالبطلان وهو ما يريد الخطاب العلماني أن يبرئ مفهوم التاريخية منه.

رابعاً التاريخية الفاشية المطلقة: دفع الخطاب العلماني بالأفكار السابقة إلى مرحلة أكثر تطرفاً وذلك عندما تجرأ على القول بأن المقولة القائلة بأن "القرآن صالح لكل زمان ومكان" هوس ميتافيزيقي⁽¹⁵⁴⁾، أو وهم كبير⁽¹⁵⁵⁾، أو صيغة مصادرة إطلاقية⁽¹⁵⁶⁾، أو جمود⁽¹⁵⁷⁾.

وبالغ جداً في غلوائه حين قال: «إن النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»⁽¹⁵⁸⁾، وحين أعلن «لقد خسرنا الآن بالرجوع إلى النص الخام، وفي اعتمادنا على قال الله، وقال الرسول وأصبحنا أسرى النصوص»⁽¹⁵⁹⁾.

وحين قرر أنه «لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور»⁽¹⁶⁰⁾.

لماذا كل هذا الحسم؟ لأن القرآن في منظورهم ذو بنية أسطورية⁽¹⁶¹⁾، وبمؤه ويعمي ويستتر الحقائق⁽¹⁶²⁾، يغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرار وبالتعالى الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه⁽¹⁶³⁾. كما أنه يستتر نفسه بستتر تغطي إمكانية مناقشة أصوله، وهذا التستر، والمطالبة بالتسليم المطلق هو الذي جعل القرآن يحافظ على نفسه عبر العصور⁽¹⁶⁴⁾.

فهو إذن مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان⁽¹⁶⁵⁾ لأنه ينهى عن المسائلة والتفكير العقلاني⁽¹⁶⁶⁾.

كما أن القرآن نص جامد ثابت المعنى والدلالة⁽¹⁶⁷⁾، ومغلق بالنسبة لنا نحن المعاصرين ولا يمكن الوصول إلى حقيقته بعد موت جيل الصحابة⁽¹⁶⁸⁾، وهو الذي ولد الأرثوذكسية⁽¹⁶⁹⁾، وأسهم في التشكيل التاريخي للسياس الدوغمائي المغلق⁽¹⁷⁰⁾.

ولذلك «فالقرآن يدعو إلى النفور بعرضه غير المنظم، ووفرة إحياءاته الأسطورية، ومجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد ألبنة دعائم ملموسة في تفكيرنا

د. أحمد إدريس الطعان تاريخية الدين الروحي في الإسقاط العلماني

ومحيطنا»⁽¹⁷¹⁾. وعليه فالقرآن برغم دعوته إلى التفكير العقلي لم يستطع أن يجنب نفسه الارتباط بالمخيل الاجتماعي⁽¹⁷²⁾. وهنا مكن الطرافة فالنص يدعو إلى النظر والعقل وهو نص ميتافيزيقي⁽¹⁷³⁾، ولكن القرآن منذ البداية يختار قراءه ويُنهى الموضوعية مُقَدِّمًا، ويطالب بالتسليم المطلق⁽¹⁷⁴⁾، ونحن في عصر لم يعد يقبل ذلك، فهل يُفترض في المسلم أن يظل إلى اليوم يعتقد بوجود الجن والملائكة وإبليس وأجوج ومأجوج؟ ويقبل التداوي بالرقى والطلاسم والأسماء الحسنى؟⁽¹⁷⁵⁾، ويقبل بسذاجة الوعد بالحياة الأبدية في الآخرة⁽¹⁷⁶⁾.

أليس من الواجب علينا أن نتخلص من السخرية التي نتحدث عن جنة الله المملوءة بالهور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو⁽¹⁷⁷⁾.

لقد أصبح المسلم يتعرض للإجراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والهور العين⁽¹⁷⁸⁾، وهو حديث لا يعبر إلا عن عقلية ذكورية اغتصابية جامحة إلى السيطرة⁽¹⁷⁹⁾. الآن ما هو الحل؟ في المنظور العلماني؟

خامساً -فرمان علماني: التاريخية هي الحل:

علينا كمسلمين أن نلتزم بهذا فرمان الأركوني العلماني وإلا فإننا سنظل أرثوذكسين دوجماتيقيين بنظره يقول أركون: «يُمنع منعاً باتاً اللجوء إلى المغالطة التاريخية من أجل التلاعب بالماضي لأغراض أيديولوجية»⁽¹⁸⁰⁾ وعلينا أن نلتزم بالحل الأركوني وذلك عن طريق «نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة، إلى الأرضية الأكثر محسوسة، والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية»⁽¹⁸¹⁾ «وعلى ضوء هذا يرى الخطاب العلماني أن القرآن وتكوُّن الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع التاريخي الاجتماعي، وما القرآن سوى الرد على هذه الوضعية، وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية دينية اجتماعية، تجيب على معضلات معينة تمت مجابته في وضعيات تاريخية ملموسة»⁽¹⁸²⁾ ولذلك فالنصوص الشرعية «تعبّر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمني مضى وانقضى»⁽¹⁸³⁾.

والنص القرآني أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدد⁽¹⁸⁴⁾، ولا يتسنى حسن فهمه دون تنزيله في ظروفه التاريخية التي تشكل داخلها⁽¹⁸⁵⁾، وربطه بالأحداث التي جرت في مكة والمدينة وجزيرة العرب، وعدم نزع النصوص من سياقها⁽¹⁸⁶⁾، لأن نصوص القرآن محدودة المعاني، وغير قابلة للتوفيق مع معطيات العلم الجديدة، فهي نصوص تاريخية قيلت في ظروف ومناسبات حددت معناها ومغزاها⁽¹⁸⁷⁾، ولذلك فمن بالغ الأهمية التأكيد على تاريخية النص⁽¹⁸⁸⁾، والتأكيد على أن القيم التي كرسها القرآن ورسخها هي تجربة اجتماعية تاريخية لمجموعة المؤمنين⁽¹⁸⁹⁾.

فقراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته⁽¹⁹⁰⁾، وما دام الإسلام والقرآن كلاهما واقعة تاريخية⁽¹⁹¹⁾.

فالقرآن إذن «خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً»⁽¹⁹²⁾ «وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»⁽¹⁹³⁾.

رسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الجنة، وإبليس والشياطين والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة⁽¹⁹⁴⁾.

ولذلك فالاستشهاد بالقرآن في هذا العصر لدى العلماء وقادة الفكر الإسلامي خاضع لاستراتيجية تبريرية «استراتيجية التبرير والبحث عن الشرعية»⁽¹⁹⁵⁾، ويثير مشاكل كثيرة لأنه ينقل المسلمات "القروسطية" إلى العصر الحديث، وعلى العلماء أن يكفوا عن ذلك في ندواتهم ومؤتمراتهم، لأنها نصوص قيلت في جو مختلف تماماً ولأسباب أخرى قد تكون مختلفة تماماً⁽¹⁹⁶⁾.

إن كثيراً من هؤلاء العلماء والكتاب الإسلاميين «يُقدّمون كتاباتهم حول الإسلام عموماً دون وعي بتاريخية الإسلام، أي دون إدراك لتاريخية الظاهرة التي يكتبون حولها، وكأنها خطاب خارج التاريخ البشري المشخص أو خطاب في المطلق»⁽¹⁹⁷⁾، بينما نحن بحاجة إلى منطق تفكير متقدم يُبقي للقرآن قدسيته، ويُدرك تاريخيته، ويضعه في موضعه الصحيح⁽¹⁹⁸⁾، وقد أدرك ذلك عدد من الكتاب والعلماء التنويريين التجديديين⁽¹⁹⁹⁾.

هذه "الأرخنة" سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنثروبولوجية للوحي⁽²⁰⁰⁾، وهي التي توقف الاستخدام النفعي للنصوص⁽²⁰¹⁾ ولذلك لن يحصل التحرير الفكري في أرض الإسلام حتى يبتدئ تطبيق المنهج التاريخي الفلولوجي على دراسة النص القرآني⁽²⁰²⁾.

وبالتاريخية سنتخلص من العنف المسمى بالجهاد الأصغر⁽²⁰³⁾، هذا العنف الذي نظر له القرآن في سورة التوبة⁽²⁰⁴⁾ بالآيات: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» [التوبة: 29]، «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» [التوبة: 5] وهذه الأخيرة هي آية السيف تقع بين تيارين: الحرفيين الذين يقتلون بها، والليبراليين المخرجين منها في المحافل الدولية التي تدعو لحقوق الإنسان، وسبب الإحراج أنهم ينكرون أو يجهلون تاريخية القرآن⁽²⁰⁵⁾، وينكرون أن هذه الآيات ليست إلا تعبيراً عن البنية الفكرية للفضاء العقلي القروسطي⁽²⁰⁶⁾ ولذلك فهي متناقضة مع حقوق الإنسان، وتولد الانغلاق العقائدي⁽²⁰⁷⁾.

ولو فهمنا ذلك - أي أدركنا التاريخية - فإن النص - أي سورة التوبة - لا يمكن بعد ذلك أن تكون مرجعية أو تأسيسية، لماذا ؟ لأنها "تأرخنت"⁽²⁰⁸⁾. وسيؤدي ذلك إلى التخلص من عدة أمور:

- سنتخلص من الوظيفة الشعائرية للنص المقروء، يعني تزول قداسته عندما تنتهي تلاوته في الشعائر.

- وسنتخلص من الوظيفة المعيارية للنص المكتوب - يعني ينتهي دوره كمعيار للحق والباطل، والخطأ والصواب وتتركس النسبية⁽²⁰⁹⁾.
- ونتخلص أيضاً من «العودة إلى النموذج النبوي، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته، واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ»⁽²¹⁰⁾.
- وبالتاريخية سنتخلص مما يسمى بأهل الذمة، ونصل إلى التخلص أيضاً من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة⁽²¹¹⁾.

ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الأعراف والتقاليد التي كانت متجذرة في أعماق مجتمع الحقبة المتقدمة على الإسلام، فهي ضرورية لتفسير النصوص المتعلقة بالأحكام، وفهمها الفهم الأمثل لنصل إلى إجابة السؤال التالي:

«هل هذه النصوص متعلقة بالمجتمع الذي انبثقت من باطنه وتخلقت في أعماقه، أم هي ليست كذلك، وتتمتع بالعمومية والاتساع والشمولية.. إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن المخاطبين بتلك النصوص اليوم، لأنها نصوص تاريخية»⁽²¹²⁾ «والغريب كيف يغفل دعاة التاريخية عن هذا الأمر، إذ إن دراسة تلك الحقبة النبوية تؤكد ارتباط النصوص بتلك الظروف والأحوال ب"الدليل الأبلج" وعندها «سوف ينقمع المناوئ، وينخنس المعارض، ويتوارى المشاكس، وينكسف المعاند»⁽²¹³⁾، لأنه سيرى «الحجج البواهر، والبراهين السواطع، والأدلة الرواسخ على صحتها وثبوتها» أي التاريخية.

هكذا تكلم العلمانيون..!

ولكن التأكيد على التاريخية كان يتسلل عبر مداخل أخرى مختلفة إذا نُظر إليها نظرة سطحية رُوي فيها مفردات ومفاهيم إسلامية، مثل المقاصد وأسباب النزول والنسخ والمكي والمدني والتأويل وغير ذلك، وخُيِّل للناظر أن هذه التاريخية تستند على أصول قرآنية وتراثية، ولكن إذا استطاع الناظر أن ينفذ إلى الأعماق فإنه سيجد المرتكزات المادية، والأسس الوضعية الفكرانية المنتجة لهذه التاريخية.

الخاتمة:

يحاول الخطاب العلماني في صراعه مع الإسلام أن يستثمر كل ما أنتجته الفلسفة الغربية من مناهج وأدوات، ولكنه لا يتجاهل أن يُلبس ذلك أحياناً رداءً إسلامياً يستر به أُوربته لكي لا يُقَابَل بالرفض المباشر من قبل العقل الإسلامي، إلا أن الناظر لا يخفى عليه أن الاندماج بين الخطابين العلماني العربي والعلماني الأوربي تبدو في المآلات والنتائج التي يُراد تمريرها وتقريرها فيما يتعلق أساساً برؤية الإسلام للإنسان والكون والحياة، وهي محاولات تحريفية لمقاصد الرسالة القرآنية لصالح الحداثة وما بعد الحداثة.

والسؤال الأهم هو: إلى أي مدى يمكن أن تنجح هذه الإسقاطات العلمانية إذا ما قورنت بمثلتها الغربية؟

يدعي العلمانيون وغيرهم من الأوربيين أن الإسلام يعيش صراعاً مع قرونه الوسطى الآن، وأن العلمانية ستخرج ظافرة ولو بعد حين – فقد يستغرق هذا الصراع خمسمائة عام – ولكن في النهاية ستكون التجربة مماثلة لما حصل في الغرب من انكماش التدين وانحساره وشيوع الحداثة وأنماطها المختلفة في العالم الإسلامي عندئذ كما حصل في الغرب.

وأسارع إلى القول: بأن نظرة متأنية إلى واقع الإسلام تكشف عن خطئ هذه المحاولة القياسية، فالإسلام لم تتعرض أصوله المقدسة لهزات هدمية كارثية كما حصل لأصول المسيحية الكنسية، وهذا هو الفارق الحيوي بين التجربتين، فالكتاب المقدس تعرض لدراسات نقدية أجهضت قداسته، ولم يعد بالإمكان بأي حال من الأحوال الاعتقاد بأنه مقدساً أو وحياً، ثم تبع ذلك انكشاف وتعرية لكل القداست الزائفة والتي كانت إحدى الأسباب لظهور حركات الإصلاح الديني في أوروبا، وحين حصل ذلك بدأت عرى المسيحية تنهار الواحدة تلو الأخرى، وتفقد مركزيتها في ضمير الإنسان المسيحي. إن انهيار المرجعية القدسية هو العامل الأساسي في هذه القضية والذي تبعته كل الانحلالات اللاحقة وهذا ما لم يحصل في الإسلام..

فالقرآن الكريم منذ القرون الأولى قد فُرج من نقده، فقد كانت المعارك الجدلية بين المتكلمين وأرباب الديانات المختلفة من ثنوية ومجوس وزنادقة ونصارى على أشدها، وقد خرج القرآن الكريم من هذه المعارك أقوى ما يكون، وكل ما يلوكة العلمانيون اليوم وأساتيذهم حول القرآن ما هو إلا اجترار لما قد كان وشاع واندثر.

وبذلك يكون القرآن الكريم قد خاض تجربته الجدلية وحافظ على مركزيته المرجعية بخلاف الكتاب المقدس، وهذه بنظري هي القضية الجوهرية الفارقة بين التجربتين والتي ستنتقض الأحلام العلمانية.

مصادر البحث:

- 1- أركون " د. محمد أركون": تاريخية الفكر العربي الإسلامي.
- فكر الإسلامي، قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، المركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، 1996، ترجمة هاشم صالح.
- قرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001م.
- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1998.
- نافذة على الفكر، ترجمة صياح الجحيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط 1، 1996.
- 2- أغروس "روبرت أغروس": "العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خليلي، عالم المعرفة الكويت، عدد 134.

- د. أحمد إدريس الطعان ————— تاريخية الدين الروحي في الإسقاط العلماني
- 3- أمين "قاسم أمين": الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط 2 ، 1904 هـ - 1989 م.
- 4- باومر "فرانكلين ل باومر": الفكر الأوربي الحديث، وترجمة د: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، د.ط.
- 5- بلعيد "الصادق بلعيد": القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، د.ط.
- 6- بوليتزر "جورج بوليتزر": أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، د- ت، د- ط.
- 7- تيزيني "د.طبيب تيزيني": الإسلام والعصر، مناظرة مع د. محمد سعيد رمضان البوطي، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، ط 1419/ 1 هـ - 1998 م.
- 8- الجابري "د. محمد عابد الجابري": نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 4، 1985.
- 9- جاد "د. أحمد جاد": فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- 10- حاج حمد "أبو القاسم حاج حمد": العالمية الإسلامية الثانية - دار المسيرة - بيروت 1399 هـ، د- ط وأيضاً: طبعة دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ط 2 / 1996.
- منهجية القرآن المعرفية وأسلمة العلوم - المعهد العالمي للفكر الإسلامي د.ط.
- 11- حجي "د. طارق حجي": الثقافة أولاً وأخيراً - مكتبة الأسرة - القاهرة 2000 م طبعة خاصة - مكتبة الأسرة بالتعاون مع دار المعارف.
- 12- الحداد "الطاهر الحداد": إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس 1972، ط 2.
- 13- حرب "علي حرب": نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1 / 1993.
- 14- حسنين "السيد علي أبو طالب حسنين": التأويل في مصر في الفكر المعاصر، رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، جامعة الأزهر، إشراف د. أحمد طلعت محمد السيد الغنام.
- 15- حنفي "د. حسن حنفي": التراث والتجديد، طبعة الإنجلو المصرية، ط 1987/3، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط 1 / 1982.
- 16- دراز "الشيخ عبد الله دراز": الدين، دار القلم، الكويت، 1990 / 141 هـ، د- ط.
- 17- ديورانت "ول ديورانت": قصة الفلسفة، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت ط 6، د، ت.
- 18- رايت "وليم كلي رايت": تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمته: محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، د- ط.

- 19- رايلي "كافين رايلي": الغرب والعالم، ترجمة د: عبد الوهاب المسيري، د. هدى عبد السميع حجازي ومراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت.
- 20- الربيعو "تركي علي الربيعو": العنف والجنس والمقدس، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995.
- 21- أبو زيد "د. نصر حامد أبو زيد": إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 4، 1996. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م. النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1995.
- نقد الخطاب الديني - مكتبة مدبولي - القاهرة ط 3 / 1995.
- 22- السعداوي "نوال السعداوي": المرأة والدين والخلق، مناظرة مع د. هبة رؤوف عزت، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات القرن الجديد، ط 1، 1421 هـ- 2000 م.
- 23- شحرور "المهندس محمد شحرور": الكتاب القرآن قراءة معاصرة " دار الأهالي، دمشق، دار سينا، القاهرة، ط 1، 1992.
- 24- الشرفي "د. عبد المجيد الشرفي": لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، د-ط، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001 م.
- 25- طه "محمود محمد طه": الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، ط 4، 1931 هـ- 1971 م، دار الطبعة الأولى صدرت منه سنة 1967 م.
- 26- عبد الرحمن "عبد الهادي عبد الرحمن": سلطة النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1993.
- 27- عبد الكريم "خليل عبد الكريم": مجتمع يثرب، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1997.
- 28- عبده "الأستاذ الإمام محمد عبده": رسالة التوحيد - دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406 هـ- 1986 م. الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، نسخة دار الشروق، ط 1، 1993.
- 29- العروبي "د. عبد الله العروبي": العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، د- ت، ط 4، 1998. ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983.
- 30- العشماوي "المستشار محمد سعيد العشماوي": العقل في الإسلام، سلسلة إقرأ، ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف بمصر، القاهرة، د-ط، د-ت.
- 31- العقاد "عباس محمود العقاد": الله جل جلاله، نهضة مصر، القاهرة، ط 2، 1997.
- 32- فايد "زكريا فايد": العلمانية، النشأة والأثر في المشرق والمغرب، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1408 هـ- 1988.
- 33- فرويد "سيجموند فرويد": موسى والتوحيد، ترجمة: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط 1، 1411 هـ- 1991 م. الطوطم والتابو، ترجمه عن الأصل الألماني: أبو علي ياسين، راجعه محمد كبيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط 1، 1983.

د. أحمد إدريس الطعان ————— تاريخية الدين الروحي في الإسقاط العلماني

- 34- القمني "سيد محمود القمني": الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، مكتبة مدبولي الصغير، ط 4، 1416هـ- 1996، القاهرة. قصة الخلق، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط 2، 1999م. النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط 1، 1416هـ- 1996م. الأسطورة والتراث، لمركز المصري لبحوث الحضارة، ط 3، 1999، القاهرة.
- 35- كوليز "جيمس كوليز": الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، د- ط.
- 36- لوبون "غوستاف لوبون": حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتير، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاؤه، ط 1، 1949. الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعيتير، المطبعة العصرية بالجمالية، مصر، ط 2، 1365 هـ.
- 37- محمود "د. زكي نجيب محمود": وجهة نظر، مكتبة الإنجلو المصرية، 1997، د- ط.

الهوامش:

- (1) انظر: روبرت أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص16، ترجمة: كمال خليلي -عالم المعرفة - الكويت عدد 134.
- (2) انظر: السابق ص107.
- (3) انظر: كافين رايلي "الغرب والعالم" ص348 ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى عبد السميع حجازي.
- (4) لا نعتقد أن هناك أدياناً من حيث الحقيقة عند الله عز وجل وإنما هو دين واحد هو الإسلام (إن الدين عند الله الإسلام) أنزله الله عز وجل منذ أن خلق الله الإنسان وجعله خليفة له في الأرض وعلمه الأسماء كلها إلى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم وعندما نقول أدياناً فإننا نقصد من حيث الأمر الواقع المعيش بين البشر.
- (5) انظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص56.
- (6) انظر: جيمس كوليز " الله في الفلسفة الحديثة " ص140.
- (7) انظر: جيمس كوليز " الله في الفلسفة الحديثة " ص164، 172 ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص179.
- (8) انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص214.
- (9) الفتشية: كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التسمية والمقصود بصفة عامة ضرب من العبادة الخرافية ، والمذهب الحيوي: أو مذهب الأرواح ويعني به الاعتقاد بأن الأرواح ماثوثة في كل الموجودات، انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص382.
- (10) انظر: وليم كلي رايت " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص383 وانظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص317، 318.
- (11) انظر مقدمة حنفي لسبينوزا " رسالة في اللاهوت والسياسة " ص50.
- (12) انظر: ديورانت " قصة الفلسفة " 469.
- (13) انظر: السابق 468.
- (14) انظر: السابق ص482، 483.

- (15) انظر: السابق ص578.
- (16) انظر: السابق ص607.
- (17) انظر: السابق ص608.
- (18) انظر: يوسف كرم " تاريخ الفلسفة الحديثة " ص434.
- (19) انظر: السابق ص434.
- (20) انظر: " العلم في منظوره الجديد " ص58، 59.
- (21) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص77 – ترجمة ودراسة: عبد المنعم الحفني ط 1 / 1411 هـ 1991 م دار الرشاد – القاهرة.
- (22) السابق ص79.
- (23) تابو كلمة بولينيزية يصعب معرفة معناها الدقيق بسبب الجهل بالمفهوم الذي كان شائعاً لها ولكن أقرب المعاني لها هما معنيان: - مقدس، مبارك أو رهيب، خطير، محظور، مدنس. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص41.
- (24) الطوطم في العادة حيوان يؤكل لحمه مسالم أو خطر مخيف وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة فالطوطم هو أولاً الأب الأول للعشيرة، ومن ثم الروح الحامية لها، ومن ثم يخضع أبناء العشيرة للالتزام مقدس رادع ذاتي يقضي بأن يحافظوا على طوطمهم ويستغنوا عن لحمه أو عن أي متعه يمكن أن تنال منه ومن وقت لآخر تقام أعياد وطقوس يعبر بها أبناء الطوطم عن بعض خصائصطوطمهم. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص23، 24 ترجمة بو علي ياسين ط 1 / 1983 مراجعة: محمود كبيبو – الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع – اللاذقية – سوريا. واسم طوطم اقتبسه في عام 1791م j. long الانكليزي بصيغة totam عن الهنود الحمر في أمريكا الشمالية ثم تبناه jcg frazer بمجلداته الأربعة "الطوطمية والتزاوج الخارجي" 1910 م وكتب ومنشورات "andrea lang سر الطوطم" 1905 م ويعود الفضل إلى الاسكتلندي j.ferguson lennan 1869 – 1870م الفضل في إدراك أهمية الطوطمية بالنسبة للتاريخ الأول للبشرية. انظر: فرويد "الطوطم والتابو" ص24.
- (25) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص102، 104.
- (26) انظر " فرويد "موسى والتوحيد" ص104.
- (27) انظر: جورج بوليترز "أصول الفلسفة الماركسية" ص243.
- (28) يعتبر الماركسيون الماركسية تنمة للداروينية على خط التطور لأنه إذا كان دارون مكتشف تطور الطبيعة العضوية فإن ماركس مكتشف قانون تطور المجتمع الإنساني. انظر: جورج بوليترز "أصول الفلسفة الماركسية" ص402 .
- (29) انظر: أثر داروين على فرويد كما يعترف فرويد نفسه في كتابه "موسى والتوحيد" ص102.
- (30) انظر: يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة" ص353.
- (31) انظر: شرح بخرن على مذهب داروين ص98 ترجمة: شبلي الشميل ضمن فلسفة النشوء والارتقاء – دار مارون عبود – لبنان 1983. وانظر: محمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص337. رسالة ماجستير – قسم الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم.
- (32) انظر: فرانكلين "الفكر الأوربي الحديث" ص34.
- (33) انظر: السابق ص34.
- (34) انظر: السابق ص35.
- (35) انظر: ول ديورانت " قصة الفلسفة" ص563، 564 ووحيد الدين خان "واقعا ومستقبلنا" ص246 – 247 وللدكتور البوطي "كبرى اليقينيات الكونية" ص260 فما بعدها. وأثر الجندي "سقوط نظرية دارون" ص22 فما بعدها – دار الاعتصام بدون تاريخ.

- (36) انظر: غوستاف لوبون "حياة الحقائق" ص221.
- (37) انظر: السابق ص24، 27.
- (38) انظر: السابق ص32.
- (39) انظر: السابق ص35 – 37.
- (40) أمر روجي ينشأ عند التسليم ببعض الآراء و المعتقدات تسليماً غير إرادي، ومصدرها دائرة اللاشعور ولا يؤثر فيها أي دليل أو تأمل وهي عنصر أساسي في انتشار الآراء والمعتقدات وقد تبلغ العدوى النفسية بقوتها مبلغاً يدفع الإنسان إلى التضحية بأكثر منافعه الشخصية وضوحاً، ولا تسري العدوى بتماس الأفراد فقط، بل تسري أيضاً بالكتب والجرائد والحوادث والإشاعات انظر: غوستاف لوبون "الآراء والمعتقدات" ص120 .
- (41) انظر: السابق ص77، 81.
- (42) انظر: سيد القمني "الحزب الهاشمي" ص15 وله "رب الزمان" ص25 و "الفاشيون والوطن" ص33 وانظر: عبد المجيد الشرفي "البنات" ص89 وانظر: علي حرب "نقد النصص" ص149 وانظر: الصادق بلعيد "القرآن والتشريع" ص8، ومحمد شحرور "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ص201 وطارق حجي "الثقافة أولاً وأخيراً" ص32. ولأركون "نافذة على الإسلام" ص7 "ودون حاجة إلى إحالة أخرى لأن كلمة دوغمانية وأرثوذكسية تفوق الحصر في كتاباته كوصف للفكر الإسلامي.
- (43) يمكن أن نمثل لهذا بأن اجترارية الفكر الإسلامي كاجترارية الجمل الذي يصبر عندما يفقد الغذاء أو يتأخر عنه ويتغذى على سنامه وما يدخره فيه لنفسه إلى أن يفتح الله عليه ويتوفر له الغذاء أو كالعزة التي يتميز بها الأسد حيث لا يأكل إلا من صيد يده حتى لو قتله الجوع وهي عصامية نبيلة تحفظ الكرامة، أما ما يمارسه العلمانيون فمثله كمثل الحيوانات القمامة كالضباع حيث تتغذى على بقايا الأسود والذئاب، والعلمانيون هكذا بالفعل لم يصطادوا لنا صيوداً تنفع الأمة وتنهض بها وتسد جوعتها، وإنما جاؤونا ببقايا العظام، ونفايات الطعام، بدلاً من أن تسد الرمق تزيد في الأسقام.
- (44) محمد عبده "الأعمال الكاملة" 3 / 502 نسخة دار الشروق ط1 / 1993م وانظر: محمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص231 رسالة ماجستير – كلية دار العلوم – قسم الفلسفة الإسلامية – جامعة القاهرة.
- (45) الأعمال الكاملة 3 / 502.
- (46) انظر: أحمد جاد "فلسفة المشروع الحضاري" 2 / 726، 727 وأبو طالب حسنين "التأويل في مصر" ص146، 147. ومحمود نفيسة "مبدأ السببية في الفكر الإسلامي" ص239.
- (47) انظر: محمد عبده "رسالة التوحيد" ص142، 145 لا بد من الإشارة إلى أن محمد عبده يحاول جاهداً أن يوضح أن هذا التطور بإرادة الله عز وجل وتدبيره مراعاة لحال البشر. ولكن هل يتسق ذلك مع ما هو مقرر في القرآن الكريم؟ ثم إذا سلمنا بأن الأمم آنذاك لم تبلغ سن الرشد فكيف يكلفهم الله عز وجل؟ وكيف ينزل بهم العقاب بشكل جماعي؟ وإذا كان البشر الآن قد بلغوا سن الرشد فلماذا لا يستأصلهم الباري عز وجل لأن الكفر لا يزال غالباً على وجه الأرض ؟ لماذا عاقبهم وهم أطفال لم يبلغوا الرشد العقلي وتركهم وقد بلغوه؟!.
- (48) عباس محمود العقاد "الله جل وعلا" ص185.
- (49) انظر: أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية" 2 / 478 دار ابن حزم بيروت ط2 / 1996 ونسخة دار المسيرة ص294، 295 بيروت – 1399 هـ وله أيضاً: "منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم" ص11 المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- (50) سيد القمني "الأسطورة والتراث" ص30.
- (51) انظر: القمني "السابق" ص28، 29.

- (52) انظر: سيد القمني " النبي ابراهيم والتاريخ المجهول " ص11 مدبولي الصغير – القاهرة ط 1 / 1416 هـ 1996 م.
- (53) انظر: القمني " الأسطورة والتراث " ص30.
- (54) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص159 ط 2 / 1998 – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة ط2/ 1998.
- (55) انظر: القمني " رب الزمان " 153، 154.
- (56) انظر: السابق ص148، 149.
- (57) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص42.
- (58) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص6 وانظر: نوال السعداوي " المرأة والدين والأخلاق " ص21.
- (59) انظر: فرويد "موسى والتوحيد" ص36، 75.
- (60) انظر: زكي نجيب محمود "وجهة نظر" ص112.
- (61) انظر: كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص525 وما بعدها و انظر زكريا فايد " العلمانية، النشأة والأثر ص56.
- (62) انظر: زكي نجيب محمود " تجديد الفكر العربي " ص135، 136 – دار الشروق ط 9 / 1993. لا بد من الإشارة هنا إلى أن د. زكي نجيب قد تراجع عن كثير من أفكاره العلمانية وعاد ليتبنى النموذج الإسلامي ويدعو إليه ويبدو ذلك جلياً في كتابه " رؤية إسلامية " انظر كمثال: ص8، 19 وغيرها. وانظر: لأستاذنا د. سيد رزق الحجر " اضمحلال المشروع العلماني للنهضة " ص184 فما بعد. بحث ضمن كتاب المؤتمر السادس للفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم – القاهرة 2001 م.
- (63) السابق 235.
- (64) انظر: زكي نجيب محمود " تجديد الفكر العربي " ص216، 217.
- (65) انظر: زكي نجيب محمود " خرافة الميتافيزيقا " ص104، 105 مكتبة النهضة المصرية – 1953 / د. ط وانظر أبو طالب حسنين "التأويل في مصر " ص310، 311.
- (66) انظر: نوال السعداوي " المرأة والدين والأخلاق " ص26 وانظر: ص 21 فما بعد.
- (67) انظر: نوال السعداوي " السابق " ص27.
- (68) السابق ص27.
- (69) السابق ص80.
- (70) انظر: السابق ص20.
- (71) انظر: السابق ص21، 23، 24 .
- (72) السابق ص 218 .
- (73) انظر: د. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص24.
- (74) انظر مثلاً: محمد أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص210، 211 وانظر: عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص24 ومحمود محمد طه " الرسالة الثانية من الإسلام ص53، 54، 100 وجورج طرابيشي " نظرية العقل " ص257 وعبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص" ص96 وحسن حنفي " مقدمته لرسالة سبينوزا " في اللاهوت والسياسة " ص50.
- (75) انظر: محمد أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص95 .
- (76) انظر: غوستاف لوبون " حياة الحقائق " ص35، 37.
- (77) انظر: القمني " قصة الخلق " 44، 49، 51 - 53 ..
- (78) انظر: السابق 61 - 63.

- (79) انظر: السابق 69، 70.
- (80) انظر: السابق 95.
- (81) انظر: السابق 90، 91، 97.
- (82) القمني " قصة الخلق " ص 114. والواقع أنني لم أجد مشابهة بين سفري التكوين البابلي والسومري وما فعله القمني أنه قام بعملية تحريف للنصوص وتزوير ألسني لكي ينطقها بالنتائج التي اعتقدها سلفاً وكل ما أورده من نصوص غامضة ورموز تحتمل آلاف الاحتمالات لا يمكن أن تبنى عليها أية نتائج يعتد بها.
- (83) انظر: القمني " قصة الخلق " ص 196، 201.
- (84) انظر: السابق: ص 6.
- (85) كما يقرر نصر حامد أبو زيد بأن منهجه منهج صاعد بعكس الخطاب الديني وهو ما قرره ماركس قبل ذلك على أنه عكس لمنهج هيجل في الجدلية كما سنرى فيما بعد .
- (86) السابق ص 5، 6.
- (87) انظر: السابق ص 53.
- (88) السابق 53 .
- (89) السابق ص 99.
- (90) القمني " قصة الخلق " ص 99، 100.
- (91) ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ سورة البقرة آية 26. ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَنَوا هُدًى وَالْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًا ﴾ سورة مريم آية 76. ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَنَوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ سورة محمد آية 17.
- (92) انظر: الشيخ محمد عبد الله دراز " الدين " ص 177، 178 دار القلم – الكويت 1990 م، 1410 هـ.
- (93) انظر: دراز " الدين " ص 84.
- (94) انظر: مقدمة حسن حنفي ل "سبينوزا" رسالة في اللاهوت والسياسة ص 50.
- (95) دراز " الدين " ص 85 .
- (96) انظر: السابق ص 86.
- (97) انظر: دراز " السابق " 87. يقول غوستاف لوبون "" أدت مظاهر النفسية الدينية إلى قول المؤرخين بعدة تقسيمات فذهبوا إلى وجود الوثنية والروحية والتوحيد والإشراك.. الخ فهذه التقسيمات إذا ما وضعت على محك التحليل النفسي تقلصت إلى أبعد حد فانظر إلى مذاهب التوحيد مثلاً تجدوها في الكتب لا في حقل العمل وانظر إلى الوثنية التي تعد بين الأديان الابتدائية تجد ثباتها لدى الأمم المتمدنة.. "" غوستاف لوبون " حياة الحقائق " ص 36.
- (98) انظر: دراز " السابق " ص 88، 89 .
- (99) نعني بذلك أخطار أسلحة الدمار الشامل، والتلوث البيئي، وانتشار الأمراض المختلفة.
- (100) انظر: العشماوي " العقل في الإسلام " ص 69 وانظر أيضاً: طيب تيزيني " النصالقرآني أمام إشكالية النبوة والقراءة " ص 214.
- (101) أنظر: أركون " تاريخية الفكر " ص 126.
- (102) انظر: حسن حنفي " الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول " ضمن كتابه " هموم الفكر والوطن " ص 1/ 74.

- (103) انظر: محمد شحرور " نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين " ص125 - دار الأهالي - دمشق 2000 م / ط 1.
- (104) انظر: الجابري " نحن والتراث " ص29 - المركز الثقافي العربي 1985 ط 4 / بيروت. وانظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص200.
- (105) انظر: نائلة السليبي " تاريخية التفسير القرآني " - المركز الثقافي - الدار البيضاء - بيروت 2002 م / ط 1.
- (106) السابق ص9.
- (107) انظر: نصر حامد أبو زيد " النص، السلطة، الحقيقة " ص6، 71 وسيد القمني " رب الزمان " ص219، 220، 228 وانظر ما ينقله د. محمد عمار عن الخطاب العلماني حول نفس المفهوم " النص الإسلاميين بين الاجتهاد والجمود والتاريخية " ص17.
- (108) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص14.
- (109) أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص21.
- (110) هامش هاشم صالح على كتاب أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص21.
- (111) السابق ص14.
- (112) انظر: عبد الله العروي " ثقافتنا في ضوء التاريخ " ص50 دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت ط 1 / 1983م وانظر: الباحثة مبروكة الشريف " الخطاب النقدي العروي الجابري " ص112.
- (113) انظر: العروي " العرب والفكر التاريخي " ص211 ومبروكة الشريف " الخطاب النقدي .. " ص92.
- (114) أركون " الفكر الإسلاميين قراءة علمية " ص212.
- (115) يفرق أركون بين العلمانية والعلمانية، الأولى معتدلة والثانية متطرفة، والإسلاميين والإسلاميين كذلك، وعلى هذا النحو يفرق بين التاريخية والتاريخانية. فالأولى تعالج قضايا الفكر بمنظار يعترف بالقيمة الإنسانية لكل الأفكار حتى ولو كانت خرافية وينظر إليها على أنها نتاج إنساني تعبر عن قضايا إنسانية بينما التاريخية ترفض من حيث المبدأ الاعتراف بدور الأساطير والخرافات في نشوء الأفكار والمعتقدات وتتطرف في التصدي لها ومحاربتها.
- (116) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص10.
- (117) انظر: قاسم أمين " الأعمال الكاملة " ص350، 355.
- (118) انظر: السابق ص488، 500.
- (119) انظر: السابق ص421، 422.
- (120) انظر: السابق ص358، 369.
- (121) انظر: السابق " ص188، 189، 190.
- (122) انظر: قاسم أمين " السابق " ص193، 194، 421، 422 و ص328، 488.
- (123) انظر: الطاهر الحداد " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص22، 23 - الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية 1972 م بدون بيانات أخرى.
- (124) انظر: نصر حامد " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " ص48 و " نقد الخطاب الديني " ص220.
- (125) الطاهر الحداد " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص24.
- (126) انظر: السابق ص35، 36.
- (127) انظر: السابق ص38.

(128) السابق ص39 وأدعو القارئ هنا للمقارنة مع نصر حامد أبو زيد في " نقد الخطاب الديني " ص220 فما بعد. وفي مسألة الحجاب تبرز اللهجة الحدادية الاستفزازية التي تتجاوز كل ما يتقوه به المعاصرون عندما يقول: "" ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين، وما أقبح ما نوحى به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي نقيمها عليها "" الحداد " امرأتنا في الشريعة والمجتمع " ص182. ويضيف: "" كلما فكرت في أمر الحجاب لا أرى فيه إلا أنه أنانيتنا المحببة بالشعور الديني كحصن نعتز به على المخالفين "" السابق ص182.

(129) ومع أنني لست في معرض مناقشة الحداد إلا أنه يمكن أن يُعارض بالقول: إننا لا نرى أيضاً في السفور والعري الذي يدعو إليه انظر: السابق ص190. إلا مظهراً من مظاهر النذالة والخسة والديوثية المقنعة بدعوى الحرية والتقدم والمساواة. كما أننا لا نرى في المرأة التي تخرج كاسية عارية إلا شبه دجاجة تنقث ريش نفسها الذي ألبسها الله إياه فأصبحت لعبة بين أيدي الصبيان للهو والعبث، أو أشبه ببضاعة كاسدة فاسدة تجمل ظاهرها أمام المشتريين وباطنها خراب. كما أننا لا نرى في المرأة المحببة إلا شبه جوهرة نفيسة في صدفة نفيسة في مكان عزيز يبذل الناس أرواحهم للوصول إليها:

قل لمن بعد الحجاب سفرت
إنما المرأة درة
أبهذا يأمر الغيد الشرف
وهل يسان الدر إلا بالصدف

(130) انظر: عبد العزيز الثعالبي " روح التحرر في القرآن " ص26، 27.

(131) انظر: السابق ص22، 23.

(132) انظر: السابق ص24.

(133) انظر: السابق ص109، 110 لا بد من الإشارة إلى أن الثعالبي عدّل كثيراً من مواقفه وآرائه في مؤلفاته اللاحقة وأنه كتب كتابه هذا في لحظة اندفاع وهو في عنفوان شبابه " وقد بدا هذا التغير في كتابه " معجز محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم " وتونس الشهيرة " كلاهما من منشورات دار الغرب الإسلامي 1984 انظر: مقدمة كتاب روح التحرر للمترجم حماد الساحلي ص10، 11، 12.

(134) هذا المصطلح يردده كثيراً أبو زيد كوصف لجزء كبير من آيات القرآن الكريم ويبدو أنه استعاره من الشاعر القرمطي أدونيس. انظر: لأدونيس " الثابت والمتحول " 1 / 228 - 229 ولنصر حامد أبو زيد " إشكاليات القراءة " ص246.

(135) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص67.

(136) السابق ص75.

(137) نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص207 وانظر 118.

(138) انظر: أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص207.

(139) انظر: السابق 212 وأيضاً 210، 211.

(140) انظر ص211.

(141) السابق 209.

(142) نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص210 وانظر له: " الخطاب والتأويل " ص263.

(143) انظر: نصر حامد أبو زيد " الخطاب والتأويل " ص134، 138.

(144) انظر: " نقد الخطاب الديني " ص210، 211، " الخطاب والتأويل " ص264، 265.

(145) لعلنا لا يغيب عن بالنا هنا التواصل مع خلف الله والفن القصصي.

(146) انظر: نصر حامد أبو زيد " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " ص228 وانظر له أيضاً: " نقد الخطاب الديني " ص142.

- (147) انظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص 127 كما هي أطروحة شحورور في " الكتاب والقرآن " وكما هو واضح من نصوصنصر حامد السابقة، وكما يتبنى طيب تيزيني.
- (148) كتبت في ذلك نائلة السليبي الراضوي كتابها " تاريخية التفسير القرآني ".
- (149) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص 6.
- (150) انظر: السابق ص 139.
- (151) انظر: نصر حامد " الخطاب والتأويل " ص 120.
- (152) قد يعترض هنا بأن القاعدة فيها خلاف بين الجمهور وغيرهم نقول: نعم. ولكن حتى الذين قالوا بأن العبرة ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب متفقون في النهاية مع الجمهور على تعدية حكم الآيات إلى غيرها ولكن ليس عن طريق اللفظ وإنما عن طريق القياس والآليات الأخرى، ولذلك قلنا: إنهم مجمعون حول مضمونها. وسنفصل القول في ذلك لاحقاً.
- (153) انظر: نصر حامد " مفهوم النص " ص 117.
- (154) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص 115.
- (155) انظر: السابق ص 152.
- (156) انظر: السابق ص 426.
- (157) انظر: أنور خلوف " القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي " ص 17.
- (158) انظر: حسن حنفي " دراسات إسلامية " ص 51 نسخة دار التنوير - بيروت ط 1 / 1982. لا بد من الإشارة إلى أن الدكتور حسن حنفي عندما قرأ هذا الكلام المنقول عنه علق عليه بقوله: إنه يقصد أن قال الله وقال الرسول ليسا حجة بمفردهما أي لا بد أن تنضم إليهما حجة العقل وهو بنظره رأي المتكلمين المسلمين ومنهم الإيجي كما يؤكد د. حنفي. وهو بنظري هروب من دلالة نصه، لأنه كان من الممكن أن يضيف هذا التعقيب الذي يريده، ومن جهة أخرى لا يمكن الفصل بين نصالوحي والعقل، لأن الوحي - حين نسلم بأنه وحي - هو خطاب للعقل، وبدون عقل لا تكليف، ولذلك نؤكد على أن الفصل بين العقل والنقل إشكالية زائفة أو مصنوعة.
- (159) انظر: حسن حنفي " التراث والتجديد " ص 133 نسخة الإنجلو المصرية.
- (160) انظر: نصر حامد " الخطاب والتأويل " ص 143، 138 وانظر " خليل عبد الكريم " مجتمع يثرب " ص 89، 90.
- (161) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص 86.
- (162) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص 82.
- (163) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص 21.
- (164) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص 59.
- (165) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص 247 ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.
- (166) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص 203، 204.
- (167) انظر: نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص 130.
- (168) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص 221.
- (169) انظر: أركون " نافذة على الإسلام " ص 236.
- (170) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص 57.
- (171) أركون "قراءات في القرآن"النسخة الفرنسية ص 1. نقلاً عن عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" ص 62

- (172) انظر: هوماس السابق ص62 ينقل عن أركون في بعض مصادره الفرنسية .
- (173) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص84 / 78.
- (174) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص58، 59، 60، 62، 140، 141.
- (175) انظر: صادق جلال العظم " نقد الفكر الديني " ص26 دار الطليعة - بيروت - ط 6 / 1988 وانظر: أبو القاسم حاج حمد " العالمية الإسلامية الثانية " ص24 وانظر: عزيز العظمة " العلمانية تحت المجهر " ص164
- (176) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص81.
- (177) انظر: عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص65 ويحيل إلى أركون في كتابه " قراءات في القرآن " النسخة الفرنسية ص12.
- (178) انظر: تركي علي الربيعو " العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية " ص129.
- (179) انظر: السابق ص132، 138.
- (180) أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص77. لاحظ لهجة العجرفة وكأنه يصدر قوانين عسكرية وعلى الآخرين أن ينصاعوا دون نقاش وإلا كانوا أرثوذكسين !.
- (181) انظر: أركون " الإسلام، أوربا، الغرب " ص20 وانظر: قويسم " إشكالية قراءة النص " ص118.
- (182) انظر: فضل الرحمن " الإسلام وضرورة التحديث " ص15 وانظر: قويسم " إشكالية قراءة النص " ص118
- (183) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص71.
- (184) انظر: طيب تيزيني " النصالقرآني " ص381.
- (185) انظر: خالد السعيداني " إشكالية القراءة " ص160.
- (186) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص219، 220، وانظر له: " الأسطورة والتراث " ص345
- (187) انظر: صادق جلال العظم " نقد الفكر الديني " ص28.
- (188) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص105.
- (189) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص221.
- (190) انظر: رمضان بن رمضان " خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن " ص153.
- (191) انظر: نصر حامد أبو زيد " نقد الخطاب الديني " ص99.
- (192) انظر: نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة " ص33.
- (193) انظر: نصر حامد " نقد الخطاب الديني " ص118.
- (194) انظر: عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص45.
- (195) انظر: أركون " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " ص211.
- (196) انظر: السابق ص55، 86 وانظر: عبد الرزاق هوماس " القراءة الجديدة " ص192، 224.
- (197) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص133.
- (198) انظر: أنور خلوفا " القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي " ص16، 17.
- (199) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص135.
- (200) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص53.
- (201) انظر: سيد القمني " رب الزمان " ص235، 236.

- (202) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص58.
- (203) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص58 .
- (204) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص103.
- (205) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص56 .
- (206) انظر: أركون " قضايا في نقد العقل الديني " ص242.
- (207) انظر: أركون " نافذة على الإسلام " ص90، 94.
- (208) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص55.
- (209) انظر: السابق ص58.
- (210) انظر: أركون " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " ص86 .
- (211) انظر: السابق: 58 .
- (212) انظر: خليل عبد الكريم " شدو الربابة " ص86.
- (213) انظر: خليل عبد الكريم " مجتمع يثرب " ص9، 10.

ظاهرة العنوسة وأثارها في المجتمع

أسبابها، مخاطرها، علاجها

أ. د/ حسن رمضان فحلة - جامعة باتنة.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

شرع الإسلام الزواج سنة حميدة، لتحقيق مقاصد شرعية غايتها جلب المصالح للعباد، ودرء المفاسد عنهم، من النواحي الفردية والاجتماعية والخلقية باعتبار أنه رابطة قوية ونظام اجتماعي يرقى بالإنسان إلى العلاقة الروحية التي تسمو بالإنسان إلى مصاف الطهارة والنقاء والنبيل والصفاء، فيؤدي ما عليه من الواجبات ببواعث داخلية، تنطلق من الفطرة التي توجهه نحو الخير والصالح، والبر والتقوى والعمل الصالح، هذا في الدنيا.

أما في الآخرة فتتحقق مقاصد أخرى منها أن النبي ﷺ يباهي بالمسلمين الأمم الأخرى يوم القيامة، حيث يقول: "تناكحوا تكثرُوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة".

والإضافة إلى ذلك فإن الوالدين يستفيدان من دعاء الولد لهما بعد موتها كما ورد في الحديث: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له".

ولذا نظرت الشريعة إلى الزواج نظرة واقعية ومثالية معا. فالواقعية تبدو بإقرار ما يملكه الإنسان من غرائز متعددة تتطلب تلبية وإشباعا، لما في الزواج من إشباع الرغبة الجنسية لكل من الرجل والمرأة بطريق منظم يحفظ الإنسان ويصون الأعراض ويرفع الشحناء والبغضاء بين الناس.

والمثالية تظهر في تنظيم هذه الغرائز تنظيما مثاليا لتأدية الهدف الأسمى من الزواج المتمثل في حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني، فهو الطريق السليم لتكوين الأسرة التي هي أولى لبنات المجتمع.

وعند النظر في الخلق البشري المتكون من الذكر والأنثى بدليل قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]، وفي الغاية من ارتباطهما ببعضهما لبناء الخلية الاجتماعية الصغيرة (الأسرة) تتبين الحاجة الملحة لبعضهما البعض، بحيث لا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].

ومما هو معروف من طبيعة الإنسان، أنه عند وصوله إلى مرحلة معينة من العمر، حيث يكون قادرا على تكاليف بناء الأسرة، تظهر الرغبة الملحة في الزواج، وعندها يحتاج إلى من يسهل له سبل الزواج وأعبائه، وخاصة ما علق به من تقاليد مضرّة على أثر الجري وراء العادات والتقاليد المرهقة للزوج عند الخطبة ونفقاتها، والحفلات ومطالبها المرهقة للاقتصاد المنزلي، وما يتعلق بمسألة التغالي في المهور، وتأمين المنزل إلى غير ذلك مما يظهر على الساحة من التسابق نحو التباهي والتفاخر.

ولكن المسألة لا تسير على ما يريده الإنسان ويرغب فيه، وإنما تجري الرياح بما لا تشتهي السفن فيصطدم الشاب بسدود مصطنعة تعيقه أحيانا - ولربما غالبا- عن تحقيق رغبته وأمله المنشود فيبقى عازبا وهو في سن الخمسين. ولا يقتصر هذا على الرجال، وإنما يمتد ليشمل المرأة التي يفوتها القطار لتبقى عانسا محرومة حتى من أدنى مطالب الحياة في الوقت الذي تبحث فيه عن الكفاف والعفاف.

وهنا، ومن خلال ما يحدث في المجتمع من سلبات العنوسة، نقف قليلا عند هذه الظاهرة لنبحث في أسبابها ومخاطرها كي نتوصل إلى وضع علاج ناجع لها. وفي البدء نُعرّف ظاهرة العنوسة حسب ما اصطلح عليه علماء اللغة والفقهاء.

فهي: كل امرأة مأكثة في بيتها تنتظر الزوج المناسب لها لأنها عندما كانت صغيرة في سن الزواج ترفض كل من يتقدم إليها، متذرة في ذلك بأسباب متنوعة وأعداء متعددة منها المنطقي المعقول ومنها الغوغائي المرفوض بدافع التعالي أو التكبر، وبيعت البحث عما هو أفضل للحاضر أو المستقبل، وتستمر على هذا المنوال فيتقدم بها العمر، وعندئذ لا يرغب أحد في الزواج منها، فينتابها القلق، وتداهمها الخيالات، وتلاحقها التهيزات، ومن ثم تصاب بعدد من الأمراض النفسية وفي مقدمتها الاكتئاب، والحزن والخوف من المستقبل. ولنبدأ باستعراض الأسباب:

تبدو أسباب العنوسة في مظاهر متعددة يمكن حصرها في قسمين رئيسيين:

القسم الأول: أسباب غير وجيهة. نذكر منها:

1- إكمال الدراسة: فقد تنذرع الكثير من الفتيات عند رفضها للخاطب بحجة إكمالها لدراستها الثانوية أو الجامعية، وتفعل هذا ولو كان الخاطب كفئا، وحبذا لو اقتصر الأمر على الكفاءة، لأنها معتبرة في الزواج، وشرط من شروط اللزوم لأنها أساس استقرار الحياة الزوجية، ودوام العشرة بين الزوجين، وطمأنة أولياء الأمور بالنسبة للمرأة، لأنهم يأفون مصاهرة من لا يكافئهم، ويُعَيرون بزواج ابنتهم إذا كان أقل كفاءة منهم حيث يشعرون بانتقاص قدرهم ومكانتهم. ويا ليت الأمر كان ذريعة مقبولة، وعندها لا لوم عليها ولا على والديها، أما إذا اتخذت الكفاءة حجة غير صحيحة فإن الأمر يؤدي بها إلى أن تبلغ مرحلة من العمر لا يرغب بها رجل، حتى أن الذي خطبها بالأمس وكان كفوا لها اتخذ زوجة له ليعيش معها وعندئذ تبقى حبيسة البيت.

2- الحالة المادية للزوج: كثير من النساء، وحتى من ذويهن، يبحثن عن الرجل الغني المرفه، فإن لم يكن كذلك كان الجواب بالرفض، فالمرأة غالبا ما تُفكر بأن الزوج إن لم يكن ثريا، أصبح مصدر قلق لها، أما فيما يتعلق بالنفقة فإنها لا ترضى بشاب ميسور الحال، قادر على تقديم النفقة الواجبة لها كما أمرت الشريعة الإسلامية بالتوسط والاعتدال، ولكنها ترنو إلى حياة البذخ، والحصول على آخر ما سمعته وشاهدته من صيحات الموضة في القنوات الفضائية.

ولهذا ترفض كل من يتقدم إليها منتظرة فتى أحلامها الذي يحقق لها آمالها، وتصوراتها التي تتراءى أمامها أثناء أحلام اليقظة التي تشبه السراب. وعندئذ لن يكون أمامها إلا المصير المؤلم.

3- الحالة الثقافية: فالتى بلغت منزلة من العلم تشتت أن يكون الخاطب مناسبا لدرجتها العلمية، فإن طلبها من كان دونها في الدرجة العلمية، أو من غير اختصاصها، فمصيروه الرفض. ولو بقيت على هذه الحالة، ولم تحظ بمطلبها، حيث تبقى عانسا، مع أن الأمر الطبيعي يفرض أن تكون المرأة أدنى مستوى في العلم من الرجل، فلربما إذا كان غير ذلك لا غترت وتعال عليه، حيث النزاع والشقاق.

4- الحسب والنسب: من النساء من يبحثن عن الحسيب النسيب الوجيه بين قومه وعشيرته. فإن لم يكن كذلك رفضته، ومن على شاكلته، فتخسر.

5- الحرفة والعمل: من النساء من تشتطن اختصاص الزوج بعمل معين أو حرفة ذات مردود وشهرة بحجة أن نوعية المهنة سبب في رفعة قدرها وعلو منزلتها وسمو مكانتها وخاصة بين مجموعة الشابات من أترابها. ولهذا لا ترغب في حداد أو نجار أو صانع أحذية أو حمال أو عامل بسيط...

6- تدين من نوع معين: قد تتصور المرأة، وخاصة المتزلمات منهن أن الزوج الراغب في الزواج، عليه أن يتصف بصفة من التدين النادر وفق مقاسات محددة، وأن لها ذلك. أو قد ترفضه لنقص في أدائه لبعض الواجبات الدينية، أو لاقترافه لبعض الصغائر من الذنوب والآثام. وإن كانت مُحَقَّة في ذلك فمن لأمثال هؤلاء من ينصحهم إن لم تكن هي التي ترى نفسها النقية الناصحة؟

7- انعدام الرغبة في الزواج أصلا: فمثل هذه المرأة تتذرع بأعذار واهية برفضها المنطق الحكيم، فالزواج - عندها - سبيل إلى فقدانها لحريتها التي كانت تتمتع بها في منزل الوالدين، أو أنها ستغدو مسؤولة رهن القهر والجبر أمام أعمال البيت، ومطالب الزوج والأولاد. ولذا ترفض كل من يتقدم لخطبتها رفضا تاما.

8- رفض الآباء: ولرفض الآباء عوامل متعددة منها:

أ- ارتفاع المهور: يعتبر المهر حقا من الحقوق التي يربتها عقد الزواج للزوجة على زوجها، بتشريع إلهي عادل لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء:4] وثبت ذلك في السنة النبوية وإجماع الأمة.

ولم يحدد الفقهاء مقدار المهر، فيجوز للرجل أن يقدم لزوجته ما شاء من المال أو ما يقوم مقامه من وجهة نظر الشرع، ليكون مهرا بالغاً ما بلغ.. ونقول ونحن أمة الوسطية والاعتدال: علينا مراعاة شريعة الله تعالى في هذه المسألة فلا مغالاة في صدقات النساء ليضل باب الزواج سهلاً ميسوراً، وحتى لا تتعقد أمور الزواج، فإن وقع التغالي في المهور تأخر الزواج، وعزف الشباب عنه، الأمر الذي يؤدي إلى الإخلال باستقرار المجتمع وانتشار الفساد فيه.

ولكن الأمر تفاقم وغلت المهور، وبدأن بالقول: من لا يقدر على مهر الحرائر فلا يطلبهن. لأن المغالاة في المهور - هذه الأيام - شرف كبير، وعزة وكرامة للمرأة على حد زعمهم.

وما ذلك إلا للتباهي والتفاخر بين الناس. وفي ذلك ضرر وفساد للجنسين معا.
ب- من يتذرع بالدين فيمنع الأب الخاطب من رؤية الفتاة التي أراد أن يخطبها مع العلم بأن الشرع أباح المعرفة الشخصية لكل من الرجل والمرأة، فالرؤية تثبت للرجل كما تثبت للمرأة، فيجوز أن يجلس كل منهما مع الآخر بشروط معينة كان تكون بحضور محارم المخطوبة، وأن لا تكون الرؤية في خلوة. وبالرؤية يتعرف كل منهما على الآخر من حيث نسبة الجمال والمؤهلات الفكرية والمالية والخلقية، وذلك لأن الزواج عندنا نحن أهل السنة والجماعة- على التأبيد.

فمن منع هذا الحق المباح، فإنه لم يستند إلى مسوغ شرعي. والرؤية مباحة شرعاً.
ج- التمسك بالعادات والتقاليد القديمة الموروثة، أو الجديدة المكتسبة، مع أنها تخالف الشرع والعقل.

د- من يرى أنه لو زوج ابنته العاملة أو الموظفة، لكان ذلك سبباً في خسارته المادية التي كانت تأتي عن طريق ابنته، فإن تزوجت فمن أين له الحصول على ما يعوض عليه تلك الخسارة؟! وربما يرى آخرون أن خروج ابنتهم للزواج، فقدان لعاملة كانت تخدم الأسرة. ومع الأسف فهذا وذاك لا يابهان لمشاعر الفتاة وأحاسيسها، وعندئذ يكون الأب مدمراً لقلبها وعواطفها. وبالتالي تبقى من غير زواج حتى انتهاء المنية.

9- العلاقات المحرمة: التي كثر انتشارها في أوساط الشباب هذه الأيام بتأثير القنوات الفضائية، والإعلام المقروء، ودعاة الفجور والإباحية، حيث ساقوا الشباب سوق الأنعام التي لا تدري مصيرها أ إلى المرعى أم إلى المذبح. فالاختلاط المشبوه للأخلاقي يوقع الجنسين في جريمة السفاح، فإن اعتدي على عفاف الفتاة، كانت هي الخسارة⁽¹⁾، فإنها ستبقى من غير زواج ما دامت حية لأن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك.

القسم الثاني: أسباب وجيهة.

وهذه تكون لطروف قاهرة، فوق طاقة الإنسان، ولكن علاجها ليس بالأمر الصعب، خاصة عند زوال العارض المانع.

نذكر من هذه العوامل:

- 1- ارتفاع النسبة المئوية للنساء في المجتمع أكثر من الضعف أحياناً بالنسبة للرجال.
- 2- مسؤولية الفتاة على أخوة وأخوات يتامى، أو والدين عذرة. فهذه تضحي بمستقبلها من أجل هدف نبيل.
- 3- مكان إقامة الأسرة في مكان منعزل عن الآخرين لسبب معين، عندها لا يعلم السكان بوجود فتاة في سن الزواج. خاصة وأنها لا تخرج من البيت إلا نادراً. ولهذا لا تجد من يسمع بها كي يتقدم لخطبتها.

فإذا كانت هذه هي الأسباب، فما هي مخاطرها على الفرد والمجتمع؟
نقول: تشكل العنوسة خطراً محققاً على الفرد والمجتمع، فهي أشبه بنافوس خطر، ينذر بشرّ مستطير، اجتماعياً، وخلقياً، واقتصادياً.

فعلى الصعيد الفردي، قد تؤدي به إلى الانحراف والجروح، فالجريمة. وليس هذا في مجتمعنا فحسب، وإنما في المجتمعات الأخرى الراقية في سلم المدنية.
وقد نقل عن (المارشال بيتان الفرنسي) حينما خاطب قومه في فرنسا، عقب الغزو الألماني لبلاده فقال: «زنوا خطاياكم فهي ثقيلة الميزان، إنكم لم تريدوا أطفالاً وهجرتم حياة الأسرة، ونبذتم الفضيلة، وكل المثل الزوجية، وانطلقتكم إلى الشهوات تطلبونها في كل مكان، فانظروا إلى أي مصير قادتكم الشهوات».

وعلى الصعيد الاجتماعي، يصاب المجتمع بالأمراض الفتاكة ومنها ما يطالعا به هذا العصر من أمراض لم تعرف فيما مضى. وهذا سببه ارتكاب الفواحش التي لا يقتصر خطرها على المرضى والمصابين فقط، وإنما يتعدى ذلك إلى الأصحاء حيث تكثر الخصومات، والفوضى الاجتماعية. ناهيك عما يسببه الانحلال الخلقي من دمار للأسر برمتها. زد على ذلك العزوف عن إنجاب الأولاد والذرية مما يؤدي إلى ضعف البنية الاجتماعية وبالتالي انقراض ذلك المجتمع وزواله، وهذا ما يحدث في عدد من دول أوروبا كفرنسا مثلاً. فما القول إذا عمّت الفاحشة ووجود أولاد غير شرعيين، بحيث يصبحون عالة ومصدر قلق للمجتمع.

ويمكن أن نجمل مخاطر العنوسة في عدد من المظاهر المخيفة، نذكر منها: (تعطيل سنة الزواج، بتعطيل كل من الرجل والمرأة عن مهمة بناء الأسرة وتربية الأولاد. وبهذا التعطيل حرمان للجنسين من الحقوق والواجبات المشروعة. حتى أن من النساء من يتولد عندهن القلق الذي يبعث على الانفجار، فتخرج متبرجة متزينة لتجلب- على حد زعمها- قلوب الجنس الآخر. وقد تلجأ العانس التي لا تخشى الله تعالى، تحت ضغط الغريزة الجنسية، إلى ارتكاب المحرمات التي تؤدي بها من بعد، إلى الجريمة.

والأمر نفسه بالنسبة للرجل الذي حرم حقه في الزواج فمصيره الإثم والعدوان.

وأخيراً: ما هو العلاج الناجع لهذه الظاهرة؟

معرفة العلاج المفيد الذي يقضي على الظاهرة، يكون بإزالة الأسباب على ضوء الشريعة، والعقل والعلم. بناء على دراسات قائمة على المناهج العلمية لعلوم الشريعة، والاجتماع، والتربية وعلم النفس. ولو أن الناس التزموا أحكام الشريعة، ومقتضاها في تنظيم أحوالهم وعلاقاتهم، لما ضلوا وما وهنوا. ولكن بعدهم عن الشريعة سبب لهم هذه الأزمات والكوارث التي لا تحمد عقباها.

وحقيقة الأمر فالعلاج يبدو من وجهين:

(أولهما): نظري يكمن في تجاوز وإنهاء الأسباب بحكمة وموضوعية فما من سبب إلا وله الحل الأمثل للتخلص من سلبياته. فمثلا: لو كان السبب اشتراط إكمال الدراسة، فالعلاج بقبول الشرط عند العقد لضرورته، أما الدخول، فإما أن يكون بعد العقد مع متابعة الدراسة، وإما بعد التخرج من الدراسة. وعلى ذلك تُحل الدوافع الآيلة إلى العنوسة.

(والثاني): عملي تطبيقي على الواقع المعيش، ويتجلى ذلك بما يلي:

- الإكثار من حملات التوعية الخاصة والعامة، والتوجيه والإرشاد في مختلف المؤسسات الدينية (المساجد) والتربوية (المدارس) والإعلام المسموع (الإذاعة) والمرئي (التلفزة) بالإضافة إلى المنشورات المتنوعة من الكتب والصحف والمجلات.

- أن يعكف الباحثون والمختصون في علوم الشريعة، والاجتماع، والتربية وعلم النفس، على المزيد من الدراسات والأبحاث التي تتعلق بهذه الظاهرة.

- قيام جمعيات خيرية غايتها مساعدة الشباب على تكاليف الزواج بتقديم المنح، والقروض الحسنة، لتجاوز هذه الظاهرة وتسهيل أمور الزواج وأعبائه. ومن جهة أخرى أن تتضافر الجهود من أجل إيجاد عمل للبطالين الذين يبحثون عن عمل ولا يجدونه.

- أن تهتم المؤسسات المالية لهذه الظاهرة، فتعين الشباب بالمنح والقروض مستفيدة من نظامها الداخلي الرامي لذلك، وبما تخصصه من صندوق الزكاة كما هو الحال وما يجري في بنك دبي الإسلامي.

- وخير ما نذكر في هذا المقام صدور عدد من مراسيم أميرية في الإمارات العربية المتحدة، تتضمن المعونة الفعلية المادية والمعنوية، من قبل الدولة للقضاء على هذه الظاهرة. وحبذا لو اقتدت الدول الإسلامية بهذه اللقطة الكريمة التي نجحت في دولة الإمارات، لأنها تجربة رائدة وناجحة، وفيها الخير.

- وقد سار على هذا المنوال المجتمع الجزائري في مسألة الزواج الجماعي الذي تقوم به مؤسسات إنسانية في وادي ميزاب، والشؤون الدينية بقسنطينة وفي ذلك الخير كل الخير.

الهوامش:

1- وهذا باعتبار جاهلية العصور المتأخرة، مع أن الإسلام ساوى في العقوبة بين الزانية والزاني، سواء كانا محصنين أم غير محصنين فإما الجلد، أو الجلد والتغريب، وإما الرجم حتى الموت.

أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي والفكري والعلمي

أ.د/ عبد الحليم بوزيد - جامعة باتنة.

تعتبر العقيدة الإسلامية الصحيحة زيادة في الهداية والتثبيت على الحق، وصواب في الفكر، وصلاح العمل، خلافا للعقيدة الفاسدة وما تؤثره على قلب العبد وفكره وعمله.

إننا إذا نظرنا في القرآن الكريم وجدنا أنها قد أنعتت قلوب الكفار بجملة من الأوصاف؛ قال القرطبي: «.. وصف الله تعالى قلوب الكفار بعشرة أوصاف: بالختم والطبع الضيق والمرض، والرين والموت والقساوة والانصراف والحمية والإنكار؛ فقال في الختم: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (البقرة: 7)....»⁽¹⁾ وقال في الطبع: ﴿طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾ (المنافقون: 2)، وقال: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ (النساء: 156)، وقال في الضيق: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ (الأنعام: 25)، وقال في المرض: ﴿في قلوبهم مرض﴾ (البقرة: 11)، وقال في الرين: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (المطففين: 14)، وقال في الموت: ﴿أو من كان ميتا فأحييناه﴾ (الأنعام: 122)، وقال: ﴿إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى بيعتهم الله﴾ (الأنعام: 26)، وقال في القساوة: ﴿فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله﴾ (الزمر: 77)، وقال: ﴿ثم قست قلوبكم من بعد ذلك﴾ (البقرة: 74)، وقال في الانصراف: ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾ (التوبة: 177)، وقال في الحمية: ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية﴾ (الفتح: 26)، وقال في الإنكار: ﴿قلوبهم منكرا وهم مستكبرون﴾ (النحل: 22).

ويمكن أن نضيف صفتين أخريين لم ينص عليهما⁽²⁾ وهما:

- الأكنة، قال تعالى: ﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا﴾ (الكهف: 57).

- والأقفال، قال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد: 24).

وإذا تأملنا وجدنا أن الكفار عندما اختاروا طريق الكفر كانت لهم هذه الأوصاف قال تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ (هود: 101)، فبين الله طبائعهم:

1 - الصرف: ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾ (التوبة: 177).

2 - الضيق: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ (الأنعام: 25).

3 - الطبع: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ (النساء: 156).

4 - الختم: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (البقرة: 7).

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

5 - والأكنة: ﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا﴾ (الكهف: 57).

6 - والأقفال قريبة من معنى الطبع والختم، فيمكن إدراجها ضمنها وإن لم ينص صراحة على إيقاعها: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد: 24).

أما المرض فقد نصت الآية على زيادته: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا﴾ (البقرة: 11).

وأما الرين فإن الآية قد نسبت وقوعه إلى أعمال السوء التي يكسبها الكفار: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (المطففين: 14).

وقبل النظر في هذه القبائح وعلاقتها بالكفر، فإننا نستثني الضيق لارتباطه بمعنى نفسي.

وأما أكثر هذه الصفات ورودا في القرآن الكريم فهي الطبع ثم الختم، ثم الأكنة، وأما الأخرى فقد ورد ذكر كل واحدة منها مرة واحدة فقط.

1 - **الطبع والختم:** حصر غير واحد من المفسرين؛ الطبع والختم في معنى واحد⁽³⁾. قال ابن جرير: «وأصل الختم الطبع، والخاتم هو الطابع، يقال منه: ختمت الكتاب إذا طبعته»⁽⁴⁾، وقال القرطبي: «والختم مصدر ختمت الشيء ختما فهو مختوم ومختم شدد للمبالغة، ومعناه التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لا يوصل إلى ما فيه ولا يوضع فيع غير ما فيه»⁽⁵⁾. وهىة هذا الختم تكون بوضع طين، وتصويره على سلوك مخالف وضع نقش عليه حتى إذا فتح بان لمغلقه فتحه، قال ابن عاشور: «والختم حقيقته السد على الإناء والغلق على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم ليمنع ذلك من فتح المختوم، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش»⁽⁶⁾.

قال ابن جرير: «فإن قال لنا قائل: وكيف يختم على القلوب وإنما الختم طبع على الأوعية والظروف والغلف؟ قيل: فإن قلوب العباد أوعية لما أودعت من العلوم، وظروف لما جعل فيها من المعارف من الأمور؛ فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع التي بها تدرك المسموعات ومن قبلها يوصل إلى معرفة حقائق الأنبياء عن المغيبات، نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف»⁽⁷⁾.

فجعل القلب وعاء معدا لحلول العلوم وظرفا تجعل فيه المعارف بالأمور، فإذا ختم عليه فقد منع من حلول ذلك فيه، وهذا المعنى يشهد له قول النبي ﷺ في القلب من المران عليه: (كالكوز مَجْجِيًا)⁽⁸⁾، أي كالكأس المقلوب: وهىة تجعله فارغا، كما أن تشبيهه بالكوز صريح في نقل صورة الوعاء⁽⁹⁾. ومعنى «بكفرهم»: أي جزاء لكفرهم⁽¹⁰⁾، وقد نص قتادة على ذلك عند تفسيره لآية الختم من سورة البقرة فقال: «استحوذ عليهم الشيطان

إذ أطاعوه، فختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، فهم لا يبصرون هدى ولا يسمعون ولا يفقهون ولا يعقلون»⁽¹¹⁾.

ولئن كان المفسرون يجعلون الطبع والختم بمعنى واحد - كما تقدم -، فلقد ذكر الفيروز آبادي فرقاً دقيقاً بينهما، قال: «والطبع الختم: وهو التأثير في الطين، وقوله تعالى: ﴿وَنُطْبِعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾⁽¹²⁾: أي نختم عليها مجازة لهم فلا يدخلها الإيمان. وقيل: الطبع أن يصور الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم وهو أعم من الختم وأخص من النقش»⁽¹³⁾.

فالفيروز آبادي يقرر أولاً أن الطبع والختم يحملان معنى متطابقاً، ثم يذكر قولاً - لا يعلق عليه بالنقض أو التأييد - يفيد أن بينهما عموماً وخصوصاً. غير أننا وجدنا بعض الباحثين يميلون إلى رفض فكرة التطابق الكامل بين معاني المترادفات وذلك يفرض وجود فارق بين الطبع والختم؛ يقول الدكتور أحمد رحمانى: «.. وهذا ما حدث بالضبط مع مصطلح الران إذ عبر عنه كظاهرة مرضية وحالة نفسية وعقلية بمفردات وتراكيب متعددة أثرته بأن زادته وضوحاً وجلاءً فعبر عنه أحياناً بالأفقال، والمرض، والختم والوقر والعمى والطبع والغشاوة والزيف..»

ولا شك أن تغير المصطلح والعدول عنه لغيره لا يكون إلا للزيادة في المعنى والتكثير فيه كما يقول ابن جني وغيره ممن عني بمسألة تغيير المعاني وثرائها تبعاً لتغير المباني وألفاظها..»⁽¹⁴⁾. أما صاحب كتاب (القلب ووظائفه) فينص صراحة على أنه لا بد أن يكون بين الختم والطبع فرق، فيقول: «والحق تبارك وتعالى وصف القلب الميت بأوصاف عدة.. وكل صفة لا بد أن تكون لمرتبة يصل إليها العبد.. ولا يمكن أن تكون هذه الأوصاف مجرد أسماء؛ فالختم لا بد أن يكون غير الطبع وغير الأفقال..»⁽¹⁵⁾. هذا وقد وجدنا ابن القيم يوضح هذا الفرق ويبينه فيقول: «قال أبو إسحاق: معنى ختم وطبع في اللغة واحد، وهو التغطية على الشيء والاستيثاق منه فلا يدخله شيء..»

قلت: الختم والطبع يشتركان فيما ذكر، ويفترقان في معنى آخر، وهو أن الطبع ختم يصير سجية وطبيعة، فهو تأثير لازم لا يفارق»⁽¹⁶⁾.

ولقد لاحظت أن القرآن الكريم إذا تحدث عن القلب وحده استعمل فيه (الطبع)، كما قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: 55)، وقال عز وجل: ﴿وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: 87)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: 92)، وقال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون: 3)، إلا في آية واحدة وهي قوله تعالى - في المرتدين - ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون (النحل: 106-108).

وإذا عطف عليه السمع والبصر استعمل فيه (الختم)، كما قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: 7)، وقال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجن: 23)، إلا في آية واحدة أيضا وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يَخْتَمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحِ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقِّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (الشورى: 24)⁽¹⁷⁾، والآية تنص على أن المشركين يزعمون - في سفاهة - أن النبي ﷺ قد افترى على الله كذبا، والله - عز وجل - قادر على أن يختم على قلبه - إن فعل - وأن يمحو الباطل، قال البغوي: (بل يقولون - يعني كفار مكة - افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم على قلبك) قال مجاهد: «يربط على قلبك بالبصر حتى لا يشق عليك أذاهم، وقولهم إنه مفتر»، وقال قتادة: «يعني يطبع على قلبك فينسبك القرآن وما أتك، فأخبرهم أنه لو افترى على الله كذبا لفعل به ما أخبر عنه في هذه الآية»⁽¹⁸⁾.

فقد ذكر البغوي في معنى الختم قولين:

- أحدهما: الربط على قلبه - عليه الصلاة والسلام - بالصبر فلا يشق عليه أذاهم وبه قال مجاهد.

- والثاني: طبع العقاب الذي تقدم الحديث عنه وبه قال قتادة.

قال اليماني: «وبالتتابع نجد الختم وغيره على القلوب لا يكون إلا بعد تماديها في الكفر والعصيان فيكون ذلك عقاب من الله لهم على مبادرتهم للكفر وتكذيبهم الرسل باختيارهم ومشيتهم.. ورسول الله ﷺ أعرف الناس بربه فلا تصدر عنه المعاصي. ثم إن الختم إغلاق على القلب بما حوى، فلا يخرج منه ولا يدخل إليه شيء، وقلب المصطفى مليء إيمانا فالختم على قلبه الشريف يكون بعدم المبالاة بتكذيبهم إياه..»⁽¹⁹⁾.

فترجح من خلال هذا أن المقصود بالختم في هذه الآية شيء غير الختم المرادف للطبع، ولما كانت الآية الوحيدة التي ذكر فيها الختم مقصورا على القلب وحده، فإن هذا يؤكد ما تقدم من تعلق الختم بالقلب المفكر المدرك قرين السمع والبصر.

وأما الآية التي جاء فيها الطبع على القلب مقرونا بالسمع والبصر فهي قوله تعالى من سورة النحل: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ذلك بأنهم استحَبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين أولئك الذين طبع الله على قلوبهم

وسمعه وأبصارهم وأولئك هم الغافلون لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون ﴿ (النحل: 106-108).

وفي نفس السورة آية قريبة من معنى الآية التي هي موضوع النظر، وقد جاء فيها تحديد وظيفة السمع والبصر والفؤاد: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: 78).

فالعباد حين خروجهم من بطون أمهاتهم لم يكونوا يعلمون شيئا «.. ثم بعد هذا يرزقهم السمع الذي به يدركون الأصوات، والأبصار التي بها يحسون المرئيات، والأفئدة وهي العقول التي مركزها القلب على الصحيح وقيل الدماغ، والعقل به يميز بين الأشياء ضارها ونافعها وهذه القوى والحواس تحصل على التدريج قليلا قليلا كلما كبر زيد في سمعه وبصره وعقله حتى يبلغ أشده..»⁽²⁰⁾، ويتوظيف السمع والبصر والفؤاد يحصل الإدراك والتعلم.

والذي يهمنا هنا هو أن سورة النحل قرنت السمع والبصر بالفؤاد الذي هو مرادف من مرادفات العقل⁽²¹⁾، وقد بين ابن كثير أن المقصود به القلب المفكر أو العقل، وذلك يقودنا إلى تغليب أن يكون المقصود بالقلب المطبوع عليه في الآية الأخرى أيضا العقل كما يؤديه عطف السمع والبصر عليه. وهو ما يجعلنا نتساءل: لماذا نسب إليه الطبع في هذه الآية من دون سائر الآيات الأخرى؟

يبدو أن الآية تتحدث عن فئة خاصة من الناس لم يتوقف الطبع عندها عند حد القلب بل وصل إلى العقل والسمع والبصر، فالآلة عندها ليست معطلة ولكنها تعمل في الاتجاه الخاطئ فهي تقلب الحقائق وتصبغ الأشياء وتظهرها على غير ما هي عليه، والملاحظ أن هذه الفئة من الناس حدث لها مسخ كلي، ولذلك فهي:

1 - تختار الكفر بعد أن عرفت الإيمان: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: 106).

2 - تنشرح صدورها للكفر على خلاف مقتضى الفطرة: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ (هود: 43).

3 - تستحب المتاع الدني الفاني على الجليل الدائم: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: 107).

فالفئات الأخرى من الكفار أثر الكفر في قلوبها وانسحب ذلك على العقل والسمع والبصر فتعطل وختم عليه، أما هذه الفئة فإن الكفر أصاب فيها عمق العقل والسمع والبصر كما أصاب القلب، وقد يكون من مؤديات هذا المعنى أن الآيات التي ذكر فيها الختم على القلب المفكر وصفت فيها الأبصار بأن عليها غشاوة شيء يعطل البصر ولكنه خارج عن

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

الآلة - العين -، أما في الطبع فلم يأت ذكر للغشاوة ﴿ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون □ (النحل:108)، وذلك ما يوحى بأن العطب في عمق الآلة والله أعلم.

فنخلص من ذلك إلى أن الطبع شيء أخص من الختم، ومتعلق بالدرجة الأولى بالقلب المعتقد، وقد يتعداه عند طائفة من الكفار إلى العقل المفكر.

2 - الأكنة: وقع في النص أن على قلوب الكفار أكنة في قوله تعالى: ﴿وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا □ (الإسراء:75-76).

كما أخبر عنهم أنهم وصفوا أنفسهم بأن على قلوبهم أكنة، قال تعالى: ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون □ (فصلت:5).

فأما الأكنة فهي: الأغشية، وأحدها كنان (22).

وأما الوقر فهو: «الثقل في الأذن المانع من السمع، فهو الصمم» (23).

والآية تنص على أن هذه الأكنة متفرعة عن عدم إيمانهم باليوم الآخر، وجاء في آية أخرى تقرير نتيجة ذلك وهي انصرافهم عن الحق وعدم فقههم له: ﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهون وفي آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا □ (الكهف:57). فبسبب أن على قلوبهم أكنة فإنهم لن يهتدوا أبدا.

ولكن ما معنى أخبارهم هم عن أنفسهم بأن على قلوبهم أكنة؟

يظهر أن كلامهم هذا وقع على جهة الاستهزاء والتئيس، قال الطبرسي: «وإنما قالوا ذلك ليؤيسوا النبي ﷺ من قبولهم دينه، فكأنهم شبهوا قلوبهم بما يكون في غطاء فلا يصل إليه ما وراءه..» (24)، وهم في نفس الوقت لم يكونوا يعلمون أن ما قالوه على سبيل الاستهزاء قد وقع بهم حقا، فأخبر سبحانه أنه قد جعل على قلوبهم بكفرهم أكنة فلا يصل الحق إليها.

3 - الأقفال: ذكرت الأقفال في قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها □ (محمد:24). والآية تتحدث عن المنافقين، وهم مندرجون في عداد الكفار بالنظر إلى حقيقة ما تكن قلوبهم، ويستبعد أن يكون هذا الوصف مما يختصون به من دون سائر الكفار لأنه مرتبط بالباطن الذي يشتركون فيه معهم.

والاستفهام في الآية: «للإنكار، والمعنى: أفلا يتفهمونه فيعلمون بما اشتمل عليه من المواعظ الزاجرة والحجج الظاهرة والبراهين القاطعة التي تكفي من له فهم وعقل وتزجره عن الكفر بالله والإشراك به والعمل بمعاصيه، أم على قلوب أقفالها»⁽²⁵⁾.

و(أم) بمعنى: بل، أي «بل على قلوب أقفالها فهم لا يفهمون ولا يعقلون»⁽²⁶⁾، «وذكر الأقفال استعارة، والمراد أن القلب يكون بالبيت المقفل لا يصل إليه الهدى»⁽²⁷⁾.

قال الشوكاني: «ومعنى الآية: أنه لا يدخل في قلوبهم الإيمان ولا يخرج منها الكفر والشرك لأن الله سبحانه قد طبع عليها»⁽²⁸⁾، لذلك تكون الآية قد قررت أن على قلوب الكفار أقفالا وهي أخت الطبع والختم والأكنة، وسيأتي الحديث عن الفروق بينها - إن شاء الله -.

4 - الصرف: جاء صرف القلب في الحديث عن المنافقين أيضا، قال تعالى: ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾ (التوبة: 127). وما قيل في الأقفال من قبل يقال هاهنا في الصرف، أي اشتراكهم مع الكفار فيه.

وقد جاء الصرف في الآية مفرعا عن انصرافهم عن الاستجابة للحق وقبولهم له، ووقع النص عليه بصيغة تحتل الخبر أو الدعاء، قال القرطبي: في [قوله تعالى]: ﴿صرف الله قلوبهم﴾: دعاء عليهم، أي قولوا لهم هذا، ويجوز أن يكون خبرا عن صرفها عن الخير مجازاة عن فعلهم، وهي كلمة يدعى بها كقوله ﴿قاتلهم الله﴾ (التوبة: 30)⁽²⁹⁾.

وحتى على تقدير كونه دعاء فإنه هنا يفيد التحقق، وأما معنى أنه سبحانه صرف قلوبهم: «أضلهم مجازاة على فعلهم»⁽³⁰⁾.

وعليه فإن أهل الانحراف في الاعتقاد يصرف الله قلوبهم عن الحق، كما يختم عليها ويطبّع.

5 - القسوة: قبل الحديث عن القسوة يجب أن نفرق أولا بين ما يتعلق منها بالأثر النفسي، وهو المذكور في قوله تعالى من سورة الزمر: ﴿فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين﴾ (الزمر: 23) - ويأتي الحديث عنها في موضعها إن شاء الله - وبين المتعلقة منها بالأثر الاعتقادي، وهي التي أخير سبحانه وتعالى أنه جعلها في قلوب اليهود بسبب نقضهم الميثاق، قال تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين﴾ (المائدة: 13).

فإن اليهود لما نقضوا الميثاق الذي أخذه الله عليهم جعل قلوبهم قاسية، فلما قست قلوبهم صاروا يحرفون الكلم عن مواضعه. قال القرطبي: «كالصلابة والشدّة واليبس، وهي عبارة عن خلوها من الإنابة والإذعان لآيات الله تعالى»⁽³¹⁾.

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

وهذا المعنى تكرر وصف اليهود به في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشْهَقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 74).

وقد نصت الآية على أن هذه القسوة قد بلغت مبلغا يفوق في وصفه ما يتصف به الصخر الذي قد يتفجر بالأنهار أو يشقق فيخرج منه الماء أو يهبط من خشية الله.

6 - الرين: ذكر الرين على قلوب الكفار في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: 14)، وقد جاءت الآية نافية لدعوى المكذبين أن الوحي أساطير الأولين، ومقررة أن تكذيبهم مرده إلى أنه قد ران على قلوبهم سوء عملهم، فهي «.. بيان للسبب الذي حملهم على قولهم بأن القرآن أساطير الأولين»⁽³²⁾.

ومعنى «.. (ران على قلوبهم) : غلب على قلوبهم وغمرها وأحاطت بها الذنوب فغطتها، يقال منه: رانت الخمر على عقله فهي ترين عليه رينا وذلك إذا سكر فغلبت على عقله»⁽³³⁾.

قال ابن كثير: «والرين يعنري قلوب الكافرين والغيم للأبرار والغين للمقربين»⁽³⁴⁾. فجعل الرين شيئا خاصا بالكافرين، بينما جعل مصطلح الغيم خاصا بالأبرار والغين بالمقربين، ويبدو أن مستنده في ذلك حديث: (إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم مائة مرة)⁽³⁵⁾.

وهذا الرين مرده إلى غلبة الذنوب على قلب العبد، قال السجستاني: «أي غلب على قلوبهم كسب الذنوب، كما ترين الخمر على عقل السكران، ويقال: ران عليه النعاس وران به إذا غلب عليه»⁽³⁶⁾.

ومعنى أن يغلب على قلبهم كسب الذنوب بلوغهم إلى مرتبة لا يملكون فيها أمهرم، «قال أبو زيد: يقال قد رين بالرجل رينا: إذا وقع فيما لا يستطيع الخروج منه ولا قبل له به»⁽³⁷⁾. وقد بين ابن جرير صفة وقوع ذلك فقال: «والحق في ذلك عندي ما صح بنظيره الخبر عن رسول الله ﷺ وهو ما حدثنا به محمد بن يسار... عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (إن المؤمن إذا أذنب ذنبا كان نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، فإن زاد زادت حتى يغلف قلبه، فذلك الران الذي قال الله جل ثناؤه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾»⁽³⁸⁾، فأخبر ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها، وإذا أغلفتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجل والطبع فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الطبع والختم الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: 7) نظير الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها ثم حلها، فكذا لا يصل

الإيمان إلى قلوب من وصف الله أنه ختم على قلوبهم إلا بعد فضه خاتمه وحله رباطه عنها»⁽³⁹⁾.

فقد نص ابن جرير على أن هذا الران يتكون بتتابع الذنوب وترسب آثارها على قلب العبد حتى تغطيه تغطية كاملة، مستدلاً على ذلك بحديث رسول الله ﷺ.

وقد أشار إلى ارتباط ما بين الران وما ذكر آنفاً من الطبع والختم والغلف - الأكنة - وهو ما يدفعنا إلى السؤال عن العلاقة بين هذه المسميات.

أ- العلاقة بين الختم والطبع والرین والأقفال والأكنة والصرف:

ذكر المفسرون أن هذه المسميات بعضها أعلى درجة من بعض وإن كان جميعاً يؤدي إلى نتيجة واحدة، فقد روى ابن جرير بسنده عن (عبد الله بن كثير أنه سمع مجاهداً يقول: الران أيسر من الطبع، والطبع أيسر من الأقفال، والأقفال أشد من ذلك كله)⁽⁴⁰⁾، وقال أبو معاذ النحوي: «الرین أن يَسْوَدَّ القلب من الذنوب، والطبع أن يطبع على القلب وهو أشد من الرین، والإقفال أشد من الطبع»⁽⁴¹⁾. فكأن مجاهداً نظر للصورة الحسية للختم: «مصدر ختمت الشيء ختماً فهو مختوم ومختم شدد للمبالغة، ومعناه: التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لا يوصل إلى ما فيه ولا يوضع فيه غير ما فيه»⁽⁴²⁾، فإن الإنسان إذا أراد أن يمنع من وصول شيء إلى ما يروم ختمه:

1 - بدأ بتغطية فيكون على هيئة الذي ران عليه غطاؤه أي غشيه.

2 - ثم يغلق عليه غطاؤه فيختمه ويطبع عليه.

3 - فإذا أراد أن يستوثق أكثر من إحكام هذا الغطاء جعل عليه أقفالاً.

وكلام أبي معاذ النحوي يندرج في السياق نفسه.

ويدل على أن الإنسان يمر بهذه المراحل واحدة بعد الأخرى، حتى تصل إلى مرحلة لا يرجع فيها عن غيه أبداً، ولا تؤثر فيه حجة، والأمر الذي يقودنا إلى مسألة أخرى وهي تأثير فكر الكافر بعقيدته الفاسدة.

ب - أثر الكفر على المستوى الفكري:

وصف القرآن الكريم الكفار بالصمم والبكم والعمى وعدم العقل، وبأن حالهم كحال الإنعام التي لا تفهم من الخطاب إلا الدعاء والنداء، فقال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءَ صَمٌ بِكُمْ عَمِي فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 171).

قال النسفي في بيان معناها: «(ومثل الذين كفروا): المضاف محذوف أي: ومثل داعي الذين كفروا (كمثل الذي ينطق) يصيح، والمراد (بما لا يسمع إلا دعاء ونداء):

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

البهائم، والمعنى ومثل داعيهم إلى الإيمان في أنهم لا يسمعون من الدعاء إلا جرس النغمة ودوي الصوت من غير إلقاء أذهان ولا استبصار، كمثّل الناعق بالبهايم التي لا تسمع إلا دعاء الناعق ونداءه الذي هو تصويت بها وجزر لها، ولا تفقه شيئاً آخر كما يفهم العقلاء، والنعيق: التصويت يقال: نعى المؤذن ونعى الراعي بالضأن، والنداء: ما يسمع، والدعاء: قد يسمع وقد لا يسمع، صم: خبر مبتدأ مضمّر أي: هم: صم، بكم: خبر ثان، عمي: عن الحق خبر ثالث، فهم لا يعقلون: الموعظة» (43).

فضربت الآية للكفار مثلين:

- المثل الأول: مثل الأعمى الأصم الأبكم الذي لا يعقل في عدم إدراكهم للحق أو استجابتهم له.

- المثل الثاني: مثل الأنعام التي إن سمعت فإنها لا تفقه مما تسمع إلا الصياح والدعاء والنداء.

وهذا الوصف تكرر للكفار في سورة الأعراف مرة أخرى كما قال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ (الأعراف: 179).

وهذه الآية تزيد في بيان أمرين:

- أحدهما: أن ما وصفوا به في الآية الأولى من العمى والصمم وعدم العقل ليس مرده إلى عطب خلقي في الآلة، ولكن إلى شيء آخر؛ فهم لهم قلوب - أي عقول - ولكنهم لا يفقهون بها، ولهم أعين ولكنهم لا يبصرون بها، ولهم أذان ولكنهم لا يسمعون بها، «فالذي يسمع ما جاءت به الرسل سمعا يعقل به ما قالوه ينجو وإلا فالسمع بلا عقل لا ينفعه» (44).

- والثاني: أنهم أشبه بالأنعام التي لا يعقل من الخطاب إلى الصياح والدعاء والنداء، (بل هم أضل): أي من الدواب لأنها قد تستجيب مع ذلك لراعيها إذا أبس بها وإن لم تفقه كلامه، بخلاف هؤلاء، ولأن الدواب نفقه ما خلقت له إما بطبيعتها وإما بتسخيرها، بخلاف الكافر فإنه إنما خلق ليعبد الله ويوحده فكفر بالله وأشرك به» (45).

وهذا الوصف يجعلهم لا يستجيبون للحق سواء عليهم في ذلك أنذروا أم لم ينذروا: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ (البقرة: 6-7).

وهذه الآية تكشف عن السبب الذي لأجله لا يعقلون ولا يسمعون ولا يبصرون مع عدم وجود عطب خلقي في الآلة؛ وهو أنه قد ختم على قلوبهم وعلى سمعهم، وأن على أبصارهم غشاوة: فأما الختم فقد تقدم معناه، وأما (غشاوة) فـ (خبر مبتدأ بعد تمام الخبر عما

ختم الله جل ثناؤه عليه من جوارح الكفار الذين مضت قصصهم، وذلك أن غشاوة مرفوعة بقوله: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ﴾، فذلك دليل على أنه خبر مبتدأ وأن قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ تنأهى عند قوله ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾، وذلك هو القراءة الصحيحة عندنا لمعنيين: أحدهما: اتفاق الحجة من القراء والعلماء على الشهادة بتصحیحها وانفراد المخالف لهم في ذلك وشذوذه عما هم تخطئته مجمعون، وكفى بإجماع الحجة على تخطئة قراءته شاهداً على خطئها، والثاني: أن الختم غير موصوفة به العيون في شيء من كتاب الله ولا في خبر عن رسول الله ﷺ ولا هو موجود في لغة أحد من العرب، وقد قال تبارك وتعالى في سورة أخرى: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ﴾، ثم قال: ﴿وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ (الجن: 23)، فلم يدخل البصر في معنى الختم وذلك هو المعروف في كلام العرب...»⁽⁴⁶⁾.

«.. والغشاوة وهي الغطاء يكون على البصر»⁽⁴⁷⁾، كما روي عن ابن عباس وابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ⁽⁴⁸⁾.

هذا وقد تكرر هذا الوصف لعدم قبول الكفار للحق بصورة قريبة من هذا في سورة يس، قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًا فَأَعْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ وَسَاءَ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يس: 8-10).

وقد «.. مثلت حالهم بحال الذين غلت أَعْنَاقَهُمْ (فهى): أي الأغلال منتهية إلى الأذقان، فلا يقدرُونَ عند ذلك على الالتفات ولا يتمكنون من عطفها، وهو معنى قوله: (فهم مقمحون): أي رافعون رؤوسهم غاضون أبصارهم..

فاللفظ كناية عن الأيدي لا عن الأعناق، والعرب تحذف مثل هذا ونظيره: ﴿سَرَابِيلُ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ (النحل: 81): وتقديره وسراويل تقيكم البرد لأن ما وقى الحر وقى من البرد، لأن الغل إذا كان في العنق فلا بد أن يكون في اليد ولاسيما وقد قال الله ﴿فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ﴾، فقد علم أنه يراد به الأيدي (فهم مقمحون)، أي رافعو رؤوسهم لا يستطيعون الإطراق، لأن من غلت يده إلى ذقنه ارتفع رأسه.. (وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا): أي منعناهم عن الإيمان بموانع فهم لا يستطيعون الخروج من الكفر إلى الإيمان كالمضروب أمامه وخلفه بالأسداد، والسد بضم السين وفتحها لغتان... (فأعشيناهم): أي غطينا أبصارهم (فهم) بسبب ذلك (لا يبصرون): أي لا يقدرُونَ على إِبْصَارِ شيء، قال الفراء: فألبسنا أبصارهم غشاوة: أي عمى فهم لا يبصرون سبيل الهدى...»⁽⁴⁹⁾.

وهذه الآية خلافاً لآية البقرة:

- لا تنص على ختم في القلب بينما تنص آية سورة البقرة عليه.

- لا تنص أيضاً على ختم على السمع خلافاً لآية سورة البقرة.

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

- تجعل العطب خارجا عن الآلة؛ فالسد والأغلال وإن كانت مانعة من الإبصار، فإنها شيء لم يؤثر في البصر حقيقة.

وهذا والملاحظ أن الغشاوة المذكورة في آية سورة البقرة هي أيضا شيء خارج عن عمق الآلة - أعني آلة الإبصار -، غير أن الغشاوة إذا كانت على العين فهي مانعة للبصر منعاً كلياً، أما السد والأغلال فهي تترك مجالا ما للإبصار - والله أعلم -.

فلعل الآيتين تتحدثان عن درجتين مختلفتين من العمى تكون إحدهما أكبر من الأخرى، وقد جاء في آية سورة النحل ما يجعل العطب في عمق الآلة، بل يجعله طبعا بآثر لا يزول، كما يجعله شاملا للقلب والسمع والبصر: ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم أولئك هم الغافلون﴾ (النحل: 108).

و«.. الطبع أثر يثبت في المطبوع، ويلزمه، فهو يفيد من معنى الثبات اللزوم ما يفيد الختم، ولهذا قيل: طبع الدرهم طبعا وهو الأثر الذي يؤثر فيه فلا يزول عنه، كذلك أيضا قيل: (طبع الإنسان) لأنه ثابت غير زائل، وقيل: (طبع فلان على هذا الحق) إذا كان لا يزول عنه، وقال بعضهم: الطبع علامة تدل على كنه الشيء، قيل: (طبع الإنسان) لدلالته على حقيقة مزاجه، من الحرارة والبرودة، وطبع الدرهم علامة جوازه، ولذلك فمن ختم على قلبه - والعياذ بالله - يمكن أن ترجى توبته، أما من طبع على قلبه فقد منه الأمل»⁽⁵⁰⁾.

إذا فهؤلاء صار العمى والصمم بالإضافة إلى انغلاق القلب والعقل طبعا لهم لا يزول ولا ترجى لهم منه توبة، وقد يثوب المذكورون من قبل.

هذا وقد أشارت آية أخرى إلى دور الهوى في هذه التعمية والتغشية والختم، قال تعالى: ﴿أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون﴾ (الجن: 23).

فالآية تقر نفس ما ذكر من قبل من الختم على القلب والسمع، والتغشية على البصر، وسياقها يربط الأمر بالهوى، أو كما جاء فيها: ﴿أفرايت من اتخذ إلهه هواه﴾: وهو «.. إشارة إلى الأصنام إذ كانوا يعبدون ما يهونون من الحجارة، وقال قتادة: المعنى لا يهوى شيئا إلا ركبه لا يخاف الله، فهذا كما يقال: الهوى إله معبود»⁽⁵¹⁾.

وعلى هذا فالختم والتغشية لها ارتباط بتأليه الهوى؛ فصاحبه لا يعمل عقله وسمعه وبصره لإدراك الحق، و«إنما يأتى بهواه؛ فمهما رآه حسنا فعله، ومهما رآه قبيحا تركه»⁽⁵²⁾، وما وافق هواه هو الحق الذي قامت عليه كل حجة، وما خالف هواه هو الباطل البين الجلي.

وعليه فالذين كفروا قد تعطلت عقولهم وأسماعهم وأبصارهم فصاروا كالأنعام أو أضل منها، وأثرت أهواء نفوسهم على موازينهم فاختلفت وصار حكمهم على الأشياء تبعاً لها، وهم في ذلك درجات بعضهم هو كالمغلول الذي من بين يديه ومن خلفه سد، وبعضهم

قد غشي على بصره وختم على سمعه وعقله، وبعضه طبع على عقله وسمعه وبصره فلا ترجى له توبة ولا يتوقع للطبع الذي على عقله وسمعه وبصره زوال.

هذا عن أثر العقيدة الفاسدة على مستوى الفكر، فما أثرها على المستوى العملي؟

3 - الأثر العملي: عندما ابتعث الله رسله إلى الناس، جاؤوا ليصلحوا فسادا عقديا وانحرافا في الأعمال والسلوك، لذلك خلد القرآن الكريم جهاد هؤلاء الأخيار وجهدهم وقصه في سور كثيرة⁽⁵³⁾، وإننا إذا نظرنا في شيء من ذلك وجدنا أن هذه الدعوة واحدة، وأهم من ذلك في هذا المقام أنها اعتمدت أسلوبا واحدا؛ فكانوا - عليهم السلام - جميعا يبدؤون بالدعوة إلى إصلاح العقيدة، ثم بعده إلى إصلاح السلوك والعمل، ففي سورة الشعراء:

- ﴿كذبت قوم نوح المرسلين إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلى على رب العالمين فاتقوا الله وأطيعون﴾ (الشعراء: 105-110).

- ثم ﴿كذبت عاد المرسلين إذ قال لهم أخوهم هود ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين أتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون وإذا بطشتم جبارين فاتقوا الله وأطيعون﴾ (الشعراء: 122-131).

- ثم ﴿كذبت ثمود المرسلين إذ قال لهم أخوهم صالح ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين أتتركون في ما هاهنا آمنين في جنات وعيون وزروع ونخل طلعها هضيم وتتحتون من الجبال بيوتا فارهين فاتقوا الله وأطيعون﴾ (الشعراء: 141-150).

- ثم ﴿كذبت قوم لوط المرسلين إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون﴾ (الشعراء: 160-166).

- ثم ﴿كذب أصحاب الأيكة المرسلين إذ قال لهم شعيب ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين﴾ (الشعراء: 176-180).

قال الفخر الرازي تعليقا على قول نوح عليه السلام - وهو قول جميع الرسل من بعده -: «واعلم أن القوم إنما قبلوا تلك الأديان للتقليد، والمقلد إذا خوف خاف، وما لم يحصل الخوف في قلبه لا يشتغل بالاستدلال، فلهذا السبب قدم على جميع كلماته قوله (ألا تتقون)»⁽⁵⁴⁾.

أ.د. عبد الحليم بوزيد أثر العقيدة الفاسدة على المستوى القلبي

فالرازي يبين هنا أن الدعوة إلى التقوى وتحريك الخشية في القلب يثير في النفس ما يؤدي إلى تصحيح الانحراف وإدراك الحق، ثم يبين أنها الدافع إلى التزام الطاعة واجتناب الانحراف، قال: «وإنما قدم الأمر بتقوى الله على الأمر بطاعته، لأن تقوى الله علة لطاعته، فقدم العلة على المعلول»⁽⁵⁵⁾. وكلامه صريح في أن العلاقة بين العقيدة والعمل علاقة العلة والمعلول، وهو ذات ما يقوله البقاعي: «ألا تتقون: أي تكون لكم تقوى، وهي خوف يحملك على أن تجعلوا بينكم وبين سخطه وقيامة بطاعته بالتوحيد وترك الالتفات إلى غيره»⁽⁵⁶⁾.

ولما كانت التقوى مثمرة للأعمال صالحة، كان ضدها وهو الكفر منتجا لضدها؛ أي الكفر والمعاصي.

على أنه قد ورد في القرآن الكريم ما ينص على وجود أثر سيء للمعاصي على قلب الكافر، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: 14).

روى الترمذي: عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نقطة سوداء فإذا هو نزع واستغفر الله وتاب صقل قلبه فإن عاد زيد فيها حتى تعلو على قلبه وهو الران الذي ذكر الله في كتابه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، قال: هذا حديث حسن صحيح⁽⁵⁷⁾، وكذا قال المفسرون: هو الذنب على الذنب حتى يسود القلب.. وروى عن مجاهد أيضا قال: القلب مثل الكف - رفعه كفه -، فإذا أذنب العبد الذنب انقبض - وضم إصبعه -، فإذا أذنب الذنب انقبض - وضم أخرى - حتى ضم أصابعه كلها حتى يطبع على قلبه، قال: وكانوا يرون أن ذلك هو الرين، ثم قرأ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، ومثله عن حذيفة رضي الله عنه، وقال بكر بن عبد الله: إن العبد إذا أذنب صار في قلبه كوخزة الإبرة، ثم صار إذا أذنب ثانيا صار كذلك، ثم إذا كثرت الذنوب صار القلب كالمنخل أو كالغربال لا يعي خيرا ولا يثبت فيه صلاح»⁽⁵⁸⁾.

وهذه الآثار كلها تثبت أن الأعمال لها تأثير على القلب، كما للقلب تأثير على الأعمال، فتكون العقيدة الفاسدة منتجة لأعمال السوء تزيد في عمى القلب، قال القرطبي: «الجوارح وإن كانت للقلب، فقد تأثر القلب وإن كان رئيسها وملكها بأعمالها للارتباط بين الظاهر والباطن، قال ﷺ: (إن الرجل ليصدق فتكت في قلبه نقطة بيضاء، وإن الرجل ليكذب الكذبة فيسود قلبه)⁽⁵⁹⁾..»⁽⁶⁰⁾.

وقد فصل ابن القيم آلية هذا التأثير فقال - في سياق الحديث عن عقوبات المعاصي: «ومنها أن المعاصي تزرع أمثالها ويولد بعضها بعضا حتى يعز على العبد مفارقتها والخروج منها، كما قال بعض السلف: إن من عقوبة السيئة السيئة بعدها، وإن من ثواب الحسنة الحسنة بعدها، فالعبد إذا عمل حسنة قالت أخرى إلى جنبها: أعلمني أيضا فإن علم لها قالت الثالثة كذلك، وهلم جرا، فتضاعف الربح وتزايدت الحسنات، وكذلك جانب السيئات أيضا، حتى تصير الطاعات والمعاصي هيئات راسخة وصفات لازمة، وملكات ثابتة، فلو عطل المحسن الطاعة لضاعت عليه نفسه، وضاعت عليه الأرض بما رحبت،

وأحس من نفسه بأنه كالحوت إذا فارق الماء حتى يعاودها، فتسكن نفسه وتقر عينه، ولو عطل المجرم المعصية وأقبل على الطاعة لضاقت عليه نفسه، وضاق صدره، وأعيت عليه مذاهبه حتى يعاودها، حتى إن كثيراً من الفساق ليوافق المعصية من غير لذة يجدها، ولا داعية إليها إلا ما يجد من الألم بمفارقتها..»⁽⁶¹⁾.

فمواقعة المعاصي تثمر في القلب شيئاً يتصور التعلق بها والاشتياق إليها وعدم الاطمئنان إلا بمعادتها ولو لم يدع إليها داع.

وخلاصة القول في هذا البحث أن قلوب الكفار يرين عليها كسب الذنوب ويحيط بها كالأكنة، ثم يختم ثم توضع عليها أقفال ويستحكم من إغلاقها وآخر ذلك أن يطبع عليها فلا ترجى لها بعد ذلك توبة أو رجوع، ويمر الإنسان بهذه المراحل واحدة بعد واحدة، حتى يصل إلى مرحلة لا يرجع فيها عن غيه أبداً، ولا تؤثر فيه كل حجة، ويتعطل عقله وسمعه وبصره، فيصير أولئك كالأنعام أو أضل منها، وتؤثر أهواء نفوسهم على موازينهم فتختل ويصير حكمهم على الأشياء تبعاً لها، وهم في ذلك درجات بعضهم كالمغلول الذي من بين يديه ومن خلف سداً، والبعض الآخر قد غشي على بصره وختم على سمعه وعقله، والبعض طبع على عقله وسمعه وبصره فلا ترجى له توبة ولا يتوقع للطبع الذي على عقله وسمعه وبصره زوال. ثم إن هذه العقيدة المنحرفة تنتج المعاصي والانحراف، وذات المعاصي تنتج أثراً سيئاً في قلوب أهلها. هذا عن آثار العقيدة على المستوى القلبي والفكري والعلمي.

الهوامش:

- (1) تفسير القرطبي ج 1، ص 186.
- (2) لعله لم يذكرهما لأنهما داخلتان تحت الختم والطبع.
- (3) انظر سبيل المثال: ابن جرير، جامع البيان 112/1، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم 46/1، وابن الجوزي، زاد المسير 28/1، وأبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 91/1، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت - الدار الشامية، دمشق، ط 1: 1415.
- (4) تفسير الطبري ج 1، ص 112.
- (5) تفسير القرطبي ج 1، ص 185-186.
- (6) تفسير التحرير والتنوير 254/1.
- (7) تفسير الطبري ج 1، ص 112.
- (8)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب أن الإسلام بدأ غريباً 128/1-129، وأحمد بن حنبل، مسند أحمد 386/5، مؤسسة قرطبة، م، ص د ت ط.
- (9) لسان العرب ج 5، ص 402، الكوز: الكوب، جحى: مال وانحنى، ج 14، ص 133.
- (10) انظر تفسير القرطبي 8/6.
- (11) تفسير ابن كثير ج 1، ص 46.
- (12) الأعراف: 100.
- (13) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ب، صائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 289/4، النكتة العلمية، بيروت، د ت ط.

- (14) د/ أحمد رحمانى، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 156، منشورات جامعة باتنة، د ت ط.
- (15) سلمان زيد سلمان اليماني، القلب ووظائفه في الكتاب والسنة، ص 368.
- (16) ابن القيم، التفسير القيم، جمع محمد أويس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقي، ص 143، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت ط.
- (17) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 227، 425، دار الفكر، بيروت، 1407 - 1987.
- (18) تفسير البغوي 126/04.
- (19) سلمان زيد سلمان اليماني، مرجع سابق، ص 371-372.
- (20) تفسير ابن كثير 580/02.
- (21) تفسير ابن كثير 580/02.
- (22) انظر: أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني، نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن، ص 71، تحقيق: د/ يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط1: 1410-1999.
- (23) أبو محمد عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج9/ ص 99، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأن، صاري، السيد عبد العال سيد إبراهيم، ط1: 1408-1987.
- (24) أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، روح البيان ج9/ ص 4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1418-1997.
- (25) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ج8/ ص38، دار الفكر بيروت، د ت ط.
- (26) نفسه.
- (27) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ج1/، ص462، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3: 1404هـ.
- (28) فتح القدير 38/8.
- (29) تفسير القرطبي ج8، ص300.
- (30) أبو جعفر النحاس، معاني القرآن ج3/ ص 270، تحقيق: محمد علي ال، صابوني، جامعة أم القرى، مكة، ط1: 1406.
- (31) تفسير القرطبي 462/1.
- (32) الشوكاني، فتح القدير 400/5.
- (33) ابن جرير، جامع البيان 97/30.
- (34) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 486/4.
- (35) رواه مسلم في، صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه ج4،، ص 2075، ح2702، تحقيقك محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت ط.
- (36) السجستاني، نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن، ص248.
- (37) الشوكاني، فتح القدير 400/5.
- (38) وهو في، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الإسلام بدأ غريباً 128/1 - 129.
- (39) جامع البيان 112/1 - 113.
- (40) تفسير الطبري 112/1.
- (41) الشوكاني، فتح القدير 400/5.
- (42) القرطبي، الجامع لأحكام القرنين 185/1 - 186.
- (43) النسفي، تفسير النسفي 48/1.
- (44) ابن تيمية مجموع الفتاوى، 16/181، جمع: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، د ت ط.
- (45) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 269/2.
- (46) ابن جرير، جامع البيان 114/1.

- (47) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 47/1.
- (48) نفسه.
- (49) الشوكاني، فتح القدير 360/04 - 361.
- (50) ياسين جاسم المحيد، من لطائف القرآن الكريم، ص 22، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1: 1422 - 2001.
- (51) عبد الرحمن بن محمد بن خلعوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن 145/04، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، د ت ط.
- (52) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 151/04.
- (53) انظر مثلاً: سورة الأعراف، هود، الأنبياء، المؤمنون، الشعراء، القمر..
- (54) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 133/24، دار الكتب العلمية، بيروت ط1: 1411 - 1990.
- (55) نفسه.
- (56) نظم الدرر 374/05.
- (57) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، السنن، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة "ويل للمطففين" 434/5، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت ط.
- (58) الجامع لأحكام القرآن 19 / 259 - 260.
- (59) في كتاب الزهد لهناد: "قال عبد الله [أي ابن مسعود]: عن الرجل لي، صدق ويتحرى ال، صدق حتى ما تكون للفجور في قلبه موضع إبرة يستقر فيها وإن الرجل ليكذب ويتحرى الكذب حتى ما يكون للبر في قلبه
- (60) تفسير القرطبي 188/01.
- (61) ابن القيم، الجواب الكافي لمن يسأل عن الدواء الشافي، ص 64، المكتبة الثقافية، بيروت: 1414 - 1993.

أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة

د. العربي بن الشيخ - جامعة باتنة.

مقدمة:

أثر عن الرسول ﷺ أحاديث في تفسير آيات من القرآن الكريم، وقام بعض الصحابة بتفسير القرآن مثل ابن عباس رضي الله عنهما، وبعد توسع رقعة الخلافة الإسلامية ودخول عدة أجناس وشعوب مختلفة المشارب إلى الإسلام ظهرت عدة تحديات؛ كان أولاها فهم نصوص الوحي فهما سليما، ثم برزت عوالم المعتقدات الراسبة من الأديان الأصلية للشعوب المسلمة مما جعل علماء الأمة الالتزام بنصوص القرآن في بيان مفاهيم العقيدة الإسلامية، وتمييزها عن كل دخيل سواء جاء من باب الاشتباه، أم كان تلبيسا من قبل أهل الأديان الأخرى، وعلى رأسهم أهل الكتاب.

نتيجة اختلاف القضايا التي واجهها العلماء اختلفت مناهجهم في المنازلة العلمية، وذلك أثر في مناهجهم في نهل العلم ومسالكه وطريقة تأصيله من الأصل الأول للإسلام وهو القرآن، ولذلك وضعت من قبل العلماء مناهج مختلفة في تفسير وفهم النصوص بمراعاة سياقها العربي ومناسبة النزول، فكان التنوع في بناء التصورات السليمة والمعقولة لدى كل طائفة حسب الرعاية بذلك الجانب العقدي. لقد نتج عن هذا الأمر مسالك متنوعة في علم التفسير، واختارت كل فرقة ما يناسب منظومتها الفكرية فكانت فرقة المعتزلة من الفرق الكبرى التي تميزت بالفهم العقلاني فأنتجت علما غزيرا وتركت تراثا ضخما في هذا المجال وهو جدير بالبحث المستمر لبث روح العلم وتحفيز همة الباحثين.

نشأة المعتزلة:

تأسست هذه الفرقة على يد واصل من عطاء الغزال ومساعدته عمرو بن عبيد، وكانا تلميذين للحسن البصري في بداية القرن الثاني للهجرة؛ يوم كانت قلاقل الخوارج على أشدها، حيث كفروا من خالفهم من أهل القبلة، وقالوا بكفر من ارتكب الكبيرة، وطار شرهم فأكثروا الهرج، وفي الوقت نفسه انتشر فكر المرجئة القائلين: إن الكفر بالله هو الجهل به، ولا تنفع طاعة مع إيمان، كما لا تضر معصية مع الكفر⁽¹⁾. فمن هذا الواقع نتج فكر المعتزلة دعوة لإصلاح الوضع الفكري، وأخذت الوسيلة بين الخوارج والمرجئة عندما أعلن واصل، فتواه: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، بل في منزلة بين المنزلتين، واتخذ هذا مبدءا من مبادئ مذهب الاعتزال، ولم يكن للفرقة نشأة قبل واصل ويرجع ذلك إلى رأيين.

1- رأي ابن قتيبة: إن تسمية المعتزلة وضعت حينما اعتزل واصل وأصحابه مجلس الحسن البصري وكان لا يرى أي صلة بينهم وبين معتزلة فتنة علي بن أبي طالب ومعاوية رضي الله عنهما.

2- رأي النونبختي والملطي: أن هناك صلة بين معتزلة واصل بن عطاء ومعتزلة الفتنة بين علي بن أبي طالب ومعاوية رضي الله عنهما. وبين الحسن بن علي ومعاوية رضي الله عنهم بعد ذلك.

وعارض هذا الرأي البلخي⁽²⁾ الذي يرى: أن أول مؤثر لذلك استعمال كلمة الاعتزال لمعتزلي الفتنة وهذا يفيد أنه كان لتلك الكلمة معنى اصطلاحى، ومن شواهد هذا الرأي أيضا التزام هؤلاء بالعبادة، والزهد كما كان أولئك الأوائل. أما الفوارق بينهم فهي إعطاء أصحاب واصل لعلم الكلام أهمية بالغة، ومنهجهم منهج الفلاسفة في التفكير، فارسوا لهذا المنهج قواعد أهمها: الاعتماد على العقل في التحسين والتقبيح، وجعلوا العاقل مكلفا باتباع الحسَن وترك القبيح قبل مجيء السمع إليه من قبل الخالق.

وخلاصة التعريفين السابقين بأصل تسمية الفرقة: القول باعتزال واصل مجلس الحسن أو القول باعتزال الفتنة، فالراجح أن القول الأول هو أصل التسمية والقول الثاني تبناه أصحاب الفرقة لنيل شرف الفعل ولتأصيله بأنه مخرج من التطرف في الحكم. والله أعلم.

المناهج الرئيسية في تفسير القرآن:

لم يستقل علم التفسير عن الحديث، إنما كان جزءاً، أو باب من كتب الحديث يورد المحدث في باب التفسير الآثار المروية عن الرسول ﷺ والصحابة في تفسير بعض السور، أو بعض الآيات. ولما دعت الحاجة إلى الخوض في آيات القرآن وتفسيرها، والتعرض إلى المتشابه منها لتأصيل الأحكام، «كانت رسالة الشافعي أولى القواعد الموضوعية لتفسير القرآن فإنها كانت أميل إلى الدعوة الجادة إلى الدقة في تفسير النصوص التشريعية»⁽³⁾.

1- المنهج النقلي (التفسير بالمأثور): هو التفسير الأثري الوارد عن الرسول ﷺ بالرواية المعبرة عن «النظرة التوقيفية في فهم النص»⁽⁴⁾، توقف النص على مناسبة معينة تحد مفهومه، وتخصص حكمه.

2- المنهج الرمزي: اتبع هذا الأسلوب أهل الكشف والتصوف حيث يستخرجون معاني للآيات بعيدة عن المعنى اللغوي، ويرون ذلك أنه علم كشفي يتأتى للنفس النقية التي تخلصت من شهوات البدن وتعلقت بروح الله⁽⁵⁾.

3- المنهج التمثيلي (التحليلي): يفسر القرآن بالقرآن ويستخرج المعاني والأحكام بالمماثلة والمقارنة بين الآيات وأمثلة القرآن، والواقع وأسرار اللغة العربية، وعادات العرب مما كان يكشف لهم النقاب عن أسرار الآيات⁽⁶⁾.

د. العربي بن الشيخ _____ أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة

4- المنهج العقلي: تكلم أصحاب هذا المنهج في كثير من القضايا، وذلك أنهم أناطوا بالعقل دورا يفوق حده، وأصابوا في جوانب أخرى، وانتقدوا المفسرين بالمأثور فقال الجاحظ: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين فإنهم كانوا حاطبي ليل يجمعون ما ترمى إليهم من مختلف الروايات دون نقد لها أو تقويم لما فيها»⁽⁷⁾، ويعتمد هذا المنهج على المعنى البياني والدراسة النحوية للكلمات الواردة في الآية وترأس ريادة هذا المنهج المعتزلة⁽⁸⁾.

يرى المعتزلة: «العقل هو عبارة عن مجموعة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»⁽⁹⁾، ومن هنا أوجبوا النظر في الآيات المتشابهات، وقالوا: ما أنزلها الله عبثا، بل خص بها العقل ليستنبط منها أحكامها، ويوظفها، وما كان الله لينزل آيات لا يستطيع العقل الوصول إلى إدراكها.

لقد نزل القرآن منجما حسب المناسبات، وكان الصحابة يتلقون خطاب الله في صيغ متعددة: إما أمر أو نهي في صورة جواب عن سؤال، أو رد على تحدٍ وارد من المشركين، أو بيان لما أخفاه أهل الكتاب، وكان الرسول ﷺ يستشهد بالقرآن الكريم في قضاياهم «كتبليغ الآيات الكريمة للناس ومجاهدتهم بالقرآن»⁽¹⁰⁾ مثل قوله تعالى: (فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا) (الفرقان: 52) وقوله: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) (الحجر: 94)، وهذا يعد تفسيرا أو إشارة لمعنى النص، وكان الصحابة يفهمون اللغة التي أنزل بها الخطاب على السليقة، ويوضح لهم الرسول ﷺ ما استعصى عليهم التزاما بالأوامر والنواهي، لذلك تجنبوا الخوض في الآيات المتشابهات تبعا لقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ) (آل عمران: 7).

وبعد أن اتسعت رقعة الإسلام دخل في هذا الدين شعوب ذات لغات وديانات مختلفة ما ترك في أذهانهم مفاهيم، وأفكارا أدت إلى ظهور تحديات وتساؤلات جديدة لم تطرح فيما سبق⁽¹¹⁾، فاستغل أهل الكتاب الفرصة ووجهوا ضربات إلى صميم العقيدة، والكتاب، فوَقعت الفتنة بين المسلمين، ونشأت فرق متعددة الهويات والمذاهب الفكرية، وذهبت كل منها تدعم آراءها بنصوص من الكتاب والسنة فظهر التأويل في الكتاب، ونشطت هذه الظاهرة علماء اللاهوت المسيحي فأثاروا مسائل لاهوتية بين المسلمين لم تكن لتخطر لهم بالبال، مما حفز علماء إسلاميون للبحث في هذه القضايا⁽¹²⁾.

كما أن هناك أمورا جاءت في الكتاب على شكل إشارات لم يستطع عامة الناس فهمها وخاصة بعد اختلاط الشعوب، ما جعل التفسير والشرح ضرورة؛ كما قال ابن خلدون: «إن في القرآن إشارات لم يتح لكثير من العرب أن يفهمونها ومن هنا دعت الحاجة إلى فهمها وبيان مراميها إلى التفسير»⁽¹³⁾.

وعلى غرار هذه الدواعي نشأت مدارس في التفسير لكل منها منهج تتميز به عن غيرها: وكان لكل فرقة نظرة خاصة في التفسير حسب ما اشتهرت به من أساليب في تأسيس مذهبها كالمعتزلة يعتمدون العقل والكلام⁽¹⁴⁾. لتجردهم وتخصصهم في الرد على تحديات النصارى والثنوية، والبراهمة، فدعا هذا بهم إلى الخوض في المتشابهات من القرآن وشرحها بما يوافق العقل استنادا على بيان الخطاب واستطاعوا بذلك دحض كثير من شبه هؤلاء المتهمجين، غير أنهم غالوا في قضايا أخرى من الغيبيات والأخبار، إذ أخضعوها للعقل وأضفوا عليها شرحا يعتمد على اللغة باعتباره أسلوب مجاز لا حقيقة أو العكس؛ أي للأخذ بما ظهر من سياق الخطاب «ثم تجاوزوا الحد حتى ردوا القرآن بالتلويح والتصريح لرأيهم»⁽¹⁵⁾، ومن هذه المنطلقات كان منهجهم في التفسير معتمد على الأسس التالية:

- 1- النظرة العقلانية. 2- النظرة الكلامية. 3- النظرة البيانية. 4- تعميم اللفظ من الخاص. 5- رد المتشابهات إلى المحكمات⁽¹⁶⁾.

منهج المعتزلة في التفسير:

التباين بين العقيدة الإسلامية الواضحة والفلسفة الهلينية وعقائد النصارى المعقدة كان من أهم الأسباب التي ساعدت على توطيد الفكر الاعتزالي وبروزه؛ حيث كان القوة التي «تسد تلك الفجوة الكبيرة التي كانت موجودة بين هذين النوعين المتباعدين من الثقافة». تمثلت هذه القوة في ظهور جماعة⁽¹⁷⁾، المعتزلة الذين أقبلوا على الثقافات الجديدة محاولين التوفيق بينها وبين مبادئ الدين وتعاليم الشريعة، فأدى ذلك بهم إلى الأخذ بمنهج الخوارج في النظر في المتشابه، وعرض التحديات على الكتاب ومواجهتها بتخريج الدلالات والمعاني البيانية، والخروج من الخاص بسبب النزول إلى التعميم فالتمسوا في تدعيم رأيهم رد المتشابه إلى المحكم.

- 1- النظرة العقلانية: إن الخوارج هم أول من بدأ النظر في المتشابه وشرحه، فأخذ المعتزلة هذا المنهج وطوروه ووضعوا له قواعد لإبراز ما بين المتشابه والمحكم من تصادق يوثق الكتاب ويزيل شكوك النصارى، والمجوس، التي أثارت حول الكتاب شكوكا وهمية عند انتشار الفرس والنصارى في العواصم الإسلامية، وبرز نشاطهم في نشر المذاهب الفاسدة كالغنوصية والهلوية. وضع القاضي عبد الجبار الأسباب التي أنزل الله بها القرآن محكما ومتشابهها ردا على تلك التحديات: «1- المحكم والمتشابه يلجئ إلى النظر والاستدلال، 2- يدعو إلى مذاكرة الأعلام وأهل الذكر. 3- صرف المكلف عن التقليد»⁽¹⁸⁾، لأن العقل خلق للنظر فلا يحق تعطيله انطلاقا من أي القرآن التي تحت على التدبر والتفكر في عظمة الله فيها، قال النظام: «أن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال، وقد ذم الله تعالى في كتابه المقلدين فقال: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ

د. العربي بن الشيخ _____ أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة

أُمَّةٌ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ) (الزخرف: 22-23). . المقلد مخطئ في التقليد. . وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد»⁽¹⁹⁾. وكان اعتماد المعتزلة في التدليل والتنقيب العقلي في الآيات مستندا إلى قوله تعالى: (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة: 111)، ويرون العمل إن لم يكن مدلا لا يمكن وصفه بالحق. وأن الأثر والسمع لا بد أن يوافق العقل، وكل منهما يبني ويوثق الآخر؛ كما لا يمكن أخذ الأثر دون معرفة معقوليته وهذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار: إذ يرى أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد محق، أو أن لا يعلمه فإن لم يعلمه وجوز كونه مخطئا لم يحل له التقليد، لأنه لا يأمن أن يكون المقلد كاذبا في خبره وإن علم صدقه فلا يكون ذلك إلا بدليل عقلي⁽²⁰⁾، وعلى هذا مذهب الزمخشري في تفسير الآية: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف: 143) إن النظر هنا ليس الرؤية، ولا يجوز أن يصدر طلب الرؤية من نبي أعرف بالله منا، فحقق الله له النظر لا الرؤية باهتزاز الجبل ودكه⁽²¹⁾، ويرى لن تفيد نفي الرؤية في المستقبل في الدنيا والآخرة.

2- النظرة الكلامية: في بداية القرن الثاني الهجري طرحت قضايا عقدية ولاهوتية تحديا من النصارى، والبراهمة، والمجوس تجرد المعتزلة لمنازلة هؤلاء المتكلمين والفلاسفة فتوجهوا للقرآن ليستمدوا منه الحجج لإثبات التوحيد، وتنزيه الله، والتعريف بصفاته، وتحقيق النبوة والوحي. فكانوا يجمعون الآيات الواردة في الموضوع الواحد ويستخرجون منها المقصد الشرعي وعليه يبنون الحكم الشرعي قال واصل: «وجدت أحكام الكفار والمؤمنين المجمع عليها والمنصوصة في القرآن كلها زائدة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكفر والإيمان عنه بزوال حكمه»⁽²²⁾؛ كما ذهبوا في قولهم أن صفات الله هي عين الذات لا يمكن الفصل بينهما، ولو أمكن ذلك لشاركه في صفته القدم وصارت بها لها خاصية لاهوتية. لقد أشار أبو الهذيل في وصف الذات والصفات فقال: «هو العلم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو، وهو الحي بحياة هي هو»⁽²³⁾ وقالوا في الصفات: «صفات الله هي ذاته.. فالفرق بينكم وبينه جلي إذ لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس (ليس كمثله شيء)»⁽²⁴⁾. وهكذا أولت المعتزلة صفات الله الواردة في القرآن تأويلا مجازيا تأكيدا منهم لوحدانيتها، وإبعادا للتجسيد، والتنشبيه عنه تعالى تبعا للآية (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى: 11).

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ نُورُ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن: 27): «وجه ربك ذاته والوجه تعبير عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون ابن وجه عربي كريم يتغذى على الهوان»⁽²⁵⁾، بهذه النظرة تأسس المنهج الكلامي لتفسير القرآن وهو القراءات واللغة والإعراب، والنظم، والمعاني، ومقاصد الكلام، وأسباب النزول⁽²⁶⁾، ثم استخلاص الدلالات الكلامية لإثبات الوحدانية والعدل، ونفي الجور عن الله.

لقد تبنى الزمخشري هذا المنهج في تفسيره إلا أنه تميّز بالتركيز على بيان أوجه الإعراب، والدلالات اللغوية.

3- النظرة البيانية: امتازت دراسات المعتزلة للقرآن بإثبات المجاز ومزاوجته بالنظرة العقلانية، وذلك لبناء معنى ومفهوما للنص منه يتحدد المقصد، والغاية، والعلة المحمولة في الخطاب؛ وكان ذلك ردا على ما وضع النصارى من تحديات، وشبه في الآيات المتشابهات باستعمالهم ظاهر النص في الكتاب. فكان هذا من الدواعي التي حفزت المعتزلة على الغوص في تحليل كلام العرب لإبراز معاني الآيات ومغزاها بوجه معجز فيها؛ يتعرفون على التعبير الحقيقي، والتعبير المجازي الوارد في الخطاب. قال في هذا الشأن القاسم بن محمد المعتزلي: «أعلم أن من أقسام الحقيقة والمجاز. فالحقيقة، لغة، الراية ونفس الشيء، واصطلاحاً، اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب... لغة: العبور والمجاز والطريق واصطلاحاً اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح ويراد على مذهب غير القاسم وغير الشافعي مع عدم قرينة إرادته»⁽²⁷⁾. الأخذ بالحقيقة والمجاز يخضع للعقل وأصول المذهب، ومعرفة استعمالات العرب للألفاظ والأساليب والاشتقاقات، كما بيّن الجاحظ ذلك في قوله: «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإراداتهم، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل»⁽²⁸⁾، ولما ذهب الأصم في تأويل الآية (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) (الجن: 18): «لم يعن بها مساجدنا التي نصلي فيها؛ بل عنى الجباه وكل ما سجد عليه الناس من يد ورجل وجبهة»⁽²⁹⁾ فعارضه الجاحظ في ذلك، وقعد لذلك الشريف المرتضي فقال: «ليس أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها فإن تجوزها واستعارتها أكثر»⁽³⁰⁾، ومن الآيات التي فسرت على حقيقة ألفاظها وكان ذلك مخالفاً لمقاصد الكتاب: قول ابن خابط في تفسيره لقوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) (الأنعام: 38) إن كل نوع من الحيوانات أمة على حيالها، وفي كل أمة رسول من نوعه لقوله تعالى: (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ) (فاطر: 24)⁽³¹⁾، هذا النوع من التفسير عند المعتزلة راجع لعدم تمكن المفسر من مفاهيم العبارة والمآلات المنطوية داخل تراكيبيها، وفي معاني ألفاظها، ومناسبة التمثيل بأمثالها، قد أوجز القاضي عبد الجبار ذلك في تقريره: «أن المجاز أبلغ من الحقيقة في البيان والإفهام»⁽³²⁾.

وبذلك كان المعتزلة أكثر الناس تعمقا في الدراسات اللغوية والفلسفية في فهم القرآن والسنة الشريفة، وأكثرهم تعرضا في جانب بيان الإعجاز البياني.

4- تعميم اللفظ من الخاص: احتج المعتزلة على تميم اللفظ الوارد في نص الآية؛ لأن أصل الخطاب على العموم ومن هذا المبدأ لم يخصصوا الآية بسبب نزولها، لكن اعتمدوا في ذلك على اللغة والعقل، ويتضح ذلك في قول الجاحظ: «ولو أن إنسانا سمع قول

د. العربي بن الشيخ أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة

الله: (فَلْيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا) (النساء: 119) إنما يعني الخصاء لم يقل ذلك منه لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء، وإذا كان اللفظ عاما لم يكن لأحد أن يقصد به شيء بعينه إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية أو يكون جبرائيل عليه السلام قال ذلك للنبي ﷺ لأن الله تبارك وتعالى لا يضمّر ولا ينوي ولا يخص ولا يعم بالقصد وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه»⁽³³⁾، يعني من هذا أن الحكم الصادر من الآية لا يخص حالة بعينها؛ بل يلحق التغيير في أي موضع، وبأي كيف، إلا ما كان نافعا للناس مثل تعليم الإبل حتى تتميز أملاك الناس عن بعضها. ويقصدون بالتعميم أن الحكم قابل للتطبيق إذا توفرت دواعيه دون تخصيص كقوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (المائدة: 44) فيقصدون هنا أن ما أنزل الله عموما لا خصوص فيه، وأن الذي لم يحكم بما أنزل الله بحكم عام، والحكم عليه بالكفر عام. وهذا ما يدعونه بتعميم الوعد والوعيد، كما قال الزمخشري في قوله تعالى: (وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ) (الهمزة: 1)، «قيل نزلت في الأخنس بن شريق وقيل في أمية بن خلف وقيل في المغيرة. . ويجوز أن يكون السبب خاصا والوعيد عاما ليتناول كل من باشر ذلك القبح وليكون جاريا مجرى التعريض بالوارد فيه فإن ذلك أزر له وأنكى»⁽³⁴⁾. وبقول الزمخشري يتضح خصوص اللفظ وتعميم الحكم الصادر عنه متى توفرت الدواعي والأسباب.

5- رد المتشابه إلى المحكم: أثارت قضية الآيات المتشابهات والمحكمات تحديا فيما يظهر من المفارقات بينها؛ دفع هذا التحدي الباحثين إلى بيان معاني ومفاهيم الآيات المحكمات التي يتضح فيها المعنى البين بالحجة الواضحة، بحيث لا تتحمل عبارة الآية معاني غير منصوص عليها، كالآيات التي نصت على وعيد الفساق بالعقاب، أما الآيات المتشابهات فهي ما أخفى الله عز وجل فيها عقابه عن العباد ما جعل نصها يتطلب استدلالا لضبط معانيها في تخريج الأحكام⁽³⁵⁾.

ذهب المعتزلة إلى أن المتشابه من القرآن يتضمن أحكاما ترك الله للعقل الخوض فيها، لاستخراج مكنوناتها من الأحكام والعمل بها بعدئذٍ، يتجلى ذلك فيما فعله واصل حينما توصل إلى تخريج حكم المنزلة بين المنزلتين؛ وذلك استنادا للعقل واللغة، حيث جمع الآيات المحكمات والمتشابهات ونظر فيها، ثم رد المتشابه للمحكم واستخرج منه حكم المنزلة بين المنزلتين؛ قد قال في ذلك «وجدت أحكام الكفار والمؤمنين المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائدة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكفر والإيمان عنه بزوال حكمه»⁽³⁶⁾.

وقد أكد الرضي قاعدة رد المتشابه للمحكم بقوله: «أن من أصلنا رد المتشابه من الآي إلى المحكم»⁽³⁷⁾. وقد رد ابن تيمية على المعتزلة ولاهمهم في توجيه مفهوم النص فقال: «إنما اتجهوا إلى النص القرآني وفي أنفسهم أشياء يريدون أن يلتمسوا لها دليلا من

النص»³⁸، والشيء المقصود هو المنهج الذي سطره المعتزلة المتبع في الكلام، وفي الفكر، وبذلك يحققون تبرير مصداقية نهجهم بالشرعية القرآنية. بينما المعتزلة يرون "أن الله لا يكلف العباد بما لا يطيقون إذ أن ذلك يتنافى مع عدالة الله تعالى والله أمر بالتدبر في كتابه»³⁹.

ومن الآيات المتشابهات التي ردوها للمحكم قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11) رُدت إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: 2-1)، قال الزمخشري: "نزلت بعد ما طلب المشركون من الرسول أن يصف لهم الله فكانت هذه السورة موجزة لإثبات الوحانية المطلقة بدون كيف ولا حد في نهاية، ولا بداية، أزلية أبدية"⁽⁴⁰⁾.

الخاتمة:

المنهج الذي اتبعه المعتزلة في تفسير القرآن الكريم له جوانب تخدم العلم والإيمان، مثل التفسير اللغوي، والدراسات النحوية للنص لبيان وإجلاء مكنوناته.

قد قدموا بمشاركتهم في هذا المجال خدمة للدين الإسلامي تحسب لهم، أما اعتمادهم على المبادئ العقلية، وإخضاع النصوص للعقل فهذا يصلحه التحقيق العلمي في الآثار، والكشف العلمية اللاحقة.

وأخذت عليهم بعض المآخذ لخصها الشاطبي في قوله: «تحكيم العقل على الله تعالى بحيث نقول يجب عليه بعثة الرسل ويجب عليه الصلاح والأصلح. ويجب عليه اللطف ويجب عليه كذا-إلى آخر ما ينطق به في تلك الأشياء وهذا إنما نشأ من ذلك الأصل المتقدم وهو الاعتياد في الإيجاب على العباد. ومن أجل الباري وعظمه لم يجترئ على إطلاق هذه العبارة، ولا ألم بمعناها في حقه. لأن ذلك المعتاد حسن في المخلوق من حيث هو عبد مقصور محصور ممنوع. والله تعالى ما يمنعه شيء، ولا يعارض أحكامه حكم فالواجب الوقوف مع قوله تعالى: (فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ) (هود: 107).

لقد تجوز المعتزلة في استعمال العقل إلى أن أخضعوا له ما ليس من الإمكان تصوره كأقوالهم في وصف الله ونعيم الجنة وعذاب النار. مع ورود حديث النبي ﷺ الذي مضمونه: أنه فيهما ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر.

قائمة المراجع:

- 1- أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، والحاكم الجشيمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدر التونسية، ط (1986 م).
- 2- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحديث، ط2، (1985).

د. العربي بن الشيخ _____ أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة

- 3- البغدادي، أصول الدين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق، بيروت، ط1، (1981 م).
- 4- الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط (1945 م).
- 5- حسن زينة: العقل عند المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2 (1980)،
- 6- الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة.
- 7- زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلوية للنشر، بيروت، ط 1 (1974 م).
- 8- السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار الفكر، ط 1.
- 9- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط (1985).
- 10- الشريف الرضي، حقائق التأويل، (النجف)، ط1 (1936 م).
- 11- الشريف المرتضي، غرر الفوائد، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، ط 1954.
- 12- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط 1984.
- 13- عبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 3 (1979 م).
- 14- علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة، تونس، ط2 (1984).
- 15- القاسم بن محمد بن علي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق: البير نصري نادر، دار الطليعة بيروت، ط1، (1980 م).
- 16- محسن عبد الحميد: دراسات في أصول التفسير، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، ط2، (1984).
- 17- محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ط (1983 م).
- 18- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط1، 1989.

الهوامش:

- (1) الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحديث، ط2، (1985)، 156/1، 197.
- (2) أبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشيمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدر التونسية، ط(1986 م)، ص13، 14؛ وعبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة، ص100-109.
- (3) السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار الفكر، ط1، ص134.
- (4) المرجع السابق، ص117.
- (5) محسن عبد الحميد: دراسات في أصول التفسير، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، ط2، (1984)، ص12-13.
- (6) المرجع السابق، ص10.
- (7) المرجع السابق، ص119.
- (8) المرجع السابق، ص11.
- (9) حسن زينه: العقل عند المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، (1980)، ص31.

- (10) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص10.
- (11) علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة، تونس، ط2، (1984)، ص28.
- (12) زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، ط1، (1974م)، ص26-20.
- (13) السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، 111.
- (14) محسن عبد الحميد، دراسات في أصول التفسير، ص10-11.
- (15) الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط(1985)، الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط (1985)، 233/2.
- (16) محمد كامل أحمد: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، 155/49.
- (17) عبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة، دار النهضة، مصر، ط3، (1979)، ص155.
- (18) محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص38.
- (19) المرجع السابق، ص53.
- (20) حسن زينه، العقل عند المعتزلة، ص125.
- (21) الزمخشري، الكشاف، 51/4.
- (22) محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص71.
- (23) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص225/1، و عبد الحكيم بليغ، أدب المعتزلة، ص126.
- (24) القاسم بن محمد بن علي، الأساس لعقائد الأكياس، ص69، 73.
- (25) الزمخشري، الكشاف، 51/4.
- (26) محمود كامل أحمد، المرجع السابق، ص88.
- (27) القاسم بن محمد، المرجع السابق، ص89-91.
- (28) الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط(1945م)، 153/1.
- (29) المرجع السابق، 343/1.
- (30) الشريف المرتضي، غرر الفوائد، تحقيق: محد أبو الفضل، دار الفكر، ط(1954م)، 367/1.
- (31) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط(1984)، 63/1.
- (32) محمد كامل أحمد، المرجع السابق، ص103.
- (33) الجاحظ، المرجع السابق، 180/1.
- (34) الزمخشري، الكشاف، 232/4.
- (35) البغدادي، أصول الدين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق، بيروت، ط1، (1981م)، ص223-220.
- (36) محمود كامل أحمد، المرجع السابق، ص71.
- (37) الشريف الرضي، حقائق التأويل، (النجف)، ط1، (1936م)، 23/5.
- (38) السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ص123.
- (39) المرجع السابق، ص124.
- (40) الزمخشري، المرجع السابق، 242/4.

أثر الزكاة في تحقيق التنافسية التراحمية بتن المؤسسات الاقتصادية

ودورها في إحداث التوازن الذاتي بتن العرض والطلب

د. الطيب داودي، أ. محبوب مراد - جامعة محمد خيضر - بسكرة.

مقدمة:

على الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلها رواد الفكر الرأسمالي لإرساء قواعد نظام اقتصادي. له القدرة على تحقيق الرفاه في المجتمع، والمحافظة على الاستقرار في الأسواق وتقادي الأزمات، إلا أن هاجس تعظيم الربح والاعتقاد بفكرة البقاء للأقوى بعيدا عن التكامل والتعاون في تحقيق الأهداف أدى إلى نسف كل تلك الجهود، فالاعتماد على سعر الفائدة كأداة لمحاربة الاكتناز، وتحفيز الادخار أمر محمود لو أنه امتد إلى المستثمر بشيء من المساعدة لكن على العكس، فهذا الأخير قد يجد نفسه مجبرا على الخروج من السوق تحت طائلة الوفاء بديونه، خاصة في ظل التنافس في سوق الجميع فيها يخاطر تحت قيد سعر الفائدة، وبالتالي لا مجال للتراحم فإما البقاء على حساب الآخر، وإما الانسحاب نتيجة لضغط الآخر، أما على المستوى الكلي، فأغلب الحلول التي قدمها أولئك لتحقيق الاستقرار ومعالجة الركود جاءت كحلول مرحلية بدء من فكرة اليد الخفية وقانون ساي، التي فندتها التجربة العملية إلى غاية آراء كينز الذي ينصح بزيادة الإنفاق لتحفيز الطلب الفعال في مرحلة معينة، ثم يعود فينادي بسحبه عندما يصل النظام إلى مرحلة التوظيف الكامل.

من هنا اتجهت بعض الدراسات في الاقتصاد الإسلامي لإيجاد حلول بديلة تضمن من خلالها تحقيق أهداف الوحدات الجزئية دون الإخلال بأهداف الاقتصاد الكلي، وتحاول هذه الدراسة الموجزة كشف النقاب عن أحد تلك الوسائل التي نرى اجتهدا أن في تطبيقها حل تتفاعل في ظلها غايات مختلف الأطراف، ألا وهي فريضة الزكاة، وذلك من خلال:

المستوى الجزئي: إبراز دور الزكاة كأداة تنافسية تراحمية.

المستوى الكلي: إبراز دور الزكاة في إحداث التوازن الذاتي بين العرض والطلب.

أولا: ماهية الزكاة. تعتبر الزكاة ركنا من أركان الإسلام، وعبادة مالية يجب على كل مسلم يملك النصاب من أي مال أن يخرج زكاته، وليعلم أن الزكاة حق الله سبحانه وتعالى في المال الذي رزقه إياه، وأن المسلم يتعامل فيها أصالة مع ربه عز وجل حيث يقول سبحانه وتعالى: (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) [التوبة الآية: 104].

ولأجل الإحاطة بالأسس الشرعية لهذه الفريضة ارتأينا استعراض النقاط التالية:

أ- البعد الفقهي للزكاة.

مفهوم الزكاة:

الزكاة لغة (مصدر: زكا)، الشيء إذا نما وزاد، وزكا فلان إذا صلح، فالزكاة هي:

البركة والنماء والطهارة والصلاح⁽¹⁾.

الزكاة شرعا: مبلغ من المال مقدر شرعا، يؤخذ ممن ملك نصابا محددا شرعا من مال المسلمين دون غيرهم، أي أنها فريضة مالية يقدمها المسلم المكلف نقدا أو عينا وبصفة نهائية، وتستخدم في تغطية نفقات المصارف الثمانية المحددة في القرآن الكريم. شروط وجوب الزكاة: لقد حددت الشريعة الإسلامية شروط وجوب الزكاة فيما يلي⁽²⁾:

1- الإسلام. 2- النماء: ومن شروطه الملكية التامة، وحَوْلَانِ الحول، وإعفاء المال الضمار. 3- الغنى: ومن شروطه عدم الشغل بالحوائج الأصلية، السلامة من الدين، وبلوغ النصاب.

الأموال التي تجب فيها الزكاة:

تفرض الزكاة على أصل المال، بالإضافة إلى نمائه في الأموال المنقولة، وأهمها: الثروة الحيوانية، الثروة النقدية، عروض التجارة، الثروة الزراعية، وإيراد كسب العمل والمهن الحرة.

1 - **الثروة الحيوانية:** زاد اهتمام الفقهاء بالثروة الحيوانية في صدر الإسلام لاعتماد الإنسان في الفترة الأولى من حياته على الأنعام وخاصة في البلاد العربية، وتنقسم الثروة الحيوانية في الفقه الإسلامي إلى ثلاثة أقسام⁽³⁾:

- أنعام تقتنى لغرض إشباع الحاجات الأصلية لمالكها، وهي معفاة من الزكاة.
- أنعام تقتنى لغرض تحقيق الإيراد، مثل الحيوانات والمواشي التي تكرر أو تسمن أو تستخدم لإنتاج الألبان وهي معلوفة، وتجب فيها الزكاة حيث تعد من الأصول الثابتة.
- أنعام سائمة معظم أيام السنة وتقتنى لغرض النماء والتوليد، وهي بدون كلفة تذكر، وتجب فيها الزكاة (زكاة الأنعام) باعتبارها من الأصول المتداولة.

2 - **الثروة النقدية:** تشمل الثروة النقدية كلاً من الذهب والفضة والنقود بأنواعها، ورقية كانت أو معدنية سواء أكانت سائلة في الخزينة أم في شكل ودائع حسابات جارية، أم ادخارية باعتبارها مالا ناميا⁽⁴⁾.

3 - **عروض التجارة:** وتتمثل في الأموال المعدة للتجارة، أي الأشياء المعروضة للبيع والشراء قصد تحقيق الربح، ويدخل في نطاق عروض التجارة عمليات الشراء والبيع للمشروعات الفردية والشركات بجميع أنواعها، كما يدخل فيها عمليات الوساطة والسمسرة بين التجار وأعمال الصرافة على اختلاف أنواعها، ولا يدخل في نطاق عروض التجارة نماء الأصول الثابتة التي يستعين بها التاجر⁽⁵⁾.

وقد أوجبها الله سبحانه وتعالى بنص الآية الكريمة، حيث قال: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ)** [البقرة: 267]، وبالسنة النبوية فيما رواه أبو ذر الغفاري، حيث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقتها)، والبز يشمل الثياب والأقمشة والأفرشة لغرض تحقيق الربح.

د.الطيب داودي، أ. محبوب مراد أثر الزكاة في تحقيق التنافسية التراحمية

4 - **الثروة الزراعية:** والمراد بها ما تنتجه الأرض الزراعية من الحبوب والثمار التي يقتات منها الإنسان أو يدخرها⁽⁶⁾، كالقمح والشعير والأرز والذرة والفل والعدس والتمر والزبيب..

5 - **إيراد كسب العمل والمهن الحرة:** وهو ما يطلق على المهن غير التجارية والرواتب والأرزاق، كإيراد رؤوس الأموال غير التجارية، وإيراد ذوي المهن الحرة كالأطباء والمحامين والمهندسين⁽⁷⁾.

ونقدم الجدول أدناه، نبين من خلاله أهم النسب وكذا الشروط العامة لوجوب الزكاة في كل نوع من الأموال السالفة الذكر، بالإضافة إلى وقت تحصيل الزكاة:

الأموال التي تجب فيها الزكاة	النصاب	نسبة الزكاة	وقت التحصيل	الشروط العامة
1/الثروة الحيوانية: أ- الإبل. ب- الغنم الماعز. ج- البقر والجاموس.	5 من الإبل. 40 من الغنم. 30 من البقر.		عند نهاية الحول.	التربية والتسمين وال حلب.
2/الثروة النقدية: أ- الذهب. ب- الفضة.	85 غرام. 200 غرام.	2.5 2.5	عند نهاية الحول.	ألا يكون حليا للنساء ويدفع بالنقد المتاح.
3/الثروة الزراعية: أ- المسقية بمشقة. ب- بغير مشقة.	5 أوسق كحد أدنى أو ما يعادلها وزنا 800 كلغ.	5 10	وقت الحصاد والجني.	اقتطاع الديون والنفقات.
4/عروض التجارة.	مثل الثروة النقدية.	2.5	عند نهاية الحول.	النية في الربح. التقييم يكون على أساس السعر الجاري في السوق بيعا.
5/إيراد كسب العمل والمهن الحرة	مثل نصاب الثروة النقدية.	2.5	عند نهاية الحول.	الفراغ من الحوائج الأصلية.

المصدر: محمد عقلة، مرجع سابق، ص 149.

ب- مصاريف الزكاة.

حدد القرآن الكريم مصاريف الزكاة في ثمانية أصناف في قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) [التوبة: 60].

- 1 - **الفقراء:** وهم الذين لا يملكون قوت يومهم لعدم قدرتهم على الكسب⁽⁸⁾.
- 2 - **المساكين:** المسكين الذي يسأل لأنه لا يجد شيئا فهو أضعف حالا من الفقير، وعند الشافعي رحمه الله العكس (يراجع في ذلك كتب الفقه).
- 3 - **العاملين عليها:** الذين نصبوا لجباية الزكاة، وهم: الجابي (الذي يتولى قبضها)، والمفرق (الذي يتولى توزيعها)، والحاشر (الذي يجمع أرباب العمل إلى الساعي)، والحاسب (الذي يتولى حساب المقدار الواجب في المال)، إلى غير ذلك ممن يعملون في دائرة الجباية.
- ولهؤلاء العاملين صفات لا بد منها وهي: الإسلام، العدالة، العلم بأحكام الجباية، والتقوى.
- 4 - **المؤلفة قلوبهم:** وهم الداخلون في الإسلام حديثا، يعطون من الزكاة ترغيبا في التمسك بعروة الدين، لأن الإيمان لم يتمكن بعد في قلوبهم⁽⁹⁾.
- 5- **في الرقاب:** وهم الرقيق من الأسرى يدفع لهم من مال الزكاة لتخليصهم، وهو مبدأ يفتخر به الإسلام، حيث جعل في ميزانية الدولة بندا مخصصا لتحرير الإنسان، وينطوي تحت ذلك المال المدفوع لتحرير الأمة من ذل الاستعمار السياسي، والاجتماعي والاقتصادي.
- 6 - **الغارمين:** المدينين، وهم الذين استدانوا لأنفسهم في غير معصية وعجزوا عن أداء الدين، فيعطون من مال الصدقات بقدر ديونهم، أو هم المدينون في المعروف وإصلاح ذات البين، فيعطون من مال الصدقات ما يقضون به ديونهم، وإن كانوا أغنياء⁽¹⁰⁾.
- 7- **في سبيل الله:** وتصرف للمجاهدين في سبيل الله ولو كانوا أغنياء، ويشمل جهات نشر الإسلام والمجاهدين المتطوعين، والجهات القائمة على شؤون الجهاد، والصرف على أدوات القتال بشتى أنواعها.
- 8 - **ابن السبيل:** وهو عابر الطريق والغريب المسافر الذي فقد ماله، وانقطعت به الأسباب، بشرط أن يكون⁽¹¹⁾:

- محتاجا في المكان الذي فيه.

- أن يكون سفره في طاعة، كالحج أو التجارة، ولا يكون في معصية.

- أن لا يجد مسلفا في ذلك المكان.

ج- مبادئ الزكاة.

إن تحصيل الزكاة وصرفها محليا ومركزيا يقوم على جملة من القواعد الفنية، وهي⁽¹²⁾:

- 1 - **مبدأ السنوية:** وتعد السنة القمرية أساس للقياس فيما عدا زكاة الزروع والثمار.
- 2 - **مبدأ المعدل النسبي في الأموال الزكوية:** وهو يقرر البساطة في التطبيق والمساواة في الأنصبة، لأنه بمجرد تحديد نصابها تصبح واجبة الدفع في جميع الأموال بنسبة واحدة، وتتخذ العدالة قانونا لوجوبها على كل فرد مسلم.

3 - مبدأ إعفاء الحد الأدنى للمعيشة: وهو مبدأ من أرفع المبادئ الحديثة، ويبنى على أمرين⁽¹³⁾.

أولهما: أن حق الجباية لا يبدأ إلا عندما يتجاوز مال الفرد ما هو ضروري لحفظ حياته وقدرته على الكسب، وقد حدد المشرع هذا الحد بقدر سمي نصاباً، وهذا الأخير يكون زائد عن الحاجات الأصلية، وهي ما تدفع الهلاك عن الإنسان من مسكن ومأكل.

ثانيهما: أنه لما كانت الزكاة لا تجب إلا على الأغنياء، ولا يعتر رب المال غنياً إلا إذا ملك النصاب المحدد، ونظراً لتعدد الأوعية فقد اقتضى الأمر فرض نصاب لكل مال.

4 - مبدأ استقلال السنوات المالية: يقرر أن ما ينفق بعد نهاية الحول لا تجب فيه الزكاة، حيث أن الزكاة واجبة في السنة الماضية حتى لو لم يتم سدادها أو حدثت خسائر في العام التالي⁽¹⁴⁾.

5 - مبدأ عدم ازدواجية الزكاة: لا تؤخذ الزكاة مرتين في السنة، ولا يزكى من أصل سبق تزكيته مع مال آخر، ويظهر تلاقي الازدواج في الزكاة في الحالات التالية⁽¹⁵⁾:

- إذا اتجر شخص في مال تجب فيه الزكاة تؤخذ منه زكاة عروض التجارة أو زكاة العين.

- في حالة زكاة الديون فقد روعي أن من عليه دين للغير لا يؤدي حقه.

ثانياً: أثر الزكاة في تحقيق المنافسة التراحمية بين المشروعات الاستثمارية.

بالنظر إلى واقع العالم الإسلامي، نجد أنه في بعض الدول تقوم الحكومة بدورها في إدارة الزكاة، بتحصيلها وصرفها في الشريعة، والبعض الآخر يترك الزكاة للأفراد يخرجونها بأنفسهم أو من خلال الجمعيات الأهلية بصورة لا تظهر الآثار الاقتصادية أو الاجتماعية للزكاة بشكل كاف. من هذا المنطلق سنحاول إبراز أثر تلك الفريضة في تعزيز المنافسة التراحمية بين المؤسسات تمهيداً لفكرة الزكاة تنمية للاستثمار لا تكلفة عليه.

أ- الأثر التحفيزي: تعتبر الزكاة إحدى أدوات السياسة المالية العامة الإسلامية في التدخل لحفز الاستثمار من خلال توظيف المال وتشغيله، وعدم اكتنازه اتقاء لعذاب وإثم الاكتناز لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فُتُورًا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ) [التوبة: 34-35].

وعليه يمكن القول إن حرص المسلم على المحافظة على رأس ماله من التآكل بسبب الزكاة مقرون بخوفه من الاكتناز، يجعله يحبذ الاستثمار حتى يعم الخير والرحمة، عكس ما يحصل في الاقتصاد الربوي، حيث تحجم المؤسسات والأشخاص عن العملية الاستثمارية عند انخفاض سعر الفائدة، مفضلة للسيولة النقدية مهمة الدور الذي تلعبه تلك الأموال في محاربة الفقر والبطالة، بغض النظر عن الربح والخسارة في السوق.

ويظهر الأثر التراحي لهذه العملية في ما ينجز عن المشروع الاستثماري من زيادة في العمالة، فمن المعلوم أن مضاعف الاستثمار في المجتمعات النامية أكبر منه في

المجتمعات المتقدمة، وعلى ذلك فإن أي زيادة بسيطة في الاستثمار ستؤدي إلى زيادة كبيرة في التوظيف الكلي تكفي لتشغيل العاطلين، وذلك بفضل المضاعف فيها⁽¹⁶⁾.

ب- الأثر التكاملي: التعاون بين المؤسسات على تشجيع الطلب الكلي.

إن أداء المؤسسة لفريضة الزكاة من خلال إنفاقها على مصارفها من مساكين وفقراء وغارمين وابن السبيل سيؤدي إلى ارتفاع الطلب الكلي الاستهلاكي لهذه الفئة، وذلك لما تختص به هذه الطبقة من تزايد في الميل الحدي للاستهلاك وتناقص في الميل الحدي للادخار.

وفي ظل هذا التحليل فإن المؤسسة المزكية ستشارك من خلال أدائها لفريضة الزكاة في خلق طلب إضافي على منتوجات المؤسسات الأخرى بما فيها المؤسسات المنافسة، وعلى اعتبار أن جميع المؤسسات تلتزم بأداء فريضة الزكاة، فإن المؤسسات المنافسة ستقوم بالدور نفسه، الأمر الذي سيؤدي إلى زيادة الأرباح لكلا الطرفين، وهكذا يتم تعويض المال المدفوع في الزكاة، وهذا ما يفسره قوله تعالى: (وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) [سبأ:39].

التكافل بين المؤسسات في تحمل المخاطر.

إن من عوامل زيادة الرغبة في الاستثمار انخفاض درجة المخاطرة، أي انخفاض احتمال الخسارة، والمخاطرة تكون من تلك الخسائر الرأسمالية الغير متوقعة. وتساهم الزكاة في التقليل من هذه المخاطر عن طريق مساعدة المستثمرين الذين تكبدوا خسائر كبيرة في مشاريعهم الاستثمارية، بحيث تؤدي بهم إلى أن يصبحوا من الغارمين، الذين هم مصرف من مصارف الزكاة.

وبالتالي فإن عملية الحقن المتتالية بنسبة معينة في شكل نصيب من سهم الغارمين لهذه المؤسسات قد تبعث فيها نفسا جديدا، لأنها تحط عنها جزءا من ديونها إن لم تكن كلها، مما يعطيها قدرة تنافسية أكبر في السوق على مواجهة باقي المؤسسات، وهذا ما يعرف بالمنافسة التكاملية، إذ أنه انطلاقا من حصيلة الزكاة التي تدفعها المشاريع القائمة تقدم إعانات وتسهيلات لتلك المتعثرة، لأن البواعث هنا تعبدية الهدف منها الحصول على عائد معنوي هو إرضاء الله عز وجل، خلاف لما هو قائم في باقي الاقتصاد الوضعي، أين يكون البقاء للأقوى بمفهومه الاحتكاري، فالإسلام يفرضه للزكاة يطرح بديلا للبقاء يجنب المؤسسات خطر الإفلاس والخروج من السوق وما ينجر عنه من تسريح العمال، وأثار اجتماعية ونفسية أخرى⁽¹⁷⁾.

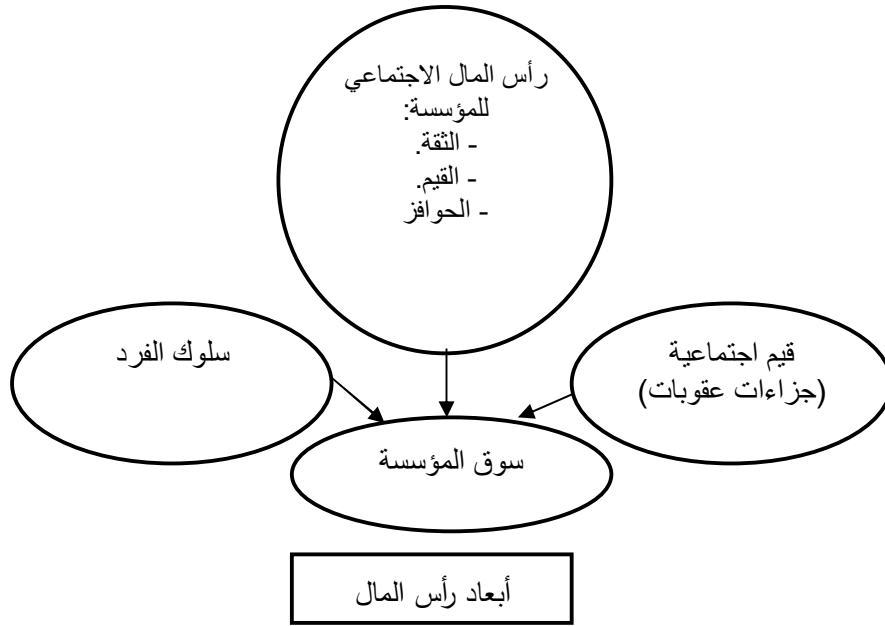
بناء الثقة بين المؤسسة ودائنيها.

ويمكن أن نلمس ذلك في الدور الائتماني الذي تضطلع به الزكاة، خاصة في ظل الركود الاقتصادي، حيث يهدد الإفلاس رجال الأعمال وأصحاب المصانع والمتاجر نظر لعدم مقدرتهم على سداد التزاماتهم المالية اتجاه دائنيهم، فتعمل الزكاة على تمكين من ركبته ديون من مباشرة نشاطه الاقتصادي بعد أن كان مهتدا بالعجز عن ممارسة دوره الإنتاجي

في المجتمع، ومن هنا فهي تساهم في خلق انتمان محمي بسياج من الأمان لكل من المقرض والمقترض على السواء، فالمقرض سوف يطمئن إلى ضمان عودة أمواله إليه، والمقترض سوف يطمئن إلى أنه في حالة الأزمات والكوارث إن عجز عن سداد ديونه فإن بيت المال سيؤدي عنه ديونه⁽¹⁸⁾.

ج- **الأثر الاجتماعي:** تربط الزكاة بين الغني ومجتمعه برابط متين سداه المحبة ولحمته الإخاء والتعاون، فإن الناس إذا علموا في الإنسان رغبته في نفعهم، وسعيه في جلب الخير لهم، ودفع الضرير عنهم، أحبوه بالطبع ومالت نفوسهم إليه لا محالة، كما جاء في الأثر «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها»، فالفقراء إذا علموا أن الرجل الغني يصرف إليهم طائفة من ماله، وإنه كلما كان ماله أكثر كان الذي يصرف إليهم من ذلك المال أكثر، أمدوه بالدعاء والهمة، وللقلوب آثار، وللأرواح حرارة، فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الإنسان في الخير والخصب. كما قال الرازي، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا بَالُ الْمَرْءِ أَنْ يَفْضَحَ عَنْهُ) [الرعد: 17]. ويقول عليه الصلاة والسلام: (حصنوا أموالكم بالزكاة).

نفس الشيء يمكن التدليل به على مستوى المؤسسة، من خلال ما يسمى بنظرية رأس المال الاجتماعي التي تهتم بالعلاقة بين السوق والقيم الاجتماعية، حيث تركز هذه النظرية على الواجب عمله فضلا على الواجب تملكه، وهي إلى حد ما تعبر عن نقائص النظام الرأسمالي الذي يستهدف تعظيم الربح بغض النظر عن الكيفية المتبعة في ذلك، ويلخص لنا فوكوياما هذا المعنى بقوله: «رأس المال الاجتماعي هو القدرات الناتجة عن الثقة لدى المجتمع أو لدى جزء منه، والثقة تنتج داخل مجموعة تشترك في قيم الحق والشرف والشفافية»، ما جعل الغرب يعود ليربط نظرية رأس المال الاجتماعي بقيم الحداثة ومابعد الحداثة، أي إدراج العلاقات الاجتماعية ضمن العلاقة الاقتصادية، ما نتج عنه تعديل في برامج التنمية لدى الهيئات الدولية، وتحل قيم المساواة والعدالة والسلوك مكانة هامة في نظرية رأس المال الاجتماعي، وهي كما نرى قيم غير اقتصادية لكن من شأنها تحفز السوق⁽¹⁹⁾. ما يوضحه المخطط التالي:



الملاحظ على هذه النظرية أنها تعبر إلى حد بعيد عن نظرية الشريعة الإسلامية في تشريعها لفريضة الزكاة، فالمؤسسة إضافة لدورها الإنتاجي ستصبح جمعية المسلمين للتعاون الاجتماعي، ومصدر الثروة الكافلة للعاطلين منهم، وهي الوسيلة لإعانة عجزهم ومرضاهم ويطماهم ومواساتهم وتعهد أحوالهم، ما يعزز انتمائهم للمؤسسة كزبائن أوفياء. ثالثاً: أثر الزكاة في تحقيق التوازن الذاتي بين العرض والطلب.

يعتبر الركود الاقتصادي والتضخم مرضين اقتصاديين لما يحدثانه من اختلالات سيئة في مستويات الأسعار، وبالتالي على الاقتصاد القومي ككل، وكلاهما نتيجة لعدم التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، الاستثمار والادخار. ومن خلال النقاط التالية سننتقل للأثر الإيجابي للزكاة على هذه العوامل بما يحدث التوازن الذاتي بينها.

أ- **أثر الزكاة على جانب العرض:** ويمكن أن نلمس ذلك من خلال:

1 - تساهم الزكاة في رفع وتيرة الدورة الاقتصادية في المجتمع، من خلال توزيع الثروة ورؤوس الأموال في المجتمع بدلا من كنز الأموال لدى فئة قليلة من الناس- هذا هو الهدف من وراء الزكاة- حيث أن إنفاق الزكاة على الفقراء له آثار استثمارية عديدة وبالأخص عندما يتم تمويل الفقير برأس مال نقدي يعمل فيه ولا يستهلكه، واكتساب حرفة تمكنه من ضمان لقمة عيشه⁽²⁰⁾.

2 - تؤدي الزكاة إلى زيادة العرض الكلي من خلال ما تؤديه من دور في توظيف موارد إنتاج بشرية، بإدخالها في عمليات الإنتاج من خلال:

- فك الرقاب وذلك بعق العبد الرقيق من عبوديته، وضمه إلى إخوانه الآخرين، يساهم معهم كعنصر إنتاج جديد.

- توظيف ابن السبيل من خلال تخليصه من غربته، وتسهيل عودته إلى دياره، وتكريس دوره في عمليات الإنتاج.

- توظيف الغارمين وذلك بفك أسر الغارم من ديونه، وتعويضه لأمواله التي غرمها بسبب كفالته للمدينين، حيث تقتضي المصلحة العامة عدم إقصاء هذا المورد البشري في ميدان الإنتاج بإعلان إفلاسه، وبالتالي إعادة إدماج الغارمين كعناصر إنتاجية جديدة تساهم في التنمية الاقتصادية.

3 - كذلك فإن فرض الزكاة كنفقة واجبة الاستحقاق على رأس المال النامي فعلا أو تقديرا، يدفع بأصحاب رؤوس الأموال إلى الاستثمار حتى لو كان المعدل المتوقع للربح أقل من نسبة الزكاة (2.5%)، طالما كان هذا المعدل أكبر من الصفر، ويرجع ذلك إلى أن الاختيار أمام المستثمرين في هذه الحالة هو بين استثمار أموالهم أو اكتنازها، وليس الاختيار بين استثمارات متعددة. ونظرا لأن الاكتناز اختيار غير مطروح على المسلم فإن أفضل للمسلمين أن يستثمروا من أن لا يستثمروا على الإطلاق، لأن ذلك يجعل خسائرهم بسبب الزكاة أقل من معدل الزكاة الإجمالي.

ب- أثر الزكاة على جانب الطلب: ويمكن أن نلمس ذلك من خلال:

1- إن فريضة الزكاة تعد وسيلة فعالة من وسائل إعادة توزيع الثروة بين أفراد المجتمع على أساس عادل، فالزكاة تؤخذ من الغني وتعطى للفقير، وقد بين الدكتور إبراهيم فؤاد في كتابه: الإنفاق العام في الإسلام، أنه لو طبقنا ظاهرة تناقص المنفعة يمكن القول أنه كلما زادت وحدات السلع المستهلكة يمكن التذليل على تناقص المنفعة الحدية للدخل كل ما زاد عدد وحداته، فالغني تكون لديه منفعة الوحدة الحدية، أي الوحدة الأخيرة أقل من منفعة الوحدة الحدية للدخل لدى الفقير، وعلى ذلك فإن نقل عدد من وحدات دخل الغني عن طريق الزكاة إلى الفقير يسبب للفقير أكثر من خسارة الغني، والنتيجة النهائية هي أن النفع الكلي للمجتمع يزيد بإعادة توزيع الدخل عن طريق الزكاة لصالح الفقراء، الذين يرتفع لديهم الميل الحدي للاستهلاك عن غيرهم من الأغنياء ما ينعكس على زيادة الإنفاق.

2- تعتبر فريضة الزكاة كأداة تدريب على الإنفاق، فمما لا خلاف فيه بين علماء التربية والأخلاق، أن للعادة أثرها العميق في خلق الإنسان وسلوكه وتوجيهه، ولهذا قيل العادة طبيعة ثانية، ومعنى ذلك أن للعادة من القوة والسلطان ما يقرب من الطبيعة الأولى التي يولد عليها الإنسان، فالمسلم الذي يتعود الإنفاق وإخراج زكاة زرعه كلما حصده، وزكاة دخله كلما ورد، وزكاة ماشيته ونقوده وقيم أعيانه التجارية كلما حال عليها الحول، ويخرج زكاة فطره كل عيد فطر، يصبح الإعطاء والإنفاق صفة أصلية من صفاته، وخلقا عريفا من أخلاقه.

والقرآن لم يغفل هذا الخلق لقوله تعالى: (الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) [البقرة: 3-2].

ج- أثر الزكاة في إحداث التوازن الذاتي بين العرض والطلب: ويمكن أن نلمس ذلك من خلال:

1- إن هدف توزيع الزكاة هو تحقيق الإغناء لمصارفها، ولا يقصد بذلك حصول المستحقين على حاجاتهم من السلع والخدمات فحسب، وإنما توفير كفايتهم في الحال والمستقبل عن طريق توفير الأدوات، ورؤوس الأموال الإنتاجية الملائمة لمواهبهم الطبيعية وقدراتهم المكتسبة، ويعني ذلك عدم اتجاه كل الدخل الموزعة إلى الطلب الاستهلاكي، وإنما يتجه جزء هام منها إلى مجالات استثمارية خاصة في المدى الطويل، فإذا كان الأثر الديناميكي من الزكاة في الاقتصاد الإسلامي يؤدي في المدى القصير إلى زيادة الميل للاستهلاك، فإنه يؤدي في المدى الطويل إلى زيادة الميل للادخار وبالتالي الاستثمار⁽²¹⁾.

2- كذلك بين أحد الكتاب⁽²²⁾ في تحليله لفكرة المضاعف على زيادة الإنتاج، فقال: هي زيادة الإنفاق التلقائي، يترتب عليها زيادة الدخل القومي بكمية مضاعفة، تتوقف على الميل الحدي للاستهلاك فتزيد بزيادته وتتنخفض بانخفاضه، ومعنى ذلك أن كل من الاستهلاك والاستثمار يسيران معاً، فكلما زاد الاستهلاك زاد الاستثمار حتى مستوى معين هو ذلك المستوى الذي تمثله العمالة الكاملة، أي كلما تم تحويل قوة شرائية أو دخل من الأغنياء إلى الفقراء كان هناك ضمان لتأمين مستوى من الطلب الفعال، يكفي للإغراء بالقيام بإضافة استثمارية جديدة وجذب عدد كبير من العمالة.

3- تأثير الزكاة في كبح جماح الطلب التضخمي، فانتظام انسياب حصيلة الزكاة مع بداية كل حول قمري يوفر كميات النقد اللازمة للتداول دون الحاجة إلى لجوء السلطات النقدية لعمليات الإصدار النقدي.

خاتمة:

نستخلص مما تم التطرق إليه في هذه الورقة البحثية أن الزكاة أداة تكافلية تراحمية تعمل على نشر المحبة بين مختلف الوحدات الاقتصادية في ظل سوق تراجمي تتكامل فيه أهداف مختلف الأطراف.

أما على المستوى الكلي فالزكاة هي اليد الخفية التي إذا ما تم بعثها في الاقتصاد أمكن تفادي مختلف الأزمات سواء ما تعلق منها بالركود الاقتصادي أو التضخم النقدي وعليه كانت النتائج التالية:

- 1- الزكاة أداة لمحاربة الاكتناز وحافز للقيام بالاستثمار.
- 2- الزكاة أداة لتحقيق التكافل بين الوحدات الاقتصادية من خلال سهم الغارمين.
- 3- الزكاة أداة للائتمان ومقلص للمخاطرة في المؤسسة.
- 4- الزكاة تخلق العرض وفي نفس الوقت تخلق طلباً مساوياً.

التوصيات:

- 1- نشر ثقافة الزكاة لدى الأفراد على مستوى الوحدات التعليمية والجمعيات الثقافية والعلمية.

- 2- إقناع المؤسسات بجدوى إنفاق الزكاة في تكوين رأس مال اجتماعي يدين بالانتماء والولاء لعلامتها التجارية.
- 3- الإقبال على طرق التمويل الإسلامية لما لها من أثر إيجابي على العملية الإنتاجية، وتجنب المعاملات الربوبية لما لها من أثر سلبي على بقاء المشروع في حالة تعرض لعسر مالي.
- الهوامش:**

- (1) يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ج1، 1973، ص37.
- (2) يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد، لستابرس للطباعة والنشر، القاهرة، 1990، ص256.
- (3) كمال عطية، نظرية المحاسبة في الفكر الإسلامي، روتابرنط للطباعة، القاهرة، 1989، ص43-44.
- (4) يوسف كمال محمد، مرجع سابق، ص272.
- (5) كمال عطية، مرجع سابق، ص49.
- (6) محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وفلسفة المالية والاقتصاد، ج 2 ، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980، ص168.
- (7) محمد عقله ، حكم الزكاة والصدقة، مكتبة الرسالة الحديثة، 1982، ص148.
- (8) محمد صادق عفيفي، مرجع سابق، ص167.
- (9) محمد عقله، مرجع سابق، ص148.
- (10) عبد المنعم جمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، ص227.
- (11) محمد صادق عفيفي، مرجع سابق، ص274.
- (12) أحمد إسماعيل يحيى، الزكاة عبادة مالية وأداة اقتصادية، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص157.
- (13) المرجع نفسه، ص113.
- (14) كمال عطية، مرجع سابق، ص70.
- (15) محمد أحمد الحسين، دراسة مقارنة للنظام الضريبي في كل من القرن الأول والهجرة والعصر الحاضر، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، العدد1، الإسكندرية، مارس 1993، ص155.
- (16) بن عيشي بشير، دور الزكاة في علاج الركود الاقتصادي، الملتقى الدولي حول مؤسسات الزكاة في الوطن العربي، البليدة، جويلية 2004، ص03.
- (17) موسى رحمانى، دور الزكاة في بعث المشاريع الاقتصادية المتعثرة من خلال سهم الغارمين، الملتقى الدولي حول مؤسسات الزكاة في الوطن العربي، البليدة، جويلية 2004، ص03.
- (18) بن عيشي بشير، مرجع سابق، ص09.
- (19) بشير مصطفى، الزكاة من منظور إسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الكتاب اللبناني، 1996، ص06.
- (20) يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص1126.
- (21) عبد اللطيف مشهور، الزكاة والتضخم النقدي، على موقع <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c>
- (22) بن عيشي بشير، مرجع سابق، ص07.

توجيهات نبوية في بناء الفرد المبدع

أ. د/ كمال لدرع - جامعة قسنطينة

توطئة:

إذا كانت السنة النبوية مصدرا للتشريع بجانب القرآن الكريم فلا يعني أنها فقط مصدر لأحكام الحلال والحرام، أو بيان لأحكام العبادات، وإنما هي تمثل مصدرا للمعرفة الإنسانية بمختلف صنوفها ومجالاتها، فلا غرو إذن أن نجد في سنة رسول الله ﷺ الكثير من الآثار التي تبين عنايته ﷺ بكل جوانب الحياة الإنسانية، وتقديم الإرشادات اللازمة للمسلمين التي تحقق لهم - إن هم استرشدوا بها - سعادتهم وانتظام أمورهم واستقامة أحوالهم في هذه الدنيا.

وهذا البحث هو دراسة لموضوع الإبداع من خلال السنة النبوية، بتتبع الآثار الثابتة عن الرسول ﷺ التي تضمنت توجيهات نبوية في تشكيل الشخصية الإبداعية وتوجيهها في خدمة مجتمعها.

والمأمل في السيرة النبوية يجدها حافلة بالنصائح والإرشادات الحكيمة التي تدعو إلى الاهتمام بطاقات الأمة وكفاءات المبدعين، وإفساح المجال لها، وتوفير الإمكانيات المتاحة لتنمية مواهبها وقدراتها، فهم يشكلون دعامة قوية تنهض بالمجتمع، وتسير به قدما نحو الرقي والتطور.

أولا: مفهوم الإبداع.

أ - تعريف الإبداع لغة: من بَدَعَ بَدْعًا، بَدِيع، بُدَاعه، وأبدع، وله عدة معان: بَدَعَه بَدْعًا فهو بديع، وأبدع أي أتى بالبديع، وأبدع الشيء أي أنشأه على غير مثال سابق. بَدُع بُدَاعة فهو بديع أي صار غاية في صفته.

- ابتدع الشيء أي اخترعه فالإبداع لغة إذن هو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لا عن مثال سابق، يقال: شخص أبدع شيئا أو قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأه لا من سابق مثال؛ ومنه وصف الله تعالى نفسه بأنه: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117] والإبداع بمعناه إحداث شيء لا عن مثال سابق هو من مقتضيات الخلق، وهو أمر لا يتصور في قدرة الإنسان، وإنما هو من خصائص الله تعالى، وإبداع الباري سبحانه وتعالى هو إيجاد شيء من لا شيء، فهو ليس بتركيب ولا تأليف وإنما إخراج من العدم إلى الوجود؛ لذلك كان البديع من أسماء الله تعالى الحسنی ويعني: إيجاد الشيء وإحداثه على غير مثال سابق⁽¹⁾؛ فالله تعالى خلق الكون آية في الدقة والتناسق والجمال والحسن.

وهناك من فرق بين الإبداع والخلق: فالإبداع إيجاد شيء من لا شيء، والخلق إيجاد شيء من شيء⁽²⁾.

أ.د.كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

والمقصود هنا هو الإبداع الذي يتعلق بالإنسان (المخلوق) فهو إنتاج شيء جديد بالاعتماد على عناصر موجودة من قبل، لأن عمل الإنسان لا ينطلق من العدم، كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو التقنية أو الأدبية.

ب - **تعريف الإبداع اصطلاحاً:** اختلف الباحثون في تعريف الإبداع تبعاً لنظرتهم إليه، أو تبعاً لتوجهاتهم العلمية⁽³⁾، فمن التعاريف ما ركزت على العملية الإبداعية، أو الكيفية التي بها بدع المبدع عمله أو إنتاجه، ومن التعاريف ما ركزت على الإنتاج الإبداعي، ومن التعاريف ما ركزت على السمات الشخصية للمبدعين، ومن التعاريف ما ركزت على الإمكانية الإبداعية⁽⁴⁾.

ومن هذه التعاريف: هو «مزيج من الخيال والتفكير العلمي المرن لتطوير فكرة قديمة أو لإيجاد فكرة جديدة مهما كانت الفكرة صغيرة ينتج عنها إنتاج متميز غير مألوف يمكن تطبيقه واستعماله»⁽⁵⁾.

وقيل هو: «القدرة على إيجاد علاقات بين أشياء لم يسبق النظر فيها، لاستحداث طريقة جديدة لعمل شيء ما أو استبدال طريقة قديمة».

وعرفه طارق السويدان بقوله: «النظر للمألوف بطريقة أو من زاوية غير مألوفة ثم تطوير هذا النظر ليتحول إلى فكرة ثم إلى تصميم ثم إلى إبداع قابل للتطبيق والاستعمال»⁽⁶⁾.

وصاحب شرارة الإبداع بعد أن استعرض جملة من التعاريف حيث خلص إلى أنه: «مزيج من الخيال والتفكير العلمي المرن لتطوير فكرة قديمة أو لإيجاد فكرة جديدة مهما كانت الفكرة صغيرة ينتج عنها إنتاج متميز غير مألوف يمكن تطبيقه واستعماله»⁽⁷⁾.

فيستفاد من التعاريف السابقة على اختلاف في التعبير بينها أن الإبداع عمل يقوم به الإنسان، وهو المخلوق الذي كلفه الله تعالى لعمارة الأرض بالخير والصلاح. وعمل الإنسان المبدع بالطبع لا ينطلق من فراغ أو من الصفر، بل هو عمل تراكمي يقوم على التحليل والتركيب بين الأفكار القديمة والجديدة، أي هو استفادة من مجهودات السابقين وأفكارهم وما توصلوا إليه ثم يبني عليها أو يضيف إليها بغض النظر عن قام بتلك الأعمال السابقة، بشرط أن لا تنافي أصلاً من أصول الدين، أو تفضي إلى ارتكاب محرم من المحرمات، فالمسلم يستفيد من الغير دون الالتفات إلى دينه أو جنسيته أو عرقه ما دام هدفه هو نفع الناس.

كما يستفاد من التعاريف أن الإبداع يتمخض عنه شيء جديد متميز يتصف بالجدة والأصالة ويكون نافعا للناس، وأن يكون متيسر تطبيقه في واقع الناس دون أن يترتب عن تطبيقه أضرار ومفاسد تفوق منافعه ومصالحه.

ومما سبق ذكره يتبين أن الإبداع سلوك أو عمل متميز يكون ثمرته إنتاج أو استنباط شيء جديد وفريد سواء على مستوى الأفكار أو الأعمال، لإيجاد حلول أو مقترحات أو بدائل.

ج - الفرق بين الإبداع والابتداع:

التفكير حق بشري مكفول لكل إنسان، فمن حق أي فرد أن يفكر، وأن يبدي رأيه، وأن يتأمل في ملكوت السماوات والأرض وما فيهن، لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: 101]، وأن يسير ويسبح في الأرض ويتأمل في أحوال الأمم السابقة كل ذلك من أجل الوصول إلى الحقائق، واكتشاف قوانين الكون وسننه الثابتة وتسخيرها في الخير والصلاح⁽⁸⁾، أما أحكام الدين فهي تشريع إلهي لا يمكن تغييره ولا تبديله ولو بدعى التطور والتغيير.

فالشريعة الإسلامية حثت الفرد المسلم على الإبداع ونهته عن الابتداع في الدين⁽⁹⁾، الذي هو بدعة، وهي كل محدثة في الدين ليس لها أصل في الشرع، ولم يأذن بها الله تعالى ولا رسوله ﷺ، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «(مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ)»⁽¹⁰⁾. أي مردود قال الإمام ابن رجب: «وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام وهو كالميزان للأعمال في ظاهرها.. فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود على عامله، وكل من أحدث في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله فليس من الدين في شيء»⁽¹¹⁾.

فكل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه فهو ضلالة، والدين بريء منه، وسواء ذلك في مسائل الاعتقادات أو الأعمال أو الأقوال الظاهرة والباطنة، يقول الإمام ابن دقيق العيد مبيناً لمعنى الحديث السابق: «هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهو من جوامع الكلم التي أوتيتها المصطفى ﷺ، فإنه صريح في رد كل بدعة وكل مخترع ويستدل به على إبطال جميع العقود الممنوعة وعدم وجود ثمراتها»⁽¹²⁾.

فأعمال الإنسان وتصرفاته المختلفة يجب أن يُتَحاكم فيها إلى الدين، أي أن تكون أحكام الشريعة الإسلامية حاکمة عليها بأمرها ونهيها، فمن كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة محكوماً بقواعدها وأصولها ومقاصدها فهو مقبول، ومن كان خارجاً عن ذلك كله فهو مردود.

فالإبداع لا يعني أن يفعل الإنسان ما يشاء بحيث يؤدي به ذلك إلى الخروج عن منهج الشريعة فذلك لا يجوز بحال من الأحوال، يقول الإمام الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»⁽¹³⁾.

د - الفرق بين الإبداع والابتكار:

تعريف الابتكار في اللغة: هو من فعل ابتكر، وبكر، باكره.. إلخ له عدة معان⁽¹⁴⁾:

- ابتكر الشيء أي ابتدعه غير مسبق إليه، أو هو أمر محدث.

- ابتكر الفاكهة أي أخذ بأكورتها.

- بكر بكورا أي خرج أول النهار قبل طلوع الشمس.

- بكر أي أسرع، وبكر بگرا أي عجل.

- باكره أي بادر إليه.

تعريف الابتكار اصطلاحاً:

من الباحثين من حاول التفريق بينهما، ولكن عند التأمل نجد أنه لا فرق بين الإبداع والابتكار فكل منهما يستعمل بمعنى الآخر⁽¹⁵⁾.

ثانياً: قابلية الفرد للإبداع.

الإبداع سلوك إنساني متميز عن المؤلف يصدر من الفرد في شكل أفكار أو أعمال أو تصرفات، أو اقتراحات حلول لمشاكل مستعصية. والإبداع موهبة من الله تعالى جعلها كامنة في كل إنسان، فكل إنسان له استعدادات وقدرات ومواهب، إلا أن ذلك يحتاج إلى إثارة وتدريب وصقل وجهد متواصل حتى يصير الإبداع لديه ملكة حاضرة، فالإبداع لا يختص فقط بذوي الذكاء الخارق، فكل فرد يمكن له أن يعمل عقله، ويفجر طاقاته ومواهبه حتى يصل إلى درجة الإبداع في المجال الذي يسره الله تعالى له، لقول الرسول ﷺ: (اعْمَلُوا)⁽¹⁶⁾، فَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ⁽¹⁷⁾.

والملاحظ أن حالة الإبداع غير منتشرة لدى طبقة عريضة من الناس، وأن عدد المبدعين قليل مقارنة بمجموع الناس، مما يدل أنه ليس كل إنسان قابلاً بأن يكون مبدعاً رغم ما يتمتع به من طاقات ومواهب كامنة، وهذا راجع إلى عوامل مختلفة نفسية وبيئية سوف نتناول أهمها في عنصر معوقات الإبداع.

لكن اللافت للانتباه أن بعض الأفراد ممن أتيح لهم فرص إظهار التميز عن الغير تظهر قابليتهم، أو تكتشف مواهبهم من خلال مواقف متميزة أو تصرفات طارئة أو ظروف معينة، وهنا يأتي دور البيئة سواء أكانت أسرة أو مجتمع⁽¹⁸⁾ أن تعنتي بهم، وتنمي فيهم روح الإبداع عن طريق تدريبات أو برامج خاصة.

فالتنشئة في المراحل الأولى للفرد إما أن تغرس فيهم حب الإبداع وإظهار المواهب، وإما أن تقتل فيهم ذلك كله⁽¹⁹⁾.

وكذلك البيئة الاجتماعية لها دورها البعدي المكمل⁽²⁰⁾ في تنمية الإبداع وتغذيته، فإما أن يجد الفرد محيطه الملائم لأن يفجر ما عنده من مواهب، وإما أن يصطدم بجدران من الإهمال وعدم تقدير الجهد وقلة الاحترام فيصاب بإحباط وتنطفئ فيه شعلة الإبداع، لأنه حينئذ لا يشعر بجدوى ما يقوم به، أو لا يجد من يقدر فيه فكره المتميز أو عمله الخلاق.

ثالثاً: التوجيهات النبوية في التحذير من معوقات الإبداع.

هناك عدة معوقات قد تخمد شرارة الإبداع لدى الفرد، أو تحول بينه وبين الإبداع، وقد حذرت منها السنة النبوية، لأنها تضعف الإيمان، وتثبط العزيمة، وتقتل همة الفرد، ومن أهم هذه المعوقات:

1 - **التقليد الأعمى:** وله خطورة كبيرة على العملية الإبداعية، فهو يقتل روح الإبداع لدى الفرد، ويمنعه من توظيف ما عنده من طاقات كامنة. فالمقلد يعطل عقله ويهمل تفكيره، فلا يبذل أي جهد، بل يعتمد فقط على ما ورثه عن السابقين أو ما شاهد عليه غيره. لذلك حارب الإسلام منذ مجيئه التقليد الأعمى واعتبره أكبر عائق أمام العقل، لأنه يعطل وظيفته، ويجعل الإنسان سلبيا في حياته، وقد اعتبره - بعد الجهل - أهم معوق لدور العقل ومعطّل له، حيث يصير أسيرا لأحكام خاطئة، وقد وقف التقليد الأعمى طريقا في إدراك الحق والاستجابة إلى نور الدين، وأمثلته في القرآن الكريم كثيرة جداً، من ذلك ما كان يعرضه من مواقف المشركين من الدين الإسلامي حيث كان رفضهم له ليس عن علم وبرهان وإنما عن تقليد واتباع، فهؤلاء المشركون كانوا يفتقرون إلى أدنى حجة ذات قيمة فيما يعتقدون من عبادة الأوثان والعقائد الزائفة، و أن أقصى ما يمتلكونه من حجة هو أنهم وجدوا آباءهم على ذلك، فتمسكوا به، **﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾** [الزخرف:22].

ثم يؤكد أن هذا صار سلوك مستحكماً لدى الكثير من الناس، الذين أغلقوا على أذهانهم منافذ الوعي والفهم، قال تعالى: **﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾** [الزخرف:23].

وهؤلاء لا يبحثون عن برهان، ولا يحركون عقولهم للنظر والتأمل والتفكير، وبقوا على عنادهم، **﴿قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾** [الزخرف:40]، **﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا﴾** [المائدة:104]!!، ويكرّر القرآن النكير على هؤلاء في مواضع متكررة هذا العائق الخطير، وذلك لما لاحظته من استحكام وترسخ لهذه الآفة لدى أُمم متتابعة كحجة واهية واجهوا بها أنبياء الله تعالى، ولا يستبعد أن يكون لها امتداد في مستقبل الأمم أيضاً، وقد نبه القرآن أن هذه الآفة كما تكون على مستوى المعتقدات تكون أيضاً على مستوى السلوك والمعاملات⁽²¹⁾، وهذه الحقيقة صورها بقوله: **﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾** [الأعراف:28]، **﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾** [الشعراء:74]!!.

وننبه 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 أقوالهم وأعمالهم أو تعرض للنقد والنظر، هذا النوع من التقليد الذي كان ولا يزال مصدراً للكثير من الأخطار في العقائد والمواقف⁽²²⁾، وهذا الذي يسميه الحديث النبوي الشريف بالشخص الإمعة الذي يقلد غيره في كل شيء في الخير وفي الشر، دون تمييز بين ما ينفع وما يضر، وقد نهى الرسول ﷺ عن هذا السلوك فقال: **﴿لَا تَكُونُوا إِمْعَةً تَقُولُونَ إِن أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطَّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلَمُوا﴾**⁽²³⁾. وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وضع حقيقة هذه الظاهرة التي يختلط فيها الحق بالأشخاص، فنَبّه إلى ضرورة التمييز بين الحق والرجال، وعدم ارتباطه دائماً

أ.د. كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

بهم، فحين جاءه بعض من ذهله وقوف بعض الصحابة معارضين ومحاربين لعلي بن أبي طالب فاستنكر أن يجتمع هؤلاء على خطأ، وذكر ذلك لأمير المؤمنين رضي الله عنه فأجابته: «إِنَّكَ مَلْبُوسٌ عَلَيْكَ، إِنْ دِينَ اللَّهِ لَا يَعْرِفُ بِالرَّجَالِ، بَلْ بِآيَةِ الْحَقِّ، فَاعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ».

إن الإسلام إذ يبين العوائق التي تعطل دور العقل إنما ليوجه طاقته - بعد أن حرّره العقيدة الإسلامية من القيود التي تأسره - من خلال الالتفات والتدبر في الكون والحياة، ومن أجل الإنتاج والإبداع والبناء.

والنهي عن التقليد والإمعية لا يعني عدم الاستفادة من تجارب وآراء وإبداعات الآخرين، لكن المقصود الابتعاد عن التقليد الأعمى الذي يحد من استقلالية الفرد⁽²⁴⁾، فيكون أسير توجهات غيره.

2 - احتقار الذات: ومما يعيق عملية الإبداع لدى الفرد أيضا شعوره بالنقص تجاه نفسه، واحتقاره لذاته، وعدم ثقته بنفسه، فيحكم على نفسه مسبقا بعدم القدرة والاستطاعة، دون أن يفسح المجال لنفسه أن تجرب وأن تبادر أو تفكر، فلو فسح المجال لقدرات نفسه لاكتشف ما عند نفسه من قدرات هائلة أنعم الله تعالى بها عليه. فهذا الشعور الدوني للنفس يحول دون انطلاق طاقاتها ومواهبها الكامنة، وهذا حال النفوس الضعيفة التي تعيش وهنا ذاتيا قد حرمت الهمة العالية والطموح نحو الأعلى، ومثل هذا النوع من النفوس لا يمكن له أبدا أن يبدع أو ينتج أو يبادر أو يساهم في مشاريع الخير، لذلك جعل النبي ﷺ المؤمن القوي⁽²⁵⁾، أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف وبفوقه مرتبة، فقال: (الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ. وَفِي كُلِّ خَيْرٍ. اُحْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ. وَلَا تَعْجِزْ. وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا لَمْ يُصِبْنِي كَذَا. وَلَكِنْ قُلْ: قَدَرُ اللَّهِ. وَمَا شَاءَ فَعَلَ. فَإِنْ لَوْ تَفَتَّحَ عَمَلُ الشَّيْطَانِ). كتاب القدر باب في الأمر بالقوة⁽²⁶⁾.

3 - الخوف من الفشل ونقد الآخرين: ومما يخمد روح الإبداع لدى الفرد خوفه من الإخفاق في عمله، أو خوفه من نقد الآخرين له، وهذا الخوف ناتج عن شعوره بالنقص وعدم ثقته بنفسه، ومثل هذا الشعور أو الخوف فيه يمنعه من الإقدام على الأعمال، وتجمد فيه روح المبادرة ومن ثم لا يقوى على المغامرة الإيجابية وتنعدم عنده الجرأة في فعل الخير.

والمعلوم أن الذي يعمل لا بد أن يقع في الخطأ وأن يتعرض لانتقادات الآخرين، والعامل عليه أن لا ينتظر النجاح في أول تجربة له، فقد يفشل مرارا وتكرارا في خطواته الأولى لكن مع الإصرار والعزيمة فإنه يحقق نجاحات باهرة ونتائج طيبة، لذلك حثنا ديننا الحنيف على حسن التوكل على الله تعالى وحسن الأخذ بالأسباب، يقول الرسول ﷺ: (الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ. وَفِي كُلِّ خَيْرٍ. اُحْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ. وَلَا تَعْجِزْ)⁽²⁷⁾. فتأمل قوله ﷺ: (اُحْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ).

وَلَا تَعْجِزُ)، الذي يحمل في معناه الحرص والإصرار وقوة العزم، وهي معاني تجعل المسلم العامل يصل إلى مبتغاه بإذن الله تعالى.

والخوف من نقد الآخرين شعور يجب على المسلم أن يتجاوزه، لأن الإسلام علمنا روح المراجعة والنقد لأنفسنا فضلا عن تقبل النقد من الآخرين الذي اعتبره نصيحة يسديها الأخ لأخيه، بل جعل ذلك من حقوق الأخوة المتبادلة بين المؤمنين فيما يسمى بالاستتصاح وبديل النصيحة، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ). قِيلَ: مَا هُنَّ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: (إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ. وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ. وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانْصَحْ لَهُ. وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللَّهَ فَشَمِّتْهُ. وَإِذَا مَرَضَ فَعُدَّهُ. وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ) (28).

كما علمنا الإسلام خلقا لا ينفك عن المسلم أبدا هو التوبة، وهي نقد المسلم لنفسه باستمرار ومحاولة إصلاح نفسه وتخليصها من الذنوب والآثام ابتغاء لمرضاة الله تعالى، فعن أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ) (29)، وقوله أيضا وهو يحث المسلم على مداومة التوبة والاستغفار: (إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، فِي الْيَوْمِ، سَبْعِينَ مَرَّةً) (30).

إن المسلم لا يخاف من النقد بل يتقبله، ولا يخاف من الفشل ويتجاوزه بكثرة المحاولة، وتراه يستنصح أخاه فيما يعجز عنه، وعلى الغير أن يبذل له النصيحة بإخلاص، فهذا المسلم حقيق به أن يمضي قدما نحو إثبات الذات في واقع الحياة، يتخلص من النقائص تدريجيا ويسير نحو المعالي؛ أما الخائف فقد رضي لنفسه أن تقعد عن العمل فلا تتنافس في ميادين الخير الإبداعية التي قد تكون من الصدقات الجارية العظيمة الثواب.

4 - الاتكال على الآخرين في تحقيق الأعمال: وهذه الصفة الدميمة قد تكون أثرا لعدم شعور الفرد بالمسؤولية، واعتبار نفسه معفيا من الأعمال، أو بعيدا عن مشكلات مجتمعه، أو غير معني بما يحتاجه مجتمعه، فيكون عنصرا سلبيًا في حياته فلا ينتفع به مجتمعه، وقد عبر عنه القرآن الكريم بالكَلِّ (31) الذي أينما توجهه لا يأتي بخير (32).

فلا يجب على المسلم أن يتكل على غيره في إنجاز الأعمال وتحمل المسؤوليات، بل عليه أن يكون فعالا، فيشعر أنه أولى من غيره في أداء العمل خاصة إذا كان كفا قادرا، حتى لو كانت تلك الأعمال من فروض الكفاية، التي تتحقق بفعل البعض، لأن الشعور بالكفاءة والقدرة يجعل المسلم يبادر إلى العمل لأن عمله يومئذ يكون أحسن من عمل غيره، كما أن المبادرة إلى العمل تجعله يتربى على روح المسؤولية التي تنمي فيه روح الإبداع في مجال القيام بالأعمال، يقول الرسول ﷺ: (المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم) (33)، وقال أيضا: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) (34).

انظر كيف حَمَلَ الرسول ﷺ المسؤولية لكل فرد مسلم في المجتمع دون تمييز، فالفرد مهما كان فهو مكفول الحقوق مصان الدم، وجهده معتبر في توفير الحماية للجماعة المسلمة، وهذا يجعل كل فرد في المجتمع المسلم شاعرا بالمسؤولية ينشط ويجتهد فيما يعود بالخير والنفع على غيره.

أ.د. كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

5 - **النظرة التشاؤمية وفقد الأمل:** إن التشاؤم وعدم الأمل في الحياة يثبط عزائم النفس ويجعلها تعيش حالة من الفشل والوهن النفسي، فينتج عن ذلك شعور الفرد باليأس والقنوط واليأس، لذلك نهانا الإسلام عن القنوط الذي هو ليس من صفات المسلم المتوكل على الله تعالى، قال تعالى: ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنُطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ [الحجر: 56]، وقال أيضا: ﴿إِنَّهُ لَا يَنْبَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87].

فالمسلم ينبغي أن يكون متفائلا، كله أمل في هذه الحياة، حتى يكون عمله متواصلا، في غير غرور أو قنوط، كما قال تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: 23].

ومعنى اتصاف المسلم بالتفاؤل هو أن تكون له نظرة طيبة للأمور، وأن ينظر إلى الجانب الجمالي في الحياة، وأن يتذوقه، فيحاول أن يساهم في تحسين وتزيين الحياة من حوله؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: كلمة طيبة)⁽³⁵⁾، وفي رواية: (الكلمة الصالحة)⁽³⁶⁾، وفي رواية أخرى: (الكلمة الحسنة)⁽³⁷⁾.

والكلمة الطيبة لها تأثيرها في تغذية روح الحماس في نفس الفرد المسلم، وتشجعه على مواصلة العمل، حتى يشعر بتقدير الغير لعمله، وجدوى ما يقوم به، نحو: بإمكانك فعل أكثر، إنك تتمتع بمواهب هائلة، بارك الله فيك على هذه المبادرة.. وهكذا ، وقد جاء في الحديث أن الكلمة الطيبة صدقة⁽³⁸⁾.

رابعاً: تنبيه السنة النبوية إلى دور وأهمية البيئة في تكوين الشخصية المبدعة.

1 - دور الأسرة في تنشئة الفرد على روح الإبداع:

إن الوسط الذي يتربى فيه الإنسان يؤثر تأثيرا مباشرا في تشكيل شخصية الفرد، وغرس الخصال الحميدة فيه، وبث روح الثقة في نفسه.

ولعل أهم وسط تبدأ فيه رعاية الفرد منذ مراحل حياته الأولى هو الأسرة حيث يقوم فيها الأبوان دورا مباشرا في تربية الإنسان وتكوين عناصر شخصيته التي تنعكس بآثار مستمرة على مستقبل حياته⁽³⁹⁾، وقد نبه النبي ﷺ إلى تأثير الوالدين في تشكيل عقيدة الفرد، وتربيته والتأثير في شخصيته في جوانبها المتعددة ومنها غرس روح الإبداع في نفسه، فيقول عليه الصلاة والسلام: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)⁽⁴⁰⁾، وإذا كان الوالدان لهما تأثير في التوجه الديني أو العقدي للشخص، وهما أخطر ما يحدد مصيره في حياته إلى مماته، فيكون لهما تأثير أيضا في مجال تربيته وتكوين أخلاقه وتنمية مواهبه وقدراته الكامنة، كالكتابة والمطالعة وما إلى ذلك⁽⁴¹⁾، فهما إما أن يجعلاه منه عنصرا فعالا إيجابيا أو عنصرا سلبيا معطلا، بل قد يكونا سببا في استقامته أو سببا في انحرافه.

فالأُسرة تقوم بدور ضروري ومباشر في تكوين الفرد المبدع بناء على طريقة التربية وأسلوب التعامل التي يسلكها الوالدان. فالجو الأسري الذي يسوده الاحترام المتبادل بين أفرادها، وحسن المعاملة التي يتلقاها الأبناء يشجع على تنمية الإبداع عند الفرد. إن الأسرة التي يسودها جو التسلط والصرامة الزائدة من قبل الوالدين تجاه الأبناء، أو الإهمال لهم، أو سيطرة أجواء الصراعات والتناقضات بين الوالدين كلها عوامل تقتل روح الإبداع لدى الفرد الناشئ، وتؤثر سلباً على نفسية الأطفال، مع العلم أن المراحل الأولى للطفل هي التي تحد مستقبل حياته في كبره، فما يغرس من معان تربوية من قبل الوالدين، أو من الجو الأسري بصفة عامة سواء أكانت سلبية أو إيجابية هي التي تشكل شخصيته مستقبلاً.

ما الذي ننتظره من الطفل الذي يلقي إهمالاً من قبل والديه، أو معاملة سيئة، فلا يتفقدان أحواله، ولا يجيبان على تساؤلاته، ولا يلاعبانه، ولا يصحبانه، ولا يهتمان بشؤونه، ولا يظهران له شيئاً من الاهتمام.

و يمكن تحديد مظاهر عدم العناية بالأطفال داخل الأسرة والتي تؤدي إلى فشلهم بل وانحرافهم في العناصر الآتية:

أ - **عدم الاستماع إلى الأبناء:** مما يجعلهم يحقرون أنفسهم، ويفقدون ثقتهم بأنفسهم، ويشعرون بالكآبة، ومثل هؤلاء الأبناء لا ينتظر منهم شيئاً، لذلك يحتاج الأبناء من الآباء الاستماع إليهم، وإعطائهم الانتباه الكامل للاستماع لأفكارهم ووجهات نظرهم. فحسن الاستماع إلى الأبناء يؤدي إلى تشجيعهم وازدياد ثقتهم في أنفسهم، ويساعدهم على التخلص من الخجل والقدرة على التفكير وتعلم الاحترام المتبادل، وهي عناصر مهمة في بناء ثقتهم بأنفسهم.

ب - **عدم إتاحة فرص الضحك أو اللعب أو التفاعل بين أفراد الأسرة،** بحيث يعيش الأطفال في عزلة، أو في جو كئيب، وعلى الوالدين توجيه الطفل إلى الاهتمام بأنشطة متنوعة، مثل الهوايات و الرياضة، إن ذلك يساعد على تنمية مهاراتهم، وبقيتهم من الانحراف، ويجعلهم يفرغون طاقاتهم الشبابة فيما ينفعهم⁽⁴²⁾، ولما لا يشارك الآباء أبناءهم في اللعب والمرح فإن لذلك أثره الطيب على نفسية الطفل، ولنا في رسول الله ﷺ قدوة حسنة في تعامله مع الطفل وإشباع حاجاته من اللعب والمرح وحسن المعاملة والتقبل والمداعبة؛ فعن عبد الله بن شداد عن أبيه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ في إحدى صلاتي العشي الظهر أو العصر، وهو حامل الحسن أو الحسين، فتقدم النبي ﷺ فوضعه ثم كبر للصلاة، فصلى فسجد بين ظهراني صلاته سجدة أطالها، فقال: إني رفعت رأسي فإذا الصبي على ظهر رسول الله ﷺ وهو ساجد، فرجعت في سجودي فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة قال الناس: يا رسول الله إنك سجدت بين ظهراني صلاتك هذه سجدة قد أطالها فظننا أنه قد حدث أمر أو أنه قد يوحى إليك قال: (فَكُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ، وَلَكِنْ ابْنِي ارْتَحَلَنِي فَكَرِهْتُ أَنْ أُعْجِلَهُ حَتَّى يَفْضِيَ حَاجَتَهُ)⁽⁴³⁾،

ج - قلة تفقد الوالدين لأحوال الأبناء، فلا يتابعونهم في دراستهم، ولا يشجعونهم عند النجاح، ولا يؤازرونهم عند الإخفاق.

فالأسرة بيئة مهمة يترعرع فيها الطفل في أولى مراحل نموه تساعد كثيراً على تنمية القدرات الابتكارية له، وتتيح له فرصة تفجير مواهبه الكامنة، فلا بد أن يتلقى العناية والرفق من قبل والديه، ففي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الحسن بن عليّ وعنده الأقرع بن حابس التميمي جالساً، فقال الأقرع: إِنَّ لِي عَشْرَةً مِنَ الْوَلَدِ مَا قَبَلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا. فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: (مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ) (44)، فهذا مثال لا على سبيل الحصر من رحمته ﷺ بالأطفال ورعايته لهم، وعطفهم عليهم، وإشباع حاجتهم من اللعب والمرح، بل كان رسول الله ﷺ يقدر الأطفال ويستأذنهم ويلقي عليهم السلام، فعن سهل بن سعد رضي الله عنه: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى بِشْرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ - وَعَنْ يَمِينِهِ غُلَامٌ وَعَنْ يَسَارِهِ الْأَشْيَاحُ - فَقَالَ لِلْغُلَامِ: أَتَأْذِنُ لِي أَنْ أُعْطِيَ هَؤُلَاءِ؟ فَقَالَ الْغُلَامُ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَا أُؤْثِرُ بَنَصِيبِي مِنْكَ أَحَدًا. قَالَ: فَتَلَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي يَدِهِ) (45)، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه مرَّ على صبيانٍ فسلم عليهم وقال: كان النبي ﷺ يَفْعَلُهُ) (46).

وهناك في الواقع مجموعة من السمات ينبغي أن تتوفر في الأسرة حتى تكون مناخاً حَسَنًا لإعداد الفرد الصالح المبدع، ومن هذه السمات:

أ - حرية التعبير: وجود حرية التعبير في الأسرة تتيح لكل فرد فيها وخاصة الطفل بأن يكون ذاته الحقيقية، وتغرس فيه الثقة بالنفس، والتعبير براحة عما يدور في خلجات صدره.
ب - حرية النقد: وحرية النقد لا تعني التجريح والخروج عن الحدود الشخصية والاعتداء على الحقوق الفردية المتاحة لكل فرد بالأسرة، ولا يعني النقد كذلك توجيه الكلام البذيء للأطفال، ولا شك أن الأبوين مسئولان عن تنشئة أبنائهما وبناتهما على حرية النقد في نطاق معين وفي حدود الآداب.

ج - السماع باهتمام لكل مقترحات أفراد الأسرة وبخاصة الأطفال: على الأسرة أن تعمل على توفير الفرصة أمام كل اقتراح يعرض للمناقشة والأخذ به إذا ما ثبتت جاهته وفائدته، ولو كان هذا الاقتراح مقدم من قبل الأولاد.

د - إعطاء كل فرد فرصة للتحرك: إن الأسرة تعتبر مجالاً لنشاط الفرد يتحرك خلاله ويبرز فيه قدراته، فهي مجال تدريب للأولاد لكي يتسنى لهم مجابهة مطالب الحياة الاجتماعية خارج نطاقها.

هـ - احترام شخصية كل فرد: احترام اختلاف الأمزجة الفردية وما بين أفراد الأسرة من فوارق فردية.

و - تشجيع نمو كل فرد في حدود طاقته: ويقصد هنا بالنمو ذلك النمو الجسمي والنمو العقلي والنمو الوجداني والنمو اللغوي والنمو العلمي والنمو الاجتماعي، ولا شك أن الحرية إذا ما كفلت للطفل وأزيلت المعوقات من طريق نموه فإنه يأخذ في النمو إلي أن يصل إلي النضج.

ز- توفير أكبر قدر من السعادة لكل فرد بالأسرة: فالواجب على أفراد الأسرة جميعاً أن يوفرُوا أكبر قدر من السرور والسعادة لكل واحد منهم، وجو السعادة الأسري يأتي بتعاون كل أفرادها على توفيره وتنميته.

ح - احترام الصغير للكبير وعطف الكبير على الصغير: ولكن يجب ألا يفهم الاحترام بأنه استئلال الشخص لنفسه لإعطاء الكبير فرصة للطغيان والسيادة. بل يجب أن يفهم الاحترام بأنه حب وتقدير، وليس خوفاً وامتثالاً للشخصية، فعن عَمْرٍو بن شُعَيْبٍ عن أبيه عن جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفْ شَرَفَ كَبِيرِنَا)⁽⁴⁷⁾.

وهذه المعاني تجعل من كل فرد فيها يحس حقيقة وهذا بانتمائه للأسرة، لما يشعر به من حب متبادل، وتقدير لذاته.

ط - مراقبة الأولاد باستمرار: بالقدر الذي نحذر فيه الآباء والأمهات من كثرة التدخل المباشر في شئون الأولاد، فإننا مع هذا نحضهما على مراقبة سلوكياتهم داخل البيت وخارجه، ومراقبة مخالطتهم للأصدقاء الذين قد يكونون سيئين، فيكونون سبباً في انحرافهم⁽⁴⁸⁾، فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: (المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالط)⁽⁴⁹⁾، وفي رواية: (مَنْ يُخَالِلِ)⁽⁵⁰⁾.

2 - تأثير المجتمع في تنمية الإبداع عند الفرد:

والبيئة الاجتماعية لها تأثيرها على نفسية الفرد وأفكاره، بل إن اختلاف البيئة وتنوع المحيط عامل أساسي في الرقي بالفرد أو الهبوط به.

والبيئة الاجتماعية هي الوسط الثاني الذي يتربى فيه الفرد بعد وسطه الأسري، بما فيها مؤسساته التعليمية والثقافية والرياضية والاقتصادية في ظل أجوائه السياسية، هذه المؤسسات المختلفة التي يتقلب فيها الفرد منذ بداية خروجه من بيته إلى دور الحضنة والمدرسة، وذهابه إلى المسجد لأداء العبادة واحتكاكه بالمصلين، ومخالطته بجيرانه وأفراد حبيبه، إلى مشاركته في الأنشطة الرياضية والثقافية المختلفة، كل ذلك له تأثيره المباشر وغير المباشر في صياغة عناصر شخصيته المادية والمعنوية، ولها تأثير على عقله وأفكاره وتوجهه.

والبيئة التي تتوفر على أجواء الحرية والاحترام والتقدير للإنسان تفجر المواهب وتفسح المجال للطاقت للإبداع والعمل المتنوع، لأن الفرد سوف يجد تقدير ما يقوم به من قبل غيره، سواء أكان ذلك الغير جهة رسمية أو شعبية، لذلك أمرنا رسول الله ﷺ أن نحترم الناس وأن ننزلهم المكانة اللائقة بهم، وأن نقدر جهدهم وعملهم، فقد أخرج أبو داود في سننه أَنَّ عَائِشَةَ مَرَّ بِهَا سَائِلٌ فَأَعْطَتْهُ كِسْرَةً، وَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ عَلَيْهِ ثِيَابٌ وَهَيْئَةٌ فَأَقْعَدَتْهُ فَأَكَلَ، فَقِيلَ لَهَا فِي ذَلِكَ، فَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنْزِلَهُمْ)⁽⁵¹⁾.

لكن هذه المعاني التي يجب أن تسود أجواء المجتمع الإسلامي قد تغيب في كثير من المجتمعات الإسلامية، فوجود أجواء الاستبداد وتقيد الحريات وعدم تقدير الكفاءات وعدم إنزال الناس منازلهم يكبت القدرات والمواهب ويمنع الناس من المبادرة إلى الأعمال،

أ.د. كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

واستغلال ما عندهم من إمكانيات، ويكتفون بأدنى الأعمال، وهذا ما جعل الكثير من الدول العربية مثلاً تحرم من كفاءاتها وإطاراتها التي هاجرت إلى الدول الغربية وأمريكا بحثاً عن مناخات حرة توفر لها العناية المادية والمعنوية، فساهمت في التطوير العلمي والتكنولوجي لتلك البلدان الأجنبية.

إن العقل لا يمكن له أن يبدع إلا في جو من الحرية، وإن الفرد لا يمكن له أن يبدع إلا إذا وجد الاحترام اللائق، ووفرت له المتطلبات الكافية التي تعينه على استثمار أقصى ما عنده من إمكانيات، فتجعله يبدع فيما يعود بالخير على مجتمعه وأمته.

خامساً: عوامل تنمية الإبداع عند الفرد من السنة النبوية.

إذا كان الإبداع سلوكاً متميزاً يتصف به فرد من الناس، فهو لا شك عمل جبار وجهد كبير ليس من السهل أن يقوم به كل إنسان الذي غالباً ما يميل إلى الراحة.. لذلك فهو يحتاج إلى عدة عوامل وشروط تنمي في الفرد روح العمل وبذل الجهد فيصير شخصاً مبدعاً. ومن هذه العوامل:

1 - التكوين العلمي السليم: إن الجسم يتغذى لكي ينمو ويبقى سليماً صحيحاً، وإن العقل كذلك يتغذى، وغذاء العقل العلم، فكلما مكن الإنسان من التعلم والمطالعة الهادفة كلما تفقت مدارك عقله، وتوسعت آفاق تفكيره، وتعمقت نظراته نحو الأشياء.

فبالإضافة إلى الآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى التي تمجد العلم وتحث على التعلم، وترفع من مقام العلماء، فإن السنة النبوية - التي هي مؤكدة لمعاني القرآن ومفصلة لمجمله - حافلة بالأحاديث التي تحث على طلب العلم، منها قول الرسول ﷺ: (مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْماً سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقاً إِلَى الْجَنَّةِ) (52).

بل إن السنة النبوية تجعل من طلب العلم عملية مستمرة استمرار حياة الإنسان على وجه الأرض، دون تمييز بين الرجل والمرأة، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمَقْلَدِ الْخَنَازِيرِ الْجَوْهَرَ وَالنُّوْلُ وَالذَّهَبُ) (53).

فكثير ما أصيب الإنسان بضرر، أو حرم من خير، أو ألحق بغيره الضرر بسبب الجهل أو قلة العلم؛ لأن قلة العلم أو الجهل تضيق من نطاق تحرك العقل، وتضعف من مداركه، وتسطح من نظره نحو الأشياء، فيسيء تقدير النتائج واستشراف الحلول، وقديماً قال أحد الصالحين: «الفتنة إذا أقبلت أدركها كل عالم، وإذا أدبرت أدركها كل جاهل».

فالعلم ضروري لتنمية عقل الإنسان، ولم يأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يطلب المزيد من شيء إلا من العلم، فقال تعالى: (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً) [طه: 114].

2 - الثقة بالنفس: سيظل الإنسان عاجزاً عن العمل، فاشلاً في كل ما يقوم به، ما لم تكن له ثقة كبيرة بنفسه وقدراته الذاتية.

إن عدم ثقة الإنسان بنفسه تجعله يتردد في مواقفه ومبادراته، يخشى أن يقتحم ميادين العمل والمنافسة، خوفاً من نقد الآخرين ولومهم وملاحظاتهم.

على الفرد المسلم أن يعلم أن أولئك الذين يخاف منهم هم بشر مثله، يصيبهم ما يصيبه، يصيبون ويخطئون مثله، ينجحون ويخفقون مثله، ويتعرضون للنقد مثله. فالإنسان لم يخلقه الله تعالى عالماً بكل شيء، متمكناً قادراً، وإنما عليه أن يولد ذلك من إمكانيات نفسه التي وهبها الله تعالى له، فنفسه تخزن من الطاقات والقدرات الهائلة التي يستطيع بها - إن أحسن توظيفها واستغلالها - أن يحقق بها إبداعات عظيمة، وينجز بها أعمالاً كبيرة، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل:78]. فالإنسان زوده الله تعالى بما يجعله يتعلم ويعمل ويبدع باستمرار بما وهبه الله تعالى من نعم، ويسر له من إمكانيات، يقول الرسول ﷺ: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)⁽⁵⁴⁾، ولا يكون الإنسان ميسراً لشيء ما إلا إذا كان يتمتع بإمكانيات وطاقات كامنة تؤهله وتمكنه من تحقيق ما يطمح إليه، وما ينفع به نفسه وأهله ومجتمعه وأمته.

إن إخفاقات الفرد في الكثير من الأعمال قد يكون سببه عامل نفسي وهو احتقاره لنفسه، أو التقليل من قدرات ذاته، أو الحكم على نفسه بالفشل والعجز قبل أن يمكن لنفسه تجربة العمل، فيشعر أنه دون غيره في القيام بالعمل، أو الأخذ بزمام المبادرة، أو التفكير في هوم أمته، أو اقتراح حلول لمشاكلها، مع أن الغير أناس مثله من حيث الإمكانيات الذاتية التي منحها الله تعالى لكل إنسان.

3 - حسن استغلال الوقت وإدارته: إن من أهم عوامل نجاح الفرد في عمله، وتميزه في ما يقوم به، ووصوله إلى نتائج إبداعية، وإفادة الناس بعلمه وابتكاراته واختراعاته هو حسن استغلاله لوقته، حيث عرف كيف ينظم وقته، ويوزع عمله بين ساعات يومه، ويستثمر زمنه في تنمية مهاراته وصقل فكره وتوفير وقت كاف لطول تأمله. فالوقت عنصر أساس في صناعة النهضة، وتحقيق التطور، وبلوغ التفوق الحضاري؛ وقد نبه إلى ذلك المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه - وهو ما استخلصه من نصوص الكتاب والسنة والنظر في تاريخ البشرية - حينما جعل الوقت أحد شروط النهضة⁽⁵⁵⁾.

ونبينا ﷺ قد أرشد أمته منذ عدة قرون إلى أهمية الوقت في تحقيق الفلاحين الدنيوي والأخروي في حديثه المشهور: (نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصَّحَّةُ، وَالْفَرَاغُ)⁽⁵⁶⁾.

والمقصود بالفراغ في الحديث الوقت الذي يذهب سدى أو يضيع في أمور تافهة، فلا يحصد المسلم بعد ذلك إلا الندامة في الدنيا والآخرة، فيحرم نفسه من فرصة العمل والمصارعة إلى الخير حتى يأتيه الموت وهو في غفلته فيندم على تضييع حياته في غير فائدة تعود عليه أو على غيره في الدنيا، ويكون بذلك قد حرم نفسه من الثواب والأجر والحسنات يوم القيامة، لأن الثواب يوم القيامة يكون على ما بذل الإنسان من عمل في الدنيا.

أ.د.كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

إن المسلم مطالب بأن ينظم وقته فيعطي لكل ذي حق حقه، دون أن يرهق نفسه، أو يضيع مصالح غيره، وإعطاء الحق يقتضي تخصيص وقت كاف لرعاية أصحاب الحقوق والقيام بشؤونهم، وهو ما أشار إليه الرسول ﷺ وهو يخاطب أحد الصحابة وهو عبد الله بن عمرو بن العاص، الذي يروي لنا هذا القصة بنفسه: قال: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فقال: (أَلَمْ أُخْبِرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، فَمَنْ وَنَمَ، وَصُمَ وَأَفْطَرَ، فَإِنَّ لَجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنْ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنْ لِرُؤُوسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنْ لِرُؤُوسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا. وَإِنَّكَ عَسَى أَنْ يَطُولَ بِكَ عُمُرٌ، وَإِنْ مِنْ حَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ بِكَ حَسَنَةٌ عَشْرَ أَمْثَالِهَا، فَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ. قَالَ: فَشَدَّدْتُ فَشَدَّدَ عَلَيَّ) (57).

والمسلم يتعلم من نظام العبادات المضبوطة شرعا بأوقاتها وبخاصة الصلاة حسن تنظيم وقته اليومي، بين العمل والعبادة المفروضة والراحة والنوم والأهل.. فلا ينبغي أن يرى المسلم إلا في أمر نافع من أمور الدنيا أو في أمر صالح من أمور الآخرة، وقد تعجب بعض السلف الصالح من المسلم الذي هو لا في أمر دينه ولا هو في أمر دنياه.

واستغلال الوقت وعدم تضييعه لا يعني التسرع والارتجال، لأن ذلك يكون على حساب الجودة النوعية، أو يؤدي إلى عدم الإلمام بجوانب الموضوع المختلفة فيكون الحكم خاطئاً، والنبى ﷺ ينهى أمته عن العجلة التي هي من الشيطان لأنه قد تدفعه إلى ارتكاب حماقات فيسيء ولا يحسن، ويخطئ ولا يصيب، ويفسد ولا يصلح، فالمسارعة والمبادرة إلى العمل وعدم تضييع فرص الخير، واغتنام الوقت فيما ينفع لا يعني العجلة والتسرع قبل التفكير والترجيح والموازنة.

سادساً: العمل الجماعي ودوره في تنمية الإبداع.

إن روح التعاون والتنسيق وتكامل الجهود يوفر جوا ملائماً لتنمية الإبداع والابتكار لدى الفرد، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]. فالفرد الذي يجد جوا جماعيا محفزا ومشجعا على العمل قد يدفعه أكثر إلى المزيد من بذل الجهد وتسخير إمكانياته الذاتية الكامنة فيه، صحيح أن لكل فرد مواهبه وقدراته الذاتية وخصوصيته النفسية، لكن تلك المواهب والقدرات قد تتكامل مع مواهب وقدرات غيره في جو جماعي يسوده الاحترام المتبادل الذي تحترم فيه شخصية الفرد وكيانه الذاتي.

إن العمل الجماعي اليوم صار ضرورة ملحة لتحقيق التقدم والتطور في كل مجال، حيث يتحقق فيه التعاون والتكامل وتنسق فيه الجهود بين مجموعة من الكفاءات المختلفة فتنتج أفعالا عظيمة.

والعمل الجماعي لا يمكن له أن يقوم بدوره في إتاحة فرص الإبداع لدى الأفراد إلا إذا نهضت به مؤسسات حرة أو تابعة للدولة بما لها من إمكانيات مادية ووسائل متوفرة تتمكن من الاهتمام بالأفراد الذين لهم قابلية واستعدادات لأن يكونوا مبدعين في المستقبل، وهذا من أعظم أنواع الاستثمار في المجتمع، لأن الفرد هو مصدر الإبداع، وهو أدواته

ووسيلته، وهو غايته ومقصده، فكلما زاد الاهتمام بالفرد عبر مؤسساته المختلفة انطلقاً من مؤسسة الأسرة، ومؤسسة المدرسة، والمؤسسات الرياضية والثقافية كلما شعر بقيمته وجدوى ما يقوم به فيحقق المزيد من العمل والجهد والتضحية، لذلك جاءت أحاديث نبوية كثيرة تبين أهمية الترابط الجماعي بين المؤمنين، من ذلك ما أخرجه عَنْ أَبِي مُوسَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: (قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ أَصَابِعُهُ) (58).

سابعا: نماذج من تنمية الإبداع عند الفرد المسلم في السنة النبوية.

فقد كان النبي ﷺ ينمي في أصحابه المواهب التي يتمتع بها كل فرد، وبوجه المسلم إلى ما المجال الذي يمكن له أن يبدع فيه، وينفع فيه المسلمين، فقد نبههم أن كل فرد يتمتع بمواهب عظيمة كامنة فيه، وما على الفرد إلا أن ينمي تلك المواهب، بما يفيد به نفسه، فيجعله عنصراً إيجابياً في الحياة، وبما ينفع به مجتمعه باعتباره جزءاً منه، فقال عليه الصلاة والسلام: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) (59).

وقد سلك الرسول ﷺ مع أصحابه منهجاً تربوياً حكيماً في رعاية ذوي الكفاءات منهم، وتوجيه هذه الكفاءات لما تصلح له، ومنحها حق المحاولة والممارسة، التي تمكن كل فرد منهم من تطوير مهاراته، والانتقال من مجرد المحاولة والتجريب إلى التحكم والإتقان. وكان رسول الله ﷺ يتسع صدره لأخطاء أصحابه ويوجههم بلطف وحكمة حتى لا يصابون بإحباط فينقطعون عن العمل (60)، فكان يقول لهم: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) (61).

إن تربية ﷺ الإيمانية لأصحابه أتاحت الفرصة للفرد المسلم حرية الحركة والعمل وإظهار القدرات وتنمية المهارات، مع التزام المسلم بأخلاقه ودينه (62).

إن دعوة القرآن المسلمين إلى الاقتداء بالنبي ﷺ في أخلاقه وعبادته وسلوكه لم يمنعه من الإبداع في مجالات متعددة، ولم يفهموا من ذلك الجمود والحرفية في التأسي والمتابعة، بل انطلقوا في مجالات الحياة الواسعة يعملون ويبدعون فأنجزوا بذلك أعظم حضارة عرفتها البشرية.

إن هذا المنهج النبوي في رعاية المبدعين في الأمة والاهتمام بهم لينبه إلى أن الأمة الإسلامية إنما يطورها وينهض بشؤونها المبدعون من أبنائها، ومن حكمة الله تعالى في خلقه أن جعل الناس يتفاوتون من حيث القدرات والمواهب، ويتنوعون من حيث الاختصاصات والمهارات، كما قال تعالى: (وَنَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلَخِيًّا) [الزخرف: 32]، وهذه سنة الله تعالى في خلقه، وقال أيضاً: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ) [النحل: 71]، وتنوع المواهب والاختصاصات بين الناس هي نعم وأرزاق من الله تعالى، حتى يتم التعاون والتكامل بينهم، فالناس يتفاضلون ويتميزون، ففي الناس نبي ورسول، والصحابية طبقات (63)، وفي الناس مجتهدون ومقلدون، وفي المؤمنين سابق بالخيرات ومقتصد...، والأمة بمجموع هؤلاء تنهض وتزدهر وتقوى.

أ.د. كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

لذا يجب على الأمة أن تضع ضمن اهتماماتها وأولوياتها رعاية المبدعين، وتشجيعهم، لكن ليس على حساب بقية أفراد المجتمع، إذ المسلمون كلهم يتساوون من حيث الحقوق والواجبات، وإنما هذه التربية الإبداعية - إن جاز لنا أن نسميها كذلك - من باب الاستفادة من مجموع طاقات الأمة الكامنة⁽⁶⁴⁾. وفيما يلي بعض النماذج العملية من السنة النبوية:

1 - تنمية الإبداع في مجال الاجتهاد الفقهي: وقد رأى رسول الله ﷺ علامات النبوغ والمؤهلات في بعض الصحابة فنبه إليها، حتى يشجع أصحابها على الاعتناء بتلك المواهب وتنميتها ومن ثم نفع أمتهم بها، وحتى ينبه عموم الناس كي ينزلوا هؤلاء مراتبهم في المجتمع، فعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: (أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ. وَأَشَدَّهُمْ فِي دِينِ اللَّهِ عُمَرُ. وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ. وَأَفْضَاهُمْ عَلَيَّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ. وَأَفْرَوُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي بَنْ كَعْبٍ. وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ. وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ. أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا. وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ)⁽⁶⁵⁾.

فقوله ﷺ لمعاذ بن جبل: (وأعلمهم بالحلل والحرام معاذ بن جبل)، لما لاحظ عليه من فقه وعمق النظر، فأراد أن ينمي فيه هذا الجانب أكثر فيبدع فيه، بأن يبلغ درجة الاجتهاد، فينفع أمته باجتهاده وفتاويه خاصة فيما لم يرد فيه نص شرعي.

وقوله: (وأفرضهم زيد بن ثابت)، في شأن الصحابي الجليل زيد بن ثابت رضي الله عنه، لما علم فيه الرسول ﷺ من مؤهلات في مجال الفرائض ليحثه على الاهتمام بهذا العلم، والمعلوم أن الفرائض تعتمد على الدقة والتركيز والحساب والإحاطة بأصول المسائل وتصحيحها، فأعلم الرسول ﷺ الصحابة بموهبة زيد في ذلك حتى ينتفعوا بعلمه وينزلوه منزلته، ومن جهة أخرى حتى يحث زيدا أكثر على الاهتمام بهذا العلم وإتقانه حتى يصير فيه مرجعا فيفيد المسلمين بذلك، وهو ما كان بالفعل، حيث صار مذهب زيد في الفرائض من أكثر المذاهب اتباعا من قبل أغلب المدارس الفقهية في مسائل كثيرة.

2 - تنمية الإبداع في مجال القرآن الكريم: لقد علم الرسول ﷺ أن في أصحابه من له مؤهلات قرآنية، فأراد أن ينمي فيهم ذلك، منهم عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم جميعا، فعن مسروق قال: ذكر عبد الله بن مسعود عند عبد الله بن عمرو بن العاصي فقال: لا أزال أحبه بعدما سمعت رسول الله ﷺ يقول: (استقرنوا القرآن أربعة)، فذكر عبد الله بن مسعود، وسالماً مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل⁽⁶⁶⁾. وقال في عبد الله بن مسعود ﷺ: (من سره أن يقرأ القرآن غصاً كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن مسعود)⁽⁶⁷⁾. وقد صار هؤلاء الصحابة مرجعا للناس في القراءات القرآنية، حتى أن عمر بن الخطاب ﷺ اختار أبي بن كعب إماماً يؤم الناس في صلاة التراويح، لما علم فيه من حسن إتقانه للقرآن الكريم حفظاً وترتيلًا. ورسول الله ﷺ لما سمع أبا موسى الأشعري يتلوا القرآن أعجب بتلاوته، وقال له: (يا أبا موسى، لقد أوتيت مِزماراً من مزامير آل داود)⁽⁶⁸⁾، وذلك حتى يشجعه على المحافظة على هذه الموهبة

وتتميتها، فينتفع بها المسلمون، ويكون هو قدوة لغيره لمن له مؤهلات الترتيل والتجويد، ولقد صار بالفعل ترتيل القرآن الكريم في الأمة الإسلامية علما من العلوم، وفنا من الفنون، اهتم به مبدعون كثيرون.

3 - تنمية الإبداع في المجال العسكري: وهذا الجانب له أهميته وخطورته ومكانته في الأمة الإسلامية، إذ يقوم بدور حماية المجتمع الإسلامي من الأخطار الخارجية وتأمين حرية الدعوة، ورد الظلم والعدوان، قال تعالى: ﴿أُوذِّنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج/39]. لذلك اهتم النبي ﷺ بتنمية هذا الجانب عند المسلمين بتوجيه الأفراد المؤهلين الذين لهم قدرات، أو لمح فيهم قدرات ومواهب إلى توظيفها فيما ينفع الأمة، ثم إن التوظيف نفسه يعمل على تطوير الإبداع وتنميته عند الفرد عن طريق الممارسة.

فقد لمح الرسول ﷺ هذه الموهبة في خالد بن الوليد رضي الله عنه، فأراد أن ينمي فيه هذه الموهبة وينفع به المسلمين، فقال عنه سيف الله المسلول، ثم ولاه قيادة الجيش في بعض المعارك، لأن الممارسة أيضا تعمل على تطوير الموهبة وتنميتها لدى الفرد.

4 - تنمية الإبداع في مجال تولي الوظائف العليا في الدولة: إن الرسول ﷺ لم كانت له معرفة بالرجال، فكان ينتقي كل واحد منهم لما يصلح له من الأعمال والمهام، لذا اختار بعض الصحابة دون غيرهم ليكونوا عماله على الولايات لما لمح فيهم من مواهب وقدرات تؤهلهم لممارسة تلك المهام التي تتطلب حنكة ورزانة وحسن تقدير للأمور، ثم إن إفراح المجال لهم للممارسة يمكنهم أكثر من تنمية هذه المواهب التي تنتفع بها الأمة فيما بعد.

لكن بالمقابل نجده ﷺ يمنع بعض الأفراد من تولي مسؤوليات الإمارة لكونهم غير قادرين على تحملها، أو لأنهم لا تتوافر فيهم مواصفات تحمل مثل هذه المهام، وإنما عليهم أن يهتموا بما هم قادرون عليه، من ذلك أنه ﷺ نصح أبا ذر بعدم تولي الإمارة لعدم قدرته عليها، فقد روى أبو ذر الحوار الذي دار بينه وبين رسول الله ﷺ فقال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَسْتَعْمَلُنِي؟ قَالَ: فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَىٰ مَنْكَبِي. ثُمَّ قَالَ: (يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ. وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ. وَإِنَّهَا، يَوْمَ الْقِيَامَةِ، خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ. إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا)⁽⁶⁹⁾.

5 - في مجال العمل وكسب الرزق: فكان عليه الصلاة والسلام يحث أصحابه على العمل وبذل الجهد في طلب الرزق مع حسن التوكل على الله تعالى الذي لا ينافي الأخذ بالأسباب، فقد جاء في الحديث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ. تَغْدُو خِمَاصًا، وَتَرْوَحُ بِطَانًا)⁽⁷⁰⁾، فكان يعجبه الرجل الذي يعمل ويكد في عمله ويأكل من عمل يده، فكان يقول: (ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)⁽⁷¹⁾. ويعلي من شأن يد العامل التي تنفق ويجعلها العليا، ويعتبر يد السائل التي تمتد إلى الغير السفلى، فعن أبي هريرة قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (لَأَنْ يَغْدُو أَحَدُكُمْ فَيُحِطَبَ عَلَى ظَهْرِهِ، فَيَتَصَدَّقَ بِهِ وَيَسْتَعْنِيَ بِهِ مِنَ النَّاسِ، خَيْرٌ لَهُ

أ.د. كمال لدرع ————— توجيهات نبوية في بناء الرد المبدع

مَنْ أَنْ يَسْأَلَ رَجُلًا، أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ ذَلِكَ. فَإِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا أَفْضَلُ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى. وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ⁽⁷²⁾.

وفي هذه التوجيهات المختلفة تشجيع على العمل، وتنمية للمهارات المختلفة التي تجعل من الفرد المسلم أن يبتكر من وسائل العيش الحلال ما يؤمن به غذاءه واحتياجاته، وهو ما يعود أيضا بالنفع على مجتمعه في تأمين احتياجاته المختلفة إذ المجتمع ينهض بمجموع طاقات الأمة، وهذا المعنى فهمه أصحاب رسول الله ﷺ، حتى أن أحدهم وهو حكيم بن حزام رضي الله عنه رفض أن يتقبل أعطيات الناس ولو كانت من الخلفاء والأمراء بعد رسول الله ﷺ معتمدا فقط على كسب يده، فقد أخرج البخاري عن عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب أن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: «سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني ثم قال: يا حكيم، إن هذا المال خَصْرَةٌ خُلُوَّةٌ، فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بَوْرَكَ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِأَشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكَ لَهُ فِيهِ، كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ. الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى. قَالَ حَكِيمٌ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَرِزُ أَحَدًا بَعْدَكَ شَيْئًا حَتَّى أَفَارِقَ الدُّنْيَا. فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَدْعُو حَكِيمًا إِلَى الْعَطَاءِ فَيَأْبَى أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُ. ثُمَّ إِنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَعَاهُ لِيُعْطِيَهُ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ شَيْئًا، فَقَالَ عُمَرُ: إِنِّي أَشْهَدُكُمْ بِمَا مَعَشَرَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى حَكِيمٍ أَنِّي أَعْرَضْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ مِنْ هَذَا الْفَيْءِ فَيَأْبَى أَنْ يَأْخُذَهُ، فَلَمْ يَزِرْ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى تُؤْفَى»⁽⁷³⁾.

ولقد جاء الرسول ﷺ ذات مرة رجل يسأل، فلمس فيه القدرة والاستطاعة، لكن الرجل لم يكتشف في نفسه تلك القدرات، ولم يعط لنفسه فرصة المحاولة، فأراد الرسول ﷺ أن ينبهه إلى الطاقات الكامنة فيه، فلم يعطه شيئا، وإنما أرشده إلى العمل وبذل الجهد حتى يحرك فيه تلك الإمكانيات الذاتية التي يتمتع بها، فعاد الرجل بعد مدة وقد كسب من المال ما أمن به معيشته، ولا شك أن ذلك الرجل سيطور وسائل العمل مع كثرة الممارسة وطول الخبرة، فيستفيد المسلمون من ابتكاراته، وتتمام هذه القصة في هذا الحديث، فعن أنس بن مالك أن رجلا من الأنصار جاء إلى النبي ﷺ يسأله. فَقَالَ: «لَكَ فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ؟» قَالَ: بَلَى. جُلُسٌ نَلْبَسُ بَعْضُهُ وَنَبْسُ بَعْضُهُ. وَقَدْخٌ نَشْرُبُ فِيهِ الْمَاءَ. قَالَ: «أَتُنْتِي بِهِمَا؟» قَالَ: فَاتَّاهُ بِهِمَا. فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ. ثُمَّ قَالَ: «مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ؟» فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا أَخَذَهُمَا بِدَرَاهِمٍ. قَالَ ﷺ: «مَنْ يَزِيدُ عَلَى دَرَاهِمٍ؟» مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا. قَالَ رَجُلٌ: أَنَا أَخَذَهُمَا بِدَرَاهِمَيْنِ. فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدَّرَاهِمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِيَّ، وَقَالَ: «اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَأَنْبِذْهُ إِلَى أَهْلِكَ. وَاشْتَرِ بِالْآخَرِ قَدُومًا، فَأَتِنِي بِهِ» فَقَعَلَ. فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. فَشَدَّ فِيهِ عُودًا بِيَدِهِ وَقَالَ: «ادْهَبْ فَاحْتَطِبْ وَلَا أَرَاكَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا» فَجَعَلَ يَحْتَطِبُ وَيَبِيعُ. فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ. فَقَالَ: «اشْتَرِ بِبَعْضِهَا طَعَامًا وَبِبَعْضِهَا ثَوْبًا». ثُمَّ قَالَ: «هَذَا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَجِيءَ وَالْمَسْأَلَةُ نُكْثَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. إِنْ الْمَسْأَلَةُ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ، أَوْ لِذِي غُرْمٍ مُفْطِعٍ، أَوْ دِمٍ مُوْجِعٍ»⁽⁷⁴⁾.

الخاتمة:

هذه بعض النماذج من التربية النبوية في تشكيل وصياغة المبدعين في الأمة، ورعايتهم وإعطائهم اهتماماً إضافياً، وهو منهج نبوي نستفيد منه لوضع برنامج متكامل تسهر عليه مؤسسات تنشأ لهذا الغرض قصد الاهتمام بالطاقات الكفأة المنتجة المبدعة التي هي أساس رقي الأمة وتطورها؛ فهذه الفئة النوعية هي المؤهلة أكثر من غيرها - وفي كل خير - لأن تنهض بالأمة، وتسير بها قدماً نحو الرقي والتحضر، وتتجاوز بها مرحلة الوهن والتخلف، حتى تستقل الأمة الإسلامية عن الأمم المعادية الطامعة فيها، فتستقل عنها سياسياً وغذاً وعسكرياً.

إنه مما يؤسف له أن نرى الطاقات المبدعة للأمة الإسلامية تلقى تهميشاً من قبل مجتمعاتها فيقتل فيها روح الإبداع، أو تضطر فتهاجر إلى دول الغرب تحت إكراهات الواقع المرير لمجتمعاتها، أو تنتقل إلى هناك تحت الإغراءات المادية الكبيرة، فتستنزف وتستغل من قبل الدول الكبرى، فتزداد بهم قوة وشوكة وغلبة، فتمتد تتجه سياسات الدول الإسلامية إلى العناية بنخبها وطاقتها الكفأة وأبنائها المبدعين، فتبوءهم المكانة اللائقة بهم، وتخصص الأموال والإمكانات المادية الكافية لتكوين المبدعين والاهتمام بهم؛ فهم وسيلة التطور وأداته، وهذا الاتجاه هو أحسن استثمار تقوم به الأمة في المرحلة الراهنة.

الهوامش:

- (1) أبو الفدا إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 7، سنة 1405هـ/1985م، ج: 1، ص 280.
- (2) عبد اللطيف محمد خليفة، الحدس والإبداع، دار غريب، القاهرة، ط سنة 2000، ص 35.
- (3) أي بحسب التخصص العلمي، فتعريف عالم النفس للإبداع مثلاً يختلف عن تعريف عالم الاجتماع.
- (4) عبد اللطيف محمد خليفة، الحدس والإبداع، ص 36.
- (5) علي الحمادي، شرارة الإبداع، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، سنة 1419هـ/1999م، ص 32.
- (6) طارق السويديان، نجيب الرفاعي، الإبداع والتفكير الإبداعي، شركة الإبداع الخليجي، الكويت، ط سنة 1994م، ص 80.
- (7) علي الحمادي، شرارة الإبداع، دار ابن حزم، ط 1، سنة 1419هـ/1999م، ص 32.
- (8) علي الحمادي، شرارة الإبداع، ص 25.
- (9) محمد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، دار الرشاد، ط سنة 1998م، ص 07 وما بعدها.
- (10) أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود رقم الحديث: 2596- وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الأفضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، رقم الحديث: 4448، وفي رواية لمسلم: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ» رقم الحديث: 4449.
- (11) أبو الفرج ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق وليد بن محمد بن سلامة، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، سنة 1422هـ/2002م، ص 69.

- (12) أبو الفتح ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1425هـ/2004م، ص43.
- (13) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج: 2، ص323.
- (14) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، ص67.
- (15) علي الحمادي، شرارة الإبداع، ص37.
- (16) بحسب مناسبة ورود الحديث فقد يُفهم منه أن المقصود بالعمل الوارد في الحديث الذي يدخل صاحبه الجنة هو الإيمان بالله تعالى وإتيان الفرائض، أي التكاليف الشرعية، باعتبار أن الجزاء الأخروي يتوقف عليها، لكن بالنظر إلى نصوص القرآن والسنة مجتمعة يتضح أن عمل الإنسان في هذه الدنيا - والدنيا مزرعة للأخرة - حتى ولو كان من قبيل نشاطاته العادية : اقتصادية، أو زراعية، أو اجتماعية أو سياسية، أو علمية... إذا أحسن النية فيها لله تعالى، وقصد بها نفع نفسه وأسرته ومجتمعه يثاب عليها في الآخرة، وترفع درجاته في الجنة، وهي تتدرج ضمن مفهوم العبادة العام الذي كلف به الإنسان في هذه الحياة كمستخلف في الأرض يعمرها بالخير والصلاح، ولولا خشية الخروج عن إطار هذا الموضوع لسقت نصوصاً شرعية كثيرة تثبت ذلك.
- (17) أخرجه مسلم عن علي بن أبي طالب ولفظه: عَنْ عَلِيٍّ. قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِساً، وَفِي يَدِهِ عُودٌ يَنْكُثُ بِهِ. فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ مَنْزِلُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَلِمَ نَعْمَلُ؟ أَفَلَا تَنْكُلُ؟ قَالَ: «لَا. اْعْمَلُوا، فَكُلُّ مُبْتَلًى لِمَا خُلِقَ لَهُ». ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ - إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَسُيِّرَ لَهُ لِلْعُسْرَى﴾ (الليل الأيات: 5 - 01)، انظر كتاب القدر، باب كيفية الخلق الأدمي في بطن أمه، رقم الحديث: 6679. وأخرجه البخاري في كتاب التفسير: باب فأما من أعطى واتقى، رقم الحديث: 4752 - باب ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى﴾، ولفظه عنده: «عن علي رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في بقيع العزقة في جنازة، فقال: ما منكم من أحدٍ إلا وقد كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ. فقالوا: يا رسول الله أفلا تَنْكُلُ؟ فقال: اعملوا فكلُّ مُبْتَلًى. ثُمَّ قَرَأَ ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ - إِلَى قَوْلِهِ - لِلْعُسْرَى»، ورواه كذلك في كتاب التفسير: باب من بخل واستغنى رقم الحديث: 4755.
- (18) دور المجتمع في تكوين الفرد المبدع وإعداده يكون من خلال مؤسساته المختلفة: كالمنظمة والمدرسة والمسجد والمراكز الرياضية
- (19) ليف سيمونفيتش فيغوتسكي، الخيال والإبداع عند الطفل، ترجمة جمال أحمد سليمان، مؤسسة الرسالة، ط 1، سنة 1422هـ/2002م، ص64.
- (20) إن البيئة الاجتماعية يأتي دورها في المرتبة الثانية بعد دور الأسرة من حيث التأثير على تنشئة الطفل وتشكيل شخصيته، فهي إما أن تكمل عمل الأسرة أو تناقض عملها.
- (21) بعد هذا يبين القرآن الكريم الجزاء الذي ينتظر قوماً مضوا على هذا النهج والسلوك، حتى لا يقع الذين من بعدهم في مثل ما وقعوا فيه فقال: ﴿فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْزَلْنَاهُ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى الَّذِينَ كَذَبُوا﴾ (الزخرف، 25).
- (22) ويبين القرآن الكريم المصير الخطير الذي ينتظر المتبعين أو المقلدين للأشخاص حيث لا يغنوهم شيئاً يوم القيامة من عذاب الله تعالى، فقال مصوراً هذا المشهد الذي يحدث يقينا يوم القيامة: " إذ تيرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب" البقرة، 165.
- (23) أخرجه الترمذي عن عائشة في كتاب البر والصلة باب ما جاء في الإحسان، رقم الحديث: 2015، قال عنه أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.
- (24) الحمادي، شرارة الإبداع، ص61 وما بعدها.

- (25) قوة الإيمان تجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح.
- (26) أخرجه مسلم عن أبي هريرة في كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز. والاستعانة بالله، وتفويض المقادير لله، رقم الحديث: 6720، صحيح مسلم، ج: 8، ص56.
- (27) سبق تخريجه.
- (28) أخرجه مسلم بهذا اللفظ عن أبي هريرة في كتاب السلام، باب من حق المسلم للمسلم رد السلام، صحيح مسلم، ج: 7، ص03.
- (29) أخرجه الترمذي واللفظ له عن أنس في كتاب الرفائق، رقم الحديث: 2548، قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعدة عن قتادة. - وأخرجه أحمد عن أنس رقم الحديث: 12690 بلفظ: «كُلْ اِنَّ أَدَمَ خَطَاءٌ، فَخُذْ الخَطَايَيْنِ التَّوَابُونَ، وَلَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَيْنِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى لهُمَا ثَلَاثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التَّرَابُ».
- (30) أخرجه أحمد عن أبي هريرة رقم الحديث: 8397 - أخرجه ابن ماجه في كتاب الأدب، باب الاستغفار، رقم الحديث: 3896 - وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب في الاستغفار رقم الحديث: 1514 - وأخرجه النسائي عن أبي هريرة في كتاب عمل اليوم والليلة، باب كم يتوب في اليوم، رقم الحديث: 10199.
- (31) قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِي بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. سورة النحل، الآية: 76.
- (32) جودت سعيد، الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا، بدون طبعة، واسم الدار، ص6.
- (33) أخرجه أبو داود في كتاب القسامة باب أيقاد المسلم بالكافر رقم الحديث: 4415 - وأخرجه النسائي في كتاب القسامة باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس، رقم الحديث: 6891 وأخرجه أيضا في كتاب السير باب إعطاء العبد الأمان رقم الحديث: 8612.
- (34) أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، وفي كتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: " من بعد وصية يوصي بها أو دين "، وفي كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها - وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة عن ابن عمر، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، صحيح مسلم.
- (35) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الطب باب لاعدوى رقم الحديث: 5564، وأخرجه مسلم باللفظ نفسه في صحيحه في كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 5748.
- (36) ولفظه: «لَا طَبِيرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأَلُ». قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْفَأَلُ؟ قَالَ: «الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ»، انظر صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الفأل، رقم الحديث: 5544، وصحيح مسلم في كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 5745.
- (37) أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لَا عَدْوَى وَلَا طَبِيرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأَلُ الصَّالِحُ، الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ»، في كتاب الطب، باب الفأل، رقم الحديث: 5545.
- (38) أخرج البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ سَلَامِي مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ كُلُّ يَوْمٍ تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ: يَعْدِلُ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ صَدَقَةٌ، وَيُعِينُ الرَّجُلَ عَلَى دَابَّتِهِ فَيَحْمِلُ عَلَيْهَا - أَوْ يَرْفَعُ عَلَيْهَا مَتَاعَهُ - صَدَقَةٌ، وَالْكَلِمَةُ الطَّيِبَةُ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ خُطْوَةٍ يَخْطُوها إِلَى الصَّلَاةِ صَدَقَةٌ، وَيُمِيطُ

- الأدنى عن الطريق صدقة»، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من أخذ بالركاب ونحوه، رقم الحديث: 2862، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث: 2290.
- (39) عبد اللطيف محمد خليفة، الحُدس والإبداع، ص 80.
- (40) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصل عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، وفي نفس الكتاب باب ما قيل في أولاد المشركين، ورواه في كتاب تفسير القرآن، باب لا تبديل لخلق الله، ورواه في كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين. ورواه مسلم في كتاب القدر، معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار أطفال المسلمين، صحيح مسلم.
- (41) ليف سيمونفيتش، الخيال والإبداع عند الأطفال، ص 59.
- (42) محمد السيد أرناؤوط، المخدرات والمسكرات بين الطب والقرآن والسنة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1412هـ/1992م ص 188.
- (43) أخرجه أحمد في مسنده في حديث شدد بن الهاد رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث: 15658 . وأخرجه النسائي في السنن الكبرى في كتاب التطبيق، في باب هل يجوز أن تكون سجدة أطول من سجدة، رقم الحديث: 731.
- (44) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقيله ومعانقته، رقم الحديث: 5776 – وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب رحمته الصبيان والعيال وتواضعه، رقم الحديث: 5975.
- (45) أخرجه البخاري في كتاب الأشربة، باب هل يستأنز الرجل من عن يمينه في الشرب ليعطي الأكبر، رقم الحديث: 5416 - وأخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب استحباب إدارة الماء واللين عن اليمين، رقم الحديث: 5244 .
- (46) أخرجه البخاري واللفظ له في كتاب الاستئذان، باب التسليم على الصبيان، رقم الحديث: 6012 - أخرجه مسلم في كتاب السلام، باب استحباب السلام على الصبيان، رقم الحديث: 5612 .
- (47) أخرجه الترمذي واللفظ له في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، رقم الحديث: 1926، ورقم: 1927، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب وحديث محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب حديث حسن صحيح. وقد روي عن عبد الله بن عمرو من غير هذا الوجه أيضاً. قال بعض أهل العلم: معنى قول النبي ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا يَقُولُ: لَيْسَ مِنَّا سَنَتًا، لَيْسَ مِنَّا أَتَبًا». وقال علي بن المديني قال يحيى بن سعيد: كَانَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ يُكْرَهُ هَذَا التَّفْسِيرَ: لَيْسَ مِنَّا يَقُولُ: لَيْسَ قُلْنَا مِنَّا مَلَأْنَا. - وأخرجه أحمد في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم الحديث: 7015 – وأخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الرحمة، رقم الحديث: 4819.
- (48) عبد الله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام، دار السلام، بيروت، لبنان، ط 8، سنة 1405هـ/1985م، ج: 1، ص 138.
- (49) أخرجه أحمد في مسند أبي هريرة، رقم الحديث: 7943.
- (50) أخرجه أحمد في مسند أبي هريرة، رقم الحديث: 8322 – وأخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب من يؤمر أن يجالس، رقم الحديث: 4709. – وأخرجه الترمذي في سننه في كتاب الزهد عن رسول الله، باب، رقم الحديث: 2418، وقال عنه: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.
- (51) أخرجه أبو داود في سننه عن عائشة في كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، رقم الحديث: 4718، قال أبو داود: وَحَدِيثُ يَحْيَى مَخْتَصَرٌ. وقال أيضاً: مَيِّمُونَ لَمْ يُدْرِكْ عَائِشَةُ.

- (52) أخرجه ابن ماجه في كتاب النبي باب فضل العلماء والحث على طلب العلم رقم الحديث: 228 - وأخرجه الترمذي: في كتاب العلم، باب فضل طلب العلم، رقم الحديث: 2716، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن. - وأخرجه أبو داود في كتاب العلم، باب في فضل العلم، رقم الحديث: 3570 - وأخرجه الدارمي في سننه في كتاب النبي، باب فضل العلم والعالم، رقم الحديث: 348.
- (53) أخرجه ابن ماجه في كتاب النبي، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث: 229. وورد في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، في كتاب اتباع السنة، باب باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث: 81.
- (54) سبق تخريجه.
- (55) انظر كتابه شروط النهضة.
- (56) أخرجه البخاري عن ابن عباس في كتاب الرقاق باب ما جاء في الرقاق وأن لا عيش إلا عيش الآخرة، رقم الحديث: 6171.
- (57) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب حق الضيف، رقم الحديث: 5906 - وأخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب النهي عن صيام الدهر لمن تضرر به، رقم الحديث: 2685.
- (58) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلاة باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، رقم الحديث: 459، وأخرجه كذلك في كتاب المظالم والغصب، باب نصر المظلوم، رقم الحديث: 2266، وأخرجه في كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً، رقم الحديث: 5567 - وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم الحديث: 4684.
- (59) سبق تخريجه.
- (60) محمد أحمد الراشد، منهجية التربية الدعوية، دار المحراب، فان كوفر كندا، زيورخ سويسرا، ط1، سنة 1422هـ/ 2002م، ص44.
- (61) أخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ عن ابن عباس، قم الحديث: 2045، ورواه عن أبي ذر الغفاري، رقم الحديث: 2043، سنن ابن ماجه، ج: 1، ص659.
- (62) محمد أحمد الراشد، منهجية التربية الدعوية، ص44.
- (63) أهل بدر، وأهل بيعة الرضوان.. قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾. سورة الحديد، الآية: 10.
- (64) محمد أحمد الراشد، المرجع نفسه، ص287 وما بعدها.
- (65) أخرجه ابن ماجه في كتاب النبي، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 159. وأخرجه الترمذي في كتاب المناقب عن رسول الله، باب مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي، رقم الحديث: 3949، ورقم 3950. وأخرجه النسائي في السنن الكبرى في كتاب المناقب، باب أبي بن كعب، رقم الحديث: 8168.
- (66) أخرجه النسائي في كتاب المناقب، باب معاذ بن جبل، السنن الكبرى، رقم الحديث: 8155. وفي باب عبد الله بن مسعود، رقم الحديث: 8185.
- (67) أخرجه النسائي في كتاب المناقب، باب عبد الله بن مسعود، السنن الكبرى، رقم الحديث: 8181، و8182 و8183.

- (68) أخرجه البخاري عن أبي موسى في كتاب فضائل القرآن الكريم، باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن، رقم الحديث: 4852. وأخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن، رقم الحديث: 1810.
- (69) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي ذر في كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم الحديث: 4672.
- (70) أخرجه أحمد في مسند عمر بن الخطاب، رقم الحديث: 375-372-205 - وأخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب التوكل واليقين، رقم الحديث: 4251 - أخرجه الترمذي في كتاب الزهد عن رسول الله باب في التوكل على الله، رقم الحديث: 2382، قال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَأَبُو تَمِيمٍ الْجَيْشَانِيُّ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَالِكٍ.
- (71) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، صحيح البخاري، رقم الحديث: 2029.
- (72) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، رقم الحديث: 2355.
- (73) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب الاستغفار عن المسألة، رقم الحديث: 1445.
- (74) أخرجه ابن ماجه واللفظ له في كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، رقم الحديث: 2258 ، وأخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، رقم الحديث: 1641 - وأخرجه الترمذي في باب مَا جَاءَ فِي بَيْعِ مَنْ يَزِيدُ، رقم الحديث: 1215 ، قال أبو عيسى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ الْأَخْضَرِ بْنِ عَجْلَانَ. وَعَبْدُ اللَّهِ الْحَنْفِيُّ الَّذِي رَوَى عَنْ أَنَسٍ، هُوَ أَبُو بَكْرٍ الْحَنْفِيُّ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ. لَمْ يَرَوْا بَأْسًا بِبَيْعِ مَنْ يَزِيدُ فِي الْغَنَائِمِ وَالْمَوَارِيثِ وَقَدْ رَوَى الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ كِبَارِ النَّاسِ عَنِ الْأَخْضَرِ بْنِ عَجْلَانَ هَذَا الْحَدِيثَ. وَلَفْظُهُ عِنْدَ التِّرْمِذِيِّ هُوَ: "عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَاعَ جُلُوسًا وَقَدْحًا. وَقَالَ «مَنْ يَشْتَرِي هَذَا الْجُلُوسَ وَالْقَدْحَ؟» فَقَالَ رَجُلٌ: أَخَذْتُهُمَا بِدِرْهَمٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ؟ مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ؟» فَأَعْطَاهُ رَجُلٌ دِرْهَمَيْنِ. فَبَاعَهُمَا مِنْهُ.

الباحثون عن الحقيقة

د. صالح عسكر - جامعة باتنة.

تمهيد:

هذه الدراسة تتناول موضوعا مهما بالدرجة الأولى للمتخصصين في الدعوة، وهي تعرض لفئة من الناس أسميناها الباحثين عن الحقيقة، وهي تحاول أن تتغلغل إلى عقول أمثال هؤلاء لفهم ما الذي يدور فيها؟ ولتبحث عن دوافع تقف وراء بحثهم عن شيء يتجاوز عقول كثير من الناس لا يجدون هم اطمئنانا إلا ببلوغه؟

وقد نشأت فكرة هذه الدراسة من بحوث سابقة وجدنا فيها اقتناعا واعترافا من كثير من المختصين في العلوم المادية بمطابقة ما جاء به النبي ﷺ لكثير من الحقائق التي لم يتوصل إليها العلم إلا في عصور متأخرة ودلالة ذلك على أن ذلك وحى من عند الله، ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء لم يخط الخطوة التي كانت تبدو في نظرنا خطوة طبيعية؛ وهي اعتناق الإسلام. وقد طرح ذلك فرضية تقول بأن الاقتناع العقلي غير الاعتناق القلبي، ونتيجة لذلك؛ كان من الضروري أن ندرس عينات من الذين اعتنقوا الإسلام لفهم دوافعهم، وللوصول إلى بعض خصائص هذا الدين التي جعلته في تمدد واشتداد رغم سوء عرضه وضعف أهله.

من هم الباحثون عن الحقيقة؟ الباحث عن الحقيقة شخص يفترض أن يكون - بمقاييس كثير من الناس - محظوظا؛ لأنه يملك أسباب العيش المريح من المال والمنصب... غير أن هذا الشخص مستعد للتفريط في جميع ذلك بحثا عن شيء أهم بالنسبة إليه، ويبدو أن هذا الشيء يغيب عن إدراك كثير من الناس، ولعل مرجع ذلك إلا أنه شيء نفسي شعوري وليس شيئا يرى، ولا يمكن بيانه ووصفه.

ومصطلح (الباحث عن الحقيقة) اشتهر كعلم على سلمان الفارسي عليه السلام، الذي كان واحدا من أشهر صحابة النبي ﷺ، والذي يمكن أن نقول -بلغة عصرنا- أنه هجر الحياة الهنيئة للولد المدلل لتاجر فارسي شديد الغنى، وسافر قاطعا مسافات شاسعة وعابرا لبلدان عديدة ومتحملا لأوزار ثقيلة بحثا عن الدين الحق.

وبدأ من سلمان وإلى يومنا هذا، بل إلى قيام الساعة، تتابع جحافل الباحثين عن الحقيقة على اختلاف درجاتهم وأقذارهم في ذلك، وهذه الدراسة تسعى لفهم ما يدفع هذه الفئة من الناس لأن تهجر حياتها المريحة لتستبدلها بحياة جديدة ومجهولة؟

نماذج عن الباحثين عن الحقيقة:

سنتناول تحت هذا الباب نموذجين أحدهما قديم والثاني معاصر⁽¹⁾، وسنحاول أن نستنتج منهما جوابا عن السؤال الذي طرحناه.

1- سلمان الفارسي عليه السلام: إن من يتناول مثل هذا الموضوع، لن يستطيع أن يتجاوز القصة العجيبة لصاحب رسول الله ﷺ، وسابق الفرس إلى الحق؛ سلمان الفارسي عليه السلام. وهذا

المثل التاريخي يصور بشكل نموذجي، طبيعة هذه الفئة من الناس. كان سلمان رجلا من أهل أصبهان، وكان أبوه تاجرا غنيا يحبه حبا شديدا حتى حبسه كالجارية، اجتهد في صغره في المجوسية حتى صار قاطن النار، ثم مر بكنيسة يوما فعرف النصرانية فأعجبته فاعتنقها ثم فر إلى أرض الشام فجاور فيها أساقفة من الصالحين ثم دله آخرهم حين حضرته الموت على صفة النبي ﷺ والأرض التي يهاجر إليها، فلما سأل عرف أنها أرض العرب، فاتفق مع بعض تجار العرب على أن يدفع إليهم مالا ليحملوه إليها حتى إذا قدموا وادي القرى غدروا به فباعوه عبدا لرجل من اليهود ثم اشتراه رجل من بني قريظة فقدم به المدينة ثم قضى الله أن يلقي فيها رسول الله ﷺ بعد أن قدمها مهاجرا من مكة ليصل إلى مطلبه بعد رحلة دامت سنوات طويلة⁽²⁾.

2 - أبو يحيى جيرالد فريديريك دايركس (Jerald F. Dirks (Abu Yahya): هذا

النموذج معاصر، وهو من أجود النماذج في هذا المقام، وقد تعمدا اختياره لثلاثة أسباب:
أ- أن (جيرالد دايركس)⁽³⁾ يفترض أن يملك عقلية علمية وأن يفكر وفق منهج علمي وعقلي صحيح، لأنه من المعدودين ضمن ذوي العلم.
ب - أنه كان من قبل من رجال الكنيسة.

ج- وأنه محلل نفسي، مما يجعله من أقدر الناس بحكم تخصصه على بيان وترجمة ما يحدث بداخل عقلية من أسمىناه (الباحث عن الحقيقة) ونفسيته.
وحتى نجتنب السرد القصصي المطول، نسجل بجانب القصة ملاحظات رأينا أنها تنطبق على عينة كبيرة من أمثال دايركس من المعتنقين للإسلام، ومنها:
الملاحظة الأولى: سلامة فطرة التدين المؤيدة بتنشئة دينية رعتها وحافظت عليها ولم تطمسها.

يقول دايركس: إنه نشأ في بلدة صغيرة، وقد كان بالبلدة كنيسة قديمة من فروع الكنيسة البروتستانتية، وكانت هذه الكنيسة تشكل مركزا للحياة الاجتماعية لأهل البلدة، ولذلك فقد كان له منذ طفولته المبكرة علاقة قوية بالمسيحية؛ كان يذهب كل أحد مع أفراد عائلته إلى الكنيسة لأداء الصلاة الأسبوعية، وكان للكنيسة قسمان دراسيان تقدم فيهما دروس الأحد لصغار الأطفال، وبضعة أقسام أخرى للأطفال الأكبر سنا، وكان هو من الدارسين في هذه الأقسام مع أطفال آخرين. وفي شهر جوان من كل عام، كان هناك دورة تدريسية للإنجيل تدوم أسبوعين، وكان هو من المتدربين على حضورها طيلة السنوات الثمانية الأولى لدراسته.

خلال المرحلة الثانوية بدأت تتركز اهتماماته حول القسسية كشيء يجذبه نحوه، وهكذا أصبح نشطا في جمعيات الشبيبة البروتستانتية، وعمل بصفة متقطعة في مكتب الناحية، كما أصبح هو الخطيب الدوري في التجمع السنوي للشبيبة، وكانت خطبه تجلب اهتماما كبيرا لفئات واسعة، ولم يمض وقت طويل حتى أصبح يساعد في تقديم خطب في

بعض الكنائس والحضانات وجمعيات الشبيبة والنساء المختلفة، حيث بدأت خطبه تجلب حضوراً قياسيًّا.

يقول: «في سن السابعة عشر، حين بدأت أول سنة في جامعة (هارفارد)، كان قراري بدخول القسيسية قد اشتد، وخلال تلك السنة سجلت في مقياس من سداسيين في مقارنة الأديان، وكان يدرس هذا المقياس (ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith) والذي كان تخصصه الإسلام. خلال دراستي لهذا المقياس، لم أكن أهتم بالإسلام أكثر من اهتمامي بالديانات الأخرى كالهندوسية والبوذية، غير أنها كانت في النهاية تبدو أكثر إبهاماً وغرابة بالنسبة إلي، وبالمقابل كان الإسلام يبدو مشابهاً نوعاً ما لمسيحيّتي، غير أنني لم أركز على الإسلام بالقدر الذي كان يفترض أن أفعله، ومع ذلك فإنني أتذكر أنني قد كتبت عرضاً عن مفهوم الوحي في القرآن. ولما كان المقياس من المقاييس الأكاديمية الأساسية والمطالب بها، فقد اقتنيت مكتبة صغيرة فيها ما يقارب الست كتب حول الإسلام، كانت جميعها مؤلفة من قبل مؤلفين غير مسلمين، وجميعها ستفيدني خمساً وعشرين سنة بعد ذلك. كما اقتنيت أيضاً ترجمتين مختلفتين لمعاني القرآن إلى اللغة الإنجليزية وقمت بقراءتهما في ذلك الوقت».

ويضيف: «في هذا الخريف "هارفارد Harvard" أعطتني لقب (Holli scholar) بمعنى أنني كنت واحداً من أفضل طلاب كلية الإلهيات في الجامعة، وفي الصيف الفاصل بين السنة الأولى والثانية بالجامعة، عملت كقسّ شباتي في كنيسة ميثودية اتحادية متوسطة الكبر، وفي السنة الموالية حصلت على رخصة الخطابة من الكنيسة الميثودية المتحدة. وبعد حصولي على الشهادة المتوجة لدراسات التدرج من جامعة (هارفارد) سنة 1971م، سجلت في كلية الإلهيات بنفس الجامعة وحصلت على شهادة (الماستر Master of divinity degree) سنة 1974م، وكنت قبلها قد سجلت ضمن أمر الكنيسة الميثودية المتحدة وحصلت على تكوين مساعد بالإضافة إلى التكوين بـ (هارفارد). وخلال فترة تربصي أكملت برنامجاً من سنتين كمتعاون بمستشفى (بيتر بانث بريغهام Peter Bent Brigham Hospital) بـ (بوسطن Boston). وبعد حصولي على الشهادة قضيت الصيف كقسّ باثنين من الكنائس البروتستانتية الاتحادية ببادية (كنساس) حيث وصل عدد الحضور إلى أرقام لم تر في هذه الكنائس من قبل»⁽⁴⁾.

الملاحظة الثانية: أن الله - سبحانه وتعالى - لحكمة يعلمها⁽⁵⁾ قد وضع في طريق

هؤلاء مسلمين بسطاء كانوا سبباً في تعريفهم بالإسلام:

خلال الفترة السابقة لم تكن لجيرالد دايركس علاقة تذكر بالإسلام والمسلمين، ثم شاء الله أن تبدأ علاقته بالمسلمين المقيمين بالولايات المتحدة بمحض الصدفة حين كان منشغلاً هو وزوجته ببحث حول تاريخ الحصان العربي، وكان الداعي إلى ذلك حاجتهما إلى من يؤمن لهما ترجمة لبعض الوثائق العربية، فدفعهما هذا البحث إلى الاتصال بعرب أمريكيين و الذين كانوا مسلمين.

يقول: «كان أول لقاء لنا مع (جمال) في صيف سنة 1991. بعد حديث تلفزيوني تمهيدي، زارنا جمال في البيت وعرض علينا أن يقوم ببعض الترجمة لنا، وأن يوجهنا ويعيننا فيما يتعلق بتاريخ الحصان العربي في الشرق الأوسط. وقيل أن ينصرف جمال في هذه الأمسية، سألنا: هل يستطيع أن يستعمل حمام بيتنا (ليغسل) قبل أن يؤدي صلاته الراحلة، واستعار منا جزءا من جريدة ليستعملها كسجادة ليؤدي صلاته قبل أن ينصرف. أما نحن، فكنا مضطرين - ولكن ممتنين - أن يكون هناك ما يمكن أن نقدمه له أكثر من مجرد جريدة. ومن غير أن نشعر في تلك اللحظة، كان جمال يقوم بصورة جميلة من صور الدعوة؛ فلم يبق نوع من التعليق حول كوننا غير مسلمين، ولم يحاول أن يدعونا إلى شيء من معتقداته الدينية، بل لقد عرض لنا بتصرفه مثلا صارخا لمن يريد أن يتلقى الدرس»⁽⁶⁾.

بعد نحو ستة عشر شهرا، يقول دايركس أن اتصالاته بجمال تزايدت تدريجيا حتى صارت بمعدل لقاء واحد كل أسبوع أو أسبوعين، وخلال هذه اللقاءات يؤكد أن جمال لم يقم بدعوته إلى الإسلام ولم يسأله أبدا عن اعتقاداته وقناعاته، ولم يقترح عليه **بالكلام** أن يصير مسلما، غير أنه - كما يقول - بدأ يتعلم الكثير: «أولا: كان هناك سلوك جمال وهو يؤدي صلواته الراحلة، ثانيا: كان هناك سلوك جمال وهو يسير حياته اليومية وفق أخلاق عالية في تعاملاته الاقتصادية كما في حياته الاجتماعية، ثالثا: كان هناك سلوك جمال في تعامله مع ولديه. وبالنسبة لزوجتي، عرضت زوجة جمال قدوة مماثلة. رابعا: دائما في سياق مساعدتي على فهم تاريخ الحصان العربي في الشرق الأوسط، بدأ جمال يشاركني الحديث حول: 1- قصص من التاريخ العربي والإسلامي. 2- أحاديث النبي ﷺ. 3- آيات من القرآن الكريم ومعناها المعاصر. وفي النهاية أصبحت كل زيارة تتضمن نحو من ثلاثين دقيقة من الحديث حول جانب من جوانب الإسلام، ولكن دائما في الإطار العلمي لمساعدتي على فهم تاريخ الحصان العربي، لم يكن يقال لي: (هكذا هي الأشياء)، كان يقال لي فقط: (هذا ما يعتقده المسلم). وبما أنني لم أتعرض لخطب دعوية، وبما أن جمال لم يتدخل في معتقداتي الشخصية، فإنني لم أكن محتاجا لأن أبذل جهدا في تبرير وضعيتي، كان الأمر كله يتم كتمرين علمي، لا كدعاية».

ثم كانت المرحلة القادمة أن جمال بدأ يربط دايركس وزوجته بالعائلات العربية المسلمة المقيمة في الولايات المتحدة، وقد لاحظ دايركس - كما يقول - أن هذه العائلات كانت تعيش في حياتها وفق خطة أخلاقية أرفع مما عليه المجتمع الأمريكي الذي كانت جزءا منه، وقد جعله يقول في نفسه: «ربما كان هناك شيء له علاقة بتعاليم الإسلام لم أعه خلال دراستي»؟

الملاحظة الثالثة: لقد وجد هؤلاء في العقيدة الإسلامية حلا للتناقض الحاصل في نفوسهم من التنازع بين فطرة تدينية متجذرة في نفوسهم وتعاليم كنسية مصادمة للعقل ناشئة عن تحريف الدين الحق، وممارسات كنسية ناشئة عن نفاق وعدم اقتناع:

لم تكذ تمضي سنتان منذ أول لقاء لدايركس مع جمال حتى أصبح يسأل نفسه بصورة جدية جملة من الأسئلة حول: أين هو؟ وماذا يفعل؟ يقول: «هذه الأسئلة أوجدتها مجموعة من الاعتبارات:

1- بعد ستة عشر شهرا من الدرس، صارت حياتنا الاجتماعية متمحورة بصفة متزايدة حول مكونات الجالية المسلمة المحلية، وحوالي شهر ديسمبر، صار ما يقارب 75% من حياتنا الاجتماعية يقضى مع العرب والمسلمين.

2- بسبب دراستي الدينية وتخصصي، كنت أعلم بأي صفة سيئة تم تحريف الإنجيل (وأعلم متى؟ وأين؟ ولماذا وقع ذلك؟)، لم أكن أو من بربوبية ثلاثية (التثليث)، ولا بشيء أكثر من بنوة مجازية للمسيح عليه السلام. باختصار: بما أنني كنت أو من بالرب، فقد كنت موحدا كسائر أصدقائي المسلمين.

3- كانت قيمتي الخاصة وذوقي الأخلاقي متوافقين مع أصدقائي المسلمين أكثر مما كانا عليه مع المجتمع (المسيحي) من حولي، فقد كان لدي - في النهاية - المثل غير التصادمي لجمال ووائل وخالد كصورة لذلك. باختصار: حنيتني إلى المجتمع الذي تربيت فيه وجد إشباعه عند الجالية المسلمة. لقد أصبح المجتمع الأمريكي مفلسا أخلاقيا، ولكن لا يبدو أن ذلك هو حال هذا الجزء من الجالية المسلمة التي احتكت بها؛ علاقات الزوجية كانت مستقرة، والأزواج بعضهم مرتبط ببعض، والأمانة والتكامل والمسؤولية والقيم العائلية كانت شديدة وقوية. لقد حاولت أنا وزوجتي أن نعيش حياتنا بهذه الكيفية، ولكن خلال سنوات عديدة شعرت أننا نفعل ذلك في فراغ أخلاقي، أما المجتمع المكون من الجالية المسلمة فقد كان يبدو مختلفا..»⁽⁷⁾.

الملاحظة الرابعة: أن الله - عز وجل - قد هيا لهم بعض الظروف والأسباب التي ذللت أمامهم آخر العقبات، وانتزعت الحواجز من بين أيديهم:

يقول دايركس: «.. وبلغ تساؤلي ذروته حين وصلت في النهاية إلى أن أسأل نفسي: ما الذي يفصلني عن معتقدات أصدقائي المسلمين؟ أعتقد أنه كان يفترض أن أناقش الموضوع مع جمال أو خالد، لكنني لم أكن مستعدا لدخول هذه المرحلة، فإنني لم أناقش معهم من قبل معتقداتي، وأعتقد أنني لم أرد أن أدخل هذا النوع من النقاش في صداقتنا».

ولأجل أن يجد إجابات عن هذه التساؤلات طفق يقرأ؛ قرأ نحو من ستة كتب عن الإسلام مؤلفة من قبل باحثين غربيين، تتضمن سيرة للنبي ﷺ، ثم شرع في قراءة ترجمتين مختلفتين للقرآن الكريم للغة الإنجليزية، ولم يحدث - كما يقول - أصدقاءه المسلمين عن (رحلته في البحث عن نفسه)، ولم يشر إلى أي نوع من الكتب كان يقرأ، ولا لماذا كان يقرأها؟ غير أنه كان يناقش في مرات عديدة مع زوجته ما كان يقرأ.

يقول: «وفي الأسبوع الأخير من ديسمبر سنة 1992م، كنت مضطرا لأن أعترف لنفسي بأنني لا أجد أي تناقض بين معتقداتي الدينية والمبادئ العامة للإسلام، وأني كنت مستعدا لأن أصدق بأن محمدا ﷺ كان نبيا من أولئك الذين كانوا يتكلمون لأجل وتحت الوحي

الإلهي، ولم أجد صعوبة في أن أؤكد بأنه ليس هناك إله غير الرب (الله) سبحانه وتعالى، إلا أنني بقيت مترددا في اتخاذ أي قرار. كنت مستعدا لأن أعترف لنفسني بأنني أملك من الأمور المشتركة مع معتقدات المسلمين - كما أفهمها - أكثر مما أملك من الأمور المشتركة مع المعتقدات القديمة للكنيسة النظامية، كما كنت أعلم أيضا أنني يمكن أن أؤكد بسهولة من خلال دراستي أغلب ما ذكره القرآن عن المسيحية، الإنجيل، وعيسى عليه السلام، غير أنني ترددت.. وأكثر من ذلك؛ بررت ترددي عبر التأكيد لنفسني أنني في الحقيقة لا أعلم كل صغيرة وكبيرة من تفاصيل الإسلام، وأن موافقتي كانت مرتبطة بالمبادئ العامة. وعليه فقد واصلت القراءة وإعادة القراءة».

لقد أصبح في هذا الوقت يواجه ميراثا ثقيلا لما يفوق الأربعين سنة، فـ«لمدة ثلاث وأربعين سنة كانت هويتي الدينية معرفة بصورة واضحة كمسيحي، أيا يكن ما أضفت إليها من أوصاف عبر السنوات، فإضافة وصف جديد للهوية الشخصية لم يكن مهمة سهلة، كان جزءا لا يتجزأ لكيفية تعريفني لوجودي. وبالنظر إلى الخلف، فمن الواضح أن ترددي كان بسبب الأمن الذي كنت أشعر به من تعريفني لنفسني بالوصف الديني المألوف بكوني مسيحيا، حتى ولو كان مسيحيا يعتقد ما يعتقده المسلم».

إن التغيير المفاجئ لتعريف الإنسان لنفسه ليس شيئا سهلا، لأن الإنسان يشعر بالأمن في المألوف فـ: «واحد من معاني الهوية، ومن هو الإنسان؟ هو التأكيد القوي لوضعية في الفضاء، وخلال ممارستي العملية كنت مدعوا في بعض الأحيان إلى معالجة بعض الإضافات الفاسدة، ابتداء من التدخين، إلى الخمر، إلى الإدمان على المخدرات، وكطبيب نفسي، كنت أعلم أن علي التغلب على تلك الإضافات حتى يتكون التمهيد للامتناع، كان هذا هو الجزء السهل من العلاج، كما قال (مارك توين) مرة: (التوقف عن التدخين سهل، لقد قمت به مئات المرات). ولكني كنت أعلم أيضا أن مفتاح المحافظة على هذا الامتناع عبر مدة طويلة، كان التغلب على الإضافات النفسية للمريض والتي غرست في المعنى القاعدي لهويته، بمعنى أنه حين كان يعرف نفسه كمدخن أو مدمن خمر.. فقد أصبحت العادات السلوكية جزءا لا يتجزأ من المعاني الأساسية للهوية المريض، من المعاني الأساسية لذاته. كان تغيير هذا المفهوم للهوية شيئا مصيريا في المحافظة على العلاج النفسي، وكان هذا هو الجزء الصعب من العلاج، فتغيير المعاني الأساسية للهوية هو الجزء الأصعب، إذ أن لا شعور الإنسان يميل نحو المألوف، والذي يبدو نفسيا أكثر راحة وأكثر أمنا من الجديد غير المألوف».

كان على دايركس أن يطبق علمه على نفسه الآن، فلم يعد الطبيب فقط، ولكن أصبح هو الطبيب والمريض معا، يقول: «وفقا لاعتبارات علمية، كانت لدي المعرفة، وكنت أوظفها بصفة يومية، ولكن، وبصورة عجيبة، لم أكن مستعدا لتطبيقها على نفسي، وعلى المخرج لترددي حول هويتي الدينية». ونظرا لذلك، أصبح يواجه صراعا داخليا، وكان من أعراض هذا الصراع حاجته لأن يؤكد بأنه مسيحي. يقول: «أنا الآن في آخر شهر ديسمبر،

وكنيت أنا وزوجتي نملاً استثماراً جواز السفر، لنجعل مشروعا الذي انتظرنا طويلاً تنفيذه في الذهاب في جولة سياحية إلى الشرق الأوسط حقيقة، كان هناك سؤال على الاستثمار متعلق بالانتماء الديني، لم أفكر كثيراً، وبصورة آلية وقعت في القديم والمألوف حين كتبت (مسيحي)، كان سهلاً، وكان مألوفاً، وكان مريحاً... غير أن هذه الراحة تعرضت لإزعاج قصير حين سألتني زوجتي: كيف أجبت عن السؤال المتعلق بالانتماء الديني على الاستثمار؟ فرددت في الحال: (مسيحي) ثم ضحكت بسوت عال.

واحدة من مساهمات (فرويد) في فهم حقيقة الإنسانية، كانت ملاحظته أن الضحك في الغالب تنفيس عن ضغط نفسي. وكائناً ما كان (فرويد) مخطئاً في جوانب من نظريته حول التطور النفسي والجنسي، فإن ملاحظاته عن الضحك كانت متطابقة مع الصحة. لقد ضحكت، فما هو هذا الضغط النفسي الذي احتجت إلى تنفيسه بواسطة الضحك، ثم قمت بسرعة بإعطاء تأكيد مختصر لزوجتي بأنني مسيحي ولست مسلماً؟ والذي ردت عليه بأن أخبرتني بأدب بأنها كانت تسأل فقط: هل كتبت (مسيحي) أو (بروتستانت) أو (ميثوديست)؟ وفقاً لقواعد عملية كنت أعلم أن الإنسان لا يدافع عن نفسه ضد تهم لم توجه إليه (ففي حصة العلاج النفسي إذا صرح المريض: «أنا لست غاضباً بسبب هذا» وأنا لم أفتح موضوع الغضب، فإنه من الواضح أن المريض يحس بالحاجة إلى الدفاع عن نفسه ضد تهم تصدر عن لاشعوره؛ باختصار: فقد كان غاضباً، ولكنه لا يريد أن يعترف بذلك ولا أن يتعامل معه)، فإذا لم تصدر التهمة عن زوجتي، فإن التهمة قد صدرت عن لاشعوري، لأنني كنت الشخص الآخر الوحيد الحاضر.

كنت منتبهاً إلى هذا، ولكنني بقيت متردداً. فالتعريف الديني الذي تم إلصاقه بمفهوم هويتي خلال ثلاث وأربعين سنة لم يكن ليخرج بسهولة.

ثم لم يمض وقت طويل حتى وجد نفسه يواجه وضعاً مماثلاً مرة أخرى: «كان ما يقارب الشهر قد مضى منذ السؤال الذي سألتني زوجتي، كنا في آخر جانفي 1993، وكنت قد أنهيت قراءة كل الكتب عن الإسلام للباحثين الغربيين، قرأتها كاملة، وأصبحت الترجمات لمعاني القرآن على أدراج المكتبة [بمعنى أنه قد أتم قراءتهما]، وكنت منشغلاً بقراءة الترجمة الثالثة، لعلني أجد في هذه الترجمة مبررات لـ .. كنت أتناول طعام الغداء ساعة قبل عملي الخاص في المطعم العربي المحلي الذي شرعت في التردد عليه. دخلت كالعادة، وجلست في طاولة صغيرة، وفتحت ترجمتي الثالثة لمعاني القرآن من حيث توقفت في المرة السابقة، كنت أعتقد أن علي أن أقوم ببعض القراءة خلال ساعة الغداء. بعد مدة انتبهت إلى أن (محمود) قائم أمام كتفي ينتظر طلبتي، ألقي نظرة إلى ما كنت أقرأ ولكنه لم يقل شيئاً، وبعد أن سجل طلبتي عدت إلى القراءة.

وبعد لحظات قليلة، أحضرت (إيمان) زوجة محمود - مسلمة أمريكية تلبس الحجاب: خمار وجلباب ارتبط في ذهني بالمسلمات الإناث - [أحضرت] لي طلبتي، وعلقت على كوني كنت أقرأ القرآن، ثم سألتني بأدب إن كنت مسلماً؟

كانت الكلمة خارج فمي قبل أن أستطيع أن أذهبها بأي عرف اجتماعي أو أدبي: (لا!) هذه الكلمة الوحيدة قيلت بشدة، وبصورة أقوى من اللباقة. مع هذا انسحبت (إيمان) من طاولتي بأدب».

في هذه اللحظة، وبعد هذا الحادث، أحس بأنه في وضعية غير مريحة، فكان يقول في نفسه: «ما الذي يحدث لي؟ لقد أصبحت شديدا وربما عدوانيا، ماذا فعلت هذه المرأة لتواجه بمثل هذا التصرف من قبلي؟ لم يكن هذا أنا.. فحين أنظر إلى طفولتي [أجد أنني] ظلت أستعمل (سيدي) و(أمي) حين أتوجه إلى الرهبان والراهبات.. كان من الممكن أن أتجاهل ضحكي كتنفيس عن ضغط، ولكن لن أبداً بتجاهل مثل هذا التصرف غير الواعي الصادر عني. في تلك اللحظة كنت قد انقطعت عن القراءة، وطوال فترة الغداء فكرت في المنحى الذي أخذته الأحداث، أكثر من ذلك؛ فكرت في شعور المذنب الذي أحسست به بسبب تصرفي، كنت أعلم أنه حين ستحضر لي إيمان الحساب في آخر الغداء، سأكون محتاجا لتقديم بعض الاعتذارات، حتى ولو لم يكن هناك سبب سوى أن قواعد الأدب تقتضي ذلك. أكثر من ذلك؛ كنت منشغلا حقيقة بحجم المقاومة التي واجهت بها سؤالها غير المضر، ما الذي حدث لي حتى رددت بهذه القوة على سؤال بسيط ومباشر؟ لماذا أوصلني سؤال بسيط إلى أن يبدر مني هذا التصرف؟

بعد ذلك، حين أحضرت لي إيمان الحساب، حمت حول الموضوع بالقول: «أخاف أنني كنت شديدا في الرد على سؤالك من قبل؛ فإن كنت تسأليني إن كنت أعتقد أنه ليس هناك إلا رب واحد فإن جوابي هو نعم، وإذا كنت تسأليني إن كنت أعتقد أن محمدا هو واحد من أنبياء هذا الرب فالجواب هو نعم"، فأجابتنني بصورة جيدة جدا ومشجعة جدا: قد يستغرق الأمر بالنسبة لبعض الناس مدة أطول قليلا من الآخرين».

يقول دايركس: إنه حين يفكر الآن فيما كان يحدث له، يجد أنه كان يقوم بـ (لعبة نفسية): «ربما تفضل القارئون لهذا بتسجيل اللعبة النفسية التي كنت ألعبها مع نفسي من غير أن يضحكوا على (تمططي العقلي mental gymnastics)، وتصرفي». فلقد كان مستعدا لأن يتقبل جميع مبادئ الإسلام، ولكنه لم يكن مستعدا لتسمية نفسه مسلما، «إنني أعلم أنني بطريقتي الخاصة، مستعملا ألفاظي الخاصة، قد قمت ببساطة بالنطق بالشهادة (أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله)، ومع ذلك، رغم أنني نطقت بالشهادة، ورغم أنني اعترفت بما قلت، بقيت ملتجأ إلى الوصف القديم والمألوف لهويتي الدينية، في النهاية؛ لم أقل أنا مسلم، كنت ببساطة مسيحيا، نعم مسيحيا غير نموذجي، مستعدا لأن يقول بأن هناك إله واحد، لا ألوهية ثلاثية، ومستعدا لأن يقول بأن محمدا من رسل هذا الإله، إذا كان هناك مسلم يريد أن يقبلني على أنني مسلم كان هذا شغله أو شغلها، أو وصفه أو وصفها للهوية الدينية، ولكنه لم يكن وصفي. اعتقدت أنني قد وجدت مخرجا لأزمة هويتي الدينية؛ كنت مسيحيا، يستطيع بتعقل أن يوضح أنه يتفق مع، ومستعد لأن يشهد شهادة الإسلام، صانعا

شرحي الملتوي، وموظفا الخطاب الإنجليزي للمحافظة على كل بوصة في حياته، للآخرين أن يصفوني بأي وصف شائوا، كان ذلك وصفهم وليس أنا».

وبالإضافة إلى هذا التناقض، فقد قرر هو وزوجته أن يصوما، كان ذلك حين كانا يقضيان عطلة من خمسة أسابيع بالشرق الأوسط، ووافق ذلك شهر رمضان، ولأنهما كانا دائما محاطين بمن يقودهما في رحلتها السياحية من أفراد من عائلات أصدقائهما المسلمين الأمريكيين، و بغرض الأدب و المجاملة فقط صاما مثلهم، يقول: «وخلال هذا الوقت أيضا، بدأت أؤدي الصلوات اليومية الخمس للإسلام مع أصدقائي المسلمين الجدد من الشرق الأوسط، ففي النهاية، لم يكن في هذه الصلوات شيء لا أقبله». كان دايركس في هذا الوقت مسيحيا، يشهد بشهادة الإسلام، و يؤدي الصلوات الخمس ويصوم.

وقد انتهى في الأخير إلى الإقرار بأنه مسلم حين وقع في وضعية لم يكن ليجد فيها مخرجا عبر (لعبته الكلامية): «إننا الآن في وسط مدة رحلتنا، كنت أنا وصديق لا يتحدث اللغة الإنجليزية نسير في طريق ضيق من طرق واحد من الأحياء الفقيرة من العاصمة الأردنية عمان، وحين كنا نسير اقترب منا شخص كبير قادم من الجهة المعاكسة لسيرنا، فقال: السلام عليكم ومد يده لمصافحتنا، كنا نحن الثلاثة وحدنا في هذا المكان، أنا لا أتكلم اللغة العربية ولم يكن مرافقي ولا الرجل الغريب يتحدثان اللغة الإنجليزية، ناظرا إلي، سألني الرجل الغريب: مسلم؟»

في هذا الوقت بالذات، كنت واقعا في المصيدة بصورة كاملة، لم يكن هناك لعبة كلامية ألعبها، لأنني لا أستطيع أن أعبر إلا باللغة الإنجليزية، ولا يستطيعان أن يعبرا إلا بالعربية، لم يكن هناك مترجم ليخرجني من هذه الوضعية، و يعينني على الاختباء وراء (المنولوج) الذي أعدته بصورة جيدة باللغة الإنجليزية، لم أكن أستطيع أن أزعم أنني لم أفهم السؤال، لأنه كان من الواضح أنني قد فهمته، كان اختياري و فجأة، وبدون توقع، وبصورة غير مفهومة مختصرا في أمرين : كان علي أن أقول (نعم) أو (لا)، وكان الاختيار لي، وليس لي خيار غيره، كان علي أن أختار وأن أختار الآن : كان الأمر بهذه السهولة. الحمد لله، لقد أجبت (بنعم).

بقولي لهذه الكلمة، كل ألعاب الكلمات صارت خلفي، الألعاب النفسية المتعلقة بهويتي الدينية أيضا أصبحت خلفي، لم أعد مسيحيا غريبا وغير نموذجي، أصبحت - حمدا لله - مسلما، زوجتي ذات الثلاث والثلاثين سنة أصبحت أيضا مسلمة منذ تلك اللحظة».

بعد تجربة حياته الجديدة يقول دايركس: «هناك تضحيات يجب تقديمها إذا أصبحت مسلما في أمريكا، كما أن هناك تضحيات يجب تقديمها إذا أصبحت مسلما في أي مكان، ولكن هذه التضحيات ربما كان الإحساس بها أكبر الآن في أمريكا، خاصة بالنسبة للأمريكيين المعتنقين للإسلام، بعض هذه التضحيات متوقع، وتتضمن تغيير الملبس والامتناع عن الخمر والخنزير والربا، وبعض هذه التضحيات أقل توقعا، مثلا: هناك عائلة أمريكية، كانت تربطنا بها صداقة، أعلمتنا أنهم لن تربطهم بنا بعد الآن علاقة، كما أنه لن

تربطهم علاقة بأي أحد (لا يتخذ المسيح منقذه الشخصي)، بالإضافة إلى ذلك، قلة من زملائي في العمل غيروا طريقة تعاملهم معي، وربما كان من الصدفة أو لم يكن أن انخفض متوسط عملي، وكان هناك في النهاية نحو من 30% من غير القادمين إلى العيادة، بعض هذه التضحيات الأقل توقعا كانت صعبة للتقبل، ومع ذلك فإن كل التضحيات كانت ثمنا قليلا يدفع في مقابل ما ننال.

بالنسبة للذين يقبلون على الإسلام ويهبون أنفسهم لله سبحانه وتعالى، ستكون هناك تضحيات يقدمونها طول الطريق، بعض هذه التضحيات متوقع بسهولة، بينما بعضها مفاجئ أكثر وغير متخيل، إننا لا ننكر وجود هذه التضحيات، ولا أريد أن أجعل هذه الكأس حلوة، ومع ذلك لا ترعبكم هذه التضحيات، ففي التحليل الأخير، هذه التضحيات ستكون أقل أهمية مما تعتقدون الآن، و ستجدون - إن شاء الله - هذه التضحيات ثمنا زهيدا في مقابل (الأمر الحسنه) التي تبحثون عنها».

عم يبحثون؟

كان سلمان غنيا ومحظوظا، وكانت (سيو واتسون SUE WATSON) أستاذة وراهبة ومربية كنسية، ورسولة (داعية) إنجيلية، كما كان (جيرالد دايركس). (يوسف إيستس) «YUSEF ESTES» وأبوه كان كلاهما رسولا (داعية) مسيحيا غنيا ومشهورا، وسافر الفرنسي المراهق (جون) «JEAN» (يونس) عبر أوروبا ثم تركيا ثم الخليج ثم مصر ثم إثيوبيا إلى أن وصل إلى اليمن ليفهم معنى الإسلام؟ ومن هم المسلمون؟.. فما الذي يدفع هؤلاء الناس إلى مثل هذا؟

1 - إن في نفس كل إنسان حاجة داخلية لعبادة الله، ومن غيرها لا يمكن لأي كان أن يشعر بالطمأنينة و السعادة، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿فَاقْمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم:30).

2- كثير من أولئك، لم يستطع أن يقبل فكرة التثليث المسيحية، قال دايركس: «كانت هناك مفارقة عجيبة في أن الذين يفترض فيهم أن يكونوا الأحسن، والأكثر تفوقا، والأكثر ذكاء من الرسل الإنجيليين، كانوا يختارون لأفضل تكوين مقدم بكلية الإلهيات ب (هارفارد)، المفارقة العجيبة، أنه إذا أعطي هذا التكوين، فإن الطالب معرض لكثير من الحقائق التاريخية التي لا يعرفها:

1- التكوين المبكر للتيار الأساسي للكنيسة وكيف تمت قولته وفق اعتبارات جيو سياسية.

2- القراءة غير المألوفة للنصوص الإنجيلية، والتي كان كثير منها متناقضا مع أكثر ما يقرأ المسيحيون حين يتلون إنجيلهم، ومع ذلك فإن كثيرا من هذه المعلومات تدخل تدريجيا في ترجمات أحدث وأحسن.

3- تطور مفهوم تثليث الربوبية، وبنوة المسيح عليه السلام.

4- لا دينية كثير من الاعتبارات التي تقع خلف كثير من المعتقدات و المبادئ المسيحية.

5- الوجود المبكر لكثير من الكنائس والتيارات المسيحية التي لا تقبل مبدأ التثليث، ولا تقبل مبدأ ألوهية المسيح عليه السلام».

3- كثير منهم لم يتقبل الفساد الأخلاقي الذي هو نتاج لفقدان الوازع الديني في المجتمع. كتب دايركس : «على مر السنوات، صرت مهتما أكثر فأكثر بفقدان الوازع الديني في المجتمع الأمريكي بصفة واسعة. الوازع الديني هو الحياة، والتنفس الروحي والأخلاقي في الناس، ويجب ألا يلتبس بالرهانية المرتبطة بالطقوس والعقائد الرسمية للطوائف النظامية أي الكنيسة. يبدو أن الثقافة الأمريكية فقدت بصورة متزايدة أخلاقها وحرصها على الوازع الديني. اثنين من كل ثلاثة ارتباطات زوجية تنتهي بالطلاق، والعنف بدأ يصبح بصورة متزايدة جزءا لا يتجزأ من مدارسنا و طرقاتنا، والمسؤولية الشخصية أصبحت في تناقص، الانضباط والتحكم الذاتي أصبح مغزوا بـ(إذا كنت تشعر بشعور حسن، افعله) كمبدأ، زعماء لكثير من الكنائس والمؤسسات أصبحوا غارقين في فضائح جنسية ومالية، والشعور يبرر التصرف. الثقافة الأمريكية في اتجاه أن تصير مفلسة أخلاقيا، وكنت أشعر بالوحدة (الغربة) الكاملة في صحتي الدينية».

ورغم هذه الدوافع، فإن قبول الحق والتسليم له يظل صعبا، وهو شيء يتجاوز مجرد الاقتناع العقلي، فمثلا من بين نحو عشرين من العلماء الكبار الذائعين (مثل كيث.ل.مور Keith more مارشال جونسون Marshal Jhonson، سياويدا Seaweda، بالمر Balmer وآخرون..) الذين شهدوا بصدقة كون القرآن وحيا إلهيا وموافقتة الكاملة لأحدث مكتشفات العلم، واحد منهم فقط اعتنق الإسلام⁽⁸⁾. ويضاف من المعينات إلى ذلك.

1- الصورة المشوهة التي تعرضها وسائل الإعلام و الكنائس و البرامج التعليمية عن الإسلام، تقول الراهبة السابقة (سيو واتسون) (خديجة): «.. كان سؤالي الأول مرتكزا حول ألوهية الله، من هو هذا (الله) الذي يعبد المسلمون؟ لقد درس لنا كمسيحيين أنه إله آخر، إله زائف..»، وتقول أيضا: «الذي درس لنا كمسيحيين أنه إله آخر، إله زائف»، و تقول أيضا: "الذي درس لنا عن الإسلام أنه ديانة إبليسية شيطانية». ومثلها كان القس الأمريكي السابق (يوسف إيستاس) يعتقد لعشرات السنين أن المسلمين يعبدون (علبة في الصحراء) أي الكعبة.

2- العرض السيئ الذي يقدمه كثير من المسلمين عن الإسلام، الذين يظهرون بتصرفهم صورة مشوهة عن الإسلام، يقول الفرنسي «LE NEVEU»: (كثير من المسلمين الذين هاجروا إلى فرنسا قدموا لكسب المال، قدموا من أجل أمور شخصية وليس لتعليمنا الإسلام، وكان أغلبهم أميين ولا يعرفون الكثير عن الإسلام).

3- صعوبة تغيير الإنسان لوصفه لنفسه، فعلى سبيل المثال يصف لنا دايركس ما كان يحدث في نفسه: «كنت مسيحيا - أو هكذا قلت - بعد كل شيء، لقد ولدت في عائلة

مسيحية، وحصلت على تربية مسيحية، وتتلذت في مدارس الأحد منذ كنت صبيا، وتدرجت في دراسة مرموقة، وكنت رسولا إنجيليا في كنيسة بروتستانتية تتبعها طائفة كبيرة».

4- كثير منهم وصل إلى وضعية اجتماعية واقتصادية جيدة، ولم يكن من السهل التنازل عنها، ولقد كان دايركس في وضعية جيدة ليحدثنا عن ذلك، يقول: «إذا نظر إلي من الخارج، فقد كنت رسولا إنجيليا صغيرا، وواعدا، حصل على تكوين جيد، له تأثير واسع في صلاة الأحد صباحا، وكان ناجحا خلال طريقه الكنسي. ولكن، إذا نظر إلى من الداخل، كنت في معركة مع نفسي لأحافظ على توازني الشخصي في مواجهة واجباتي الكنسية، هذه المعركة لم يكن ليزيلها مكتشفات بعض الدعاة الإنجيليين (televangelists) الساعين عبثا للمحافظة على التزام أخلاقي جنسي شخصي. كذلك كانت معركتي مختلفة عن معركة أولئك القساوسة الحاليين الذين يحتلون العناوين العريضة للصحف بسبب الصدى الذي أحدثته اعتداءاتهم الجنسية على الأطفال، ولكن معركتي قد تكون هي المعركة التي يواجهها أفضل أعضاء الكنيسة. وعليه فليس عجيبا أن أمثال هؤلاء المتفوقين لا يnehون الدراسة ليصعدوا (منابر) الكنائس، حيث يطلب منهم أن ينشروا في الناس ما يعلمون أنه ليس صحيحا، ولكن ليصلوا إلى الوظائف المرموقة. كان الأمر كذلك بالنسبة إلي، فحين تحصلت على (الماستر) و(الدكتوراه) في العلوم النفسية، واصلت تسمية نفسي مسيحيا، لأنه كان رقما ضروريا للهوية الشخصية، ولأنني كنت قبل كل شيء قسا مسجلا في الكنيسة، حتى ولو كنت أقضي كل وقتي عاملا كمحلل نفسي، ومهما اعتنى تكويني بمعتقدتي، وكيفما كنت أنظر إلى التثليث والوهية المسيح عليه السلام. بولس يؤكد دائما أن الرهبان أقل حظا في الاعتقاد بهذا وبالمعتقدات الأخرى للكنيسة من الأتباع الآخرين، خاصة مع رهبان أكثر حظا في فهم تطور مفهوم مصطلحات (كابن الرب)، في حين يفهمها الأتباع بأمية. وعليه أصبحت (مسيحي عيد الميلاد وعيد بعثة المسيح)، مترددا على الكنيسة بصفة غير منتظمة، ضاغطا على أسناني وعاضا على لساني وأنا أستمع إلى خطب تعرض ما أعلم أنه ليس كذلك.

الهوامش:

(1) قد اقتصرنا في هذا المقال على نموذجين لضيق المقام، وقد وفق الله عز وجل فجمعنا مجموعة من النماذج المعاصرة انتقينا منها في المرحلة الأولى قصصا لمجموعة من رجال الكنيسة السابقين ممن اعتنقوا الإسلام أسميناها (قساوسة ورهبان يعتنقون الإسلام)، ونسأل الله عز وجل أن ييسر الانتهاء من تبويبها وإخراجها.

(2) انظر القصة بطولها في سير أعلام النبلاء للذهبي ج1، ص506 وما بعدها.

(3) اعتنق (جيرالد دايركس) الإسلام في أواخر القرن العشرين الميلادي، وقد كان من قبل قسا تحصل على شهادة (الماستر Master) في الإلهيات من جامعة (هارفارد Harvard) سنة 1975م، ثم شهادة الدكتوراه في علم النفس الكليني clinical psychology من جامعة (دنفر Denver)، وقد نشر قصة إسلامه سنة 2002م. انظر تفصيل قصة إسلامه على الموقع الإلكتروني www.the.truereligion.org

- (4) كذلك كان (يوسف إيستاس) راهبا وابن راهب، وبرع (أبو أحمد الفاروق) حتى كان من الرهبان المنفوقين ذائعي الصيت. انظر مجموعة مقالات (الرهبان السابقون الذين اعتنقوا الإسلام) ضمن الموقع السابق www.thetruereigion.org
- (5) قد تكون طهارة وصدقا علمه في قلوب هؤلاء.
- (6) يؤكد (دايركس) تأكيدا متكررا على مسألة مهمة، وهي عدم استعمال الطريقة المباشرة في الدعوة، لأنها تضع من توجه له في وضع المتهم مما قد يدفعه للمعاندة لأنها تشعره بالنقص، وتضع عليه ضغطا زائدا قد يحول بينه وبين الإقرار بالحق.
- (7) أما الراهب الأمريكي السابق أبو أحمد الفاروق فقد كان أكثر إفصاحا، كتب تحت عنوان (مرحبا بكم في العالم الحقيقي للكنيسة): «.. لقد اكتشفت الآن بأن هناك صفقة كبيرة من الحسد الراسخ في السلم السلطوي الكنسي، تغيرت الأشياء عما كنت ألفتة، النساء يرتدين ملابس أعتقد أنها مخجلة، والناس يلبسون ملابس تجلب الانتباه، غالبا من الجنس المخالف. اكتشفت منذ قليل ما يلعبه المال والمنصب في نشاط الكنيسة، كانت هناك كنائس تستغيث، ودعونا لعقد لقاءات لنعينهم في جمع المال لهم، كان يقال لي: إذا لم يكن للكنيسة عدد معين من الأعضاء، لم يكن علي أن أضيع الوقت في الوعظ هناك، لأنني لن أحصل على مقابل مالي كبير، فأوضحت أنني لست هناك من أجل المال و أنني سأقوم بالوعظ حتى لو كان هناك شخص واحد فقط حاضرا... وفعلت ذلك بحرية، فسبب ذلك توترا وانشغالا، بدأت أسأل أولئك الذين كنت أظن أن لديهم اليقين، لأجد أنهم كانوا يضعون ذلك قناعا، لقد علمت أن المال والقوة والمنصب كانت أهم من تدريس الحق حول الإنجيل، كدارس للإنجيل علمت جيدا أن هناك أخطاء، تناقضات، ومعتقدات، اعتقدت أن عموم الناس يجب أن يعرض لهم الحق حول الإنجيل، وكانت فكرة عرض مثل هذه الأمور على الناس يفترض نسبتها إلى الشيطان، غير أنني بدأت أسأل بصورة علنية أساتذتي خلال حصص الإنجيل، والتي لم يجب عنها منهم أحد، لا أحد يمكن أن يوضح كيف يفترض أن يكون المسيح هو الرب، وكيف يفترض- في نفس الوقت- أن يكون الأب و الابن والروح القدس مجتمعة في واحد، كثير من الوعاظ سلموا في النهاية بأنهم لا يستطيعون فهم هذا، ولكن المطلوب منا فقط هو أن نؤمن به. حالات الخيانة و الفاحشة لم تتعرض للعقاب، بعض الرهبان انغمسوا في المخدرات ودمروا حياتهم و حياة عائلاتهم، زعماء بعض الكنائس وجدوا يمارسون سوأة قوم لوط، كان هناك دائما رهبان مذنبون بالوقوع في الفاحشة مع بنات بعض الأفراد الذين هم أتباع للكنيسة. كل هذا إذا أضفنا إليه العجز عن تلقي الإجابة على ما كنت أعتقد أنها أسئلة مشروعة كان كافيا لجعلي أبحث عن التغيير، وقد جاء هذا التغيير حين قبلت عملا في المملكة العربية السعودية..».
- (8) هو البروفيسور التايلاندي (تاجاتات تاجسون)، وقد اعتنق الكندي (كيث مور) الإسلام منذ نحو سنتين بعد أن ظل يعترف بصدق القرآن و مطابقته لأحدث مكتشفات العلم لأكثر من عشرين سنة.

التربية الروحية في فكر ابن قيم الجوزية

مفهومها وأبعادها

د. حسين بوداود - جامعة عمار ثليجي - الأغواط.

تمهيد:

اهتمت بعض الدراسات⁽¹⁾ بالفكر التربوي عند ابن قيم الجوزية (691-751هـ/ 1292-1350م)، وحاولت بعضها التوصل إلى أنه صاحب نظرية تربوية إسلامية، تهتم بالإنسان من كل جوانبه عبر أطوار نموه ومراحل حياته⁽²⁾. وإن كان اعتماد تلك الدراسات مركزاً، بالأخص، على كتاب (تحفة المودود بأحكام المولود)، فإنه يمكن القول أن أغلب كتب ابن القيم لا تخلو من إشارات وآراء وتوجيهات تربوية. غير أن الأمر في هذا البحث سوف لا يكون منصبا على كل جهود ابن القيم التربوية، إنما سنكتفي بعرض الجانب الروحي من النظرية التربوية عند ابن القيم وذلك لجملة من الأسباب - في اعتقادنا - من أبرزها سببان:

1 - اتساع موضوع التربية مما يحول دون الإحاطة به الأمر الذي يجعله في حاجة إلى دراسة شاملة.

2 - إن النظرية التربوية الإسلامية في عمومها تركز أساساً على تربية الروح - وهذا ما يعتقده ابن القيم حسب رأينا - ولكن هذا بدون إهمال للجوانب الأخرى، إيجاباً للإنسان الصالح المتوازن⁽³⁾.

مفهوم التربية الروحية:

قبل تحديد مفهوم التربية الروحية عند ابن القيم، يمكن أن نشير إلى أن أمما وفلسفات قبل الإسلام، عرفت نماذج مختلفة من تربية الروح، كما نجد ذلك مثلاً عند الهنديين القدماء، الذين مارسوا رياضات روحية بغية تخليص النفس من قيود البدن وذلك يتوافق مع نزعاتهم وعقائدهم⁽⁴⁾. وهو الأمر الذي نجده تقريباً عند (أفلاطون) (427-347 ق.م) Platon الذي يعتقد أن الجسم مقبرة النفس، وبالتالي، يجب تخليص النفس من الجسد، عن طريق التأمل العقلي⁽⁵⁾. ولقد مارس النصارى رهبانية عابها عليهم القرآن في قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ (الحديد: 37)⁽⁶⁾.

ومجمل القول أن تلك الرياضات الروحية عرفت ب(التصوف). هذه الكلمة التي شاعت بين الناس، وأثارت أسئلة وبحوثاً وجدلاً حول مدلولها. فهل التصوف، إذن، من الصوف أو من الصفاء أو من الصفو؟ أو هي كلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية (صوفيا) التي معناها (الحكمة)⁽⁷⁾؟

تذهب بعض الدراسات أن كلمة (التصوف) ليس لها أثر في القرآن والسنة، ولا في كلام الصحابة والتابعين، وما عرفت في القرن الأول الهجري، وإنما نشأ مصطلح

(التصوف) في القرن الثاني للهجرة فقط⁽⁸⁾. لذلك نجد من يفضل استعمال مصطلحات أخرى، لعلها أقرب إلى الاصطلاح القرآني مثل: (التزكية). هذا المصطلح الذي ورد في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ، يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: 2)⁽⁹⁾.

وقريب من ذلك مصطلح (الإحسان) الذي ورد في مثل قوله ﷺ، عندما سئل عن الإحسان فأجاب: (أن تعبد الله، كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك)⁽¹⁰⁾..⁽¹¹⁾. واستعمل أيضاً، (علم الباطن)، على غرار (الفقه)، الذي هو (علم الظاهر)⁽¹²⁾.

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن عدم وجود مصطلح (التصوف) عند الرعيل الأول من المسلمين لا يعني عدم وجود ممارسات روحية عندهم، بل وجدت وتمثلت في الزهد، والانقطاع عن حطام الدنيا، والإقبال على الآخرة، وكان هذا الجانب هو أحد جوانب السنة النبوية الشريفة، له أئمة كما للفقه والحديث وعلم القرآن وعلم النحو أئمة⁽¹³⁾. ومع هذه الاختلافات، يمكن القول مع ابن القيم: «الاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»⁽¹⁴⁾.

إلا أن تلك الممارسات الروحية الشرعية تحولت عند الأجيال اللاحقة إلى رياضة روحية وعبادة بدنية شاقة، فيها من الغلو والتقطع، فجاءت المواجهات فاسدة تبعا لذلك⁽¹⁵⁾. وصار التصوف الإسلامي خاضعا لمذاهب عقائدية، بعد أن تأثر بمصادر شتى، حتى انعدم وجه الاختلاف بينه، وبين رهبانية النصارى، وأفلاطونية اليونان الجديدة، وزرادشتية الفرس، وتصوف الهنود، وتأثر بمصطلحات الفلسفة اليونانية المنقولة عن السريانية⁽¹⁶⁾، حتى وصل التصوف الإسلامي إلى ابن القيم (في القرن الثامن الهجري) باهتا منحرفا عن أصوله الشرعية.

لكن ماذا كان موقف ابن القيم من (التصوف) على وجه التحديد؟ لعل المتتبع لسيرة ابن القيم ومؤلفاته يتوصل إلى أن ابن القيم «لم يشن ثورة على المتصوفة كالتى شنّها شيخه ابن تيمية»⁽¹⁷⁾ ويعتبر مؤلف ابن القيم الضخم (مدارج السالكين)، عرضا وعملا تحليليا ونقديا لكتاب (منازل السائرين) للإمام (أبي إسماعيل الهروي)⁽¹⁸⁾ (الصوفي)، وهو أهم مصدر يعبر عن موقف ابن القيم من (التصوف) و(المتصوفة)⁽¹⁹⁾. فابن القيم يحدد موقفه أولا من كتاب (الهروي) في حد ذاته، وهذا الموقف مزدوج: فمن جهة يعارض ابن القيم (الهروي) ويحمل حملة شعواء ضده، عندما وجده يبتدع مصطلحات، لا تستند إلى الكتاب والسنة مثل: (السكر) و(الفناء) و(التلبس)⁽²⁰⁾ إذ يقول ابن القيم في هذا الصدد: «شيخ الإسلام الهروي حبيب علينا ولكن الحق أحب إلينا منه»⁽²¹⁾. ومن جهة أخرى، يوافق ابن القيم، الهروي في منازل أخرى من منازل السائرين مثل: (المراقبة) و (الرضى)⁽²²⁾.

أما موقف الإمام ابن القيم من (التصوف) عامة، فإنما يتمثل في الدور الإيجابي الذي قام به، والذي تمثل في «محاولة غسل التصوف مما شابه من أضرار، وتطهيره مما لحق به من انحرافات»⁽²³⁾. وفي هذا الصدد لخص الدكتور (صبري المتولي)⁽²⁴⁾، جملة الانحرافات

التي واجهها ابن القيم، اتجاه موضوع التصوف، في العناصر الآتية اعتماداً على كتاب (مدارج السالكين):

- 1- فكرة (وحدة الوجود). 2- فكرة (الحلول). 3 - القول بسقوط التكاليف.
 - 4 - التمييز بين الحقيقة والشريعة. 5 - تحكيم (الذوق والكشف و المواجيد) في إدراك المعرفة دون العلم. 6 - التعبد بما لم يشرع الله⁽²⁵⁾.
- ولكن هل يفهم مما سبق أن مواجهة ابن القيم للانحرافات التي حلت بالتصوف هو رفضه للتصوف كلية؟ ما هي المنهجية الصحيحة للتربية الروحية من وجهة نظر ابن القيم وما هي وسائلها؟ وقبل ذلك كله إلى أي مدى يقول ابن القيم بضرورة (التصوف)؟
- دواعي وضرورة التربية الروحية:**

إن التربية الروحية عند ابن القيم ضرورة بشرية وفريضة شرعية. فأما من حيث هي ضرورة بشرية، فهي نتيجة حتمية تفرضها طبيعة النفس البشرية ذاتها، «إذ النفس في الأصل جاهلة ظالمة، وقد حصل لها بالجهل والظلم من الخبث، ما يحتاج خروجه إلى السبك والتصفية، فإن خرج في هذه الدار، وإلا في كير جهنم. فإذا هذب العبد ونقي، أذن له في الدخول إلى الجنة»⁽²⁶⁾.

والتربية الروحية تفترضها طبيعة النفس أيضاً، من خلال صفاتها. إذ يجب الترقى بالنفس، من الأمانة بالسوء، عبر اللوامة، إلى المطمئنة. لأن هذه الأخيرة هي غاية كمال النفس وصلاحها⁽²⁷⁾.

أما كون تربية النفس فريضة شرعية، فلأن ذلك فرض عين، ولا ينوب فيه أحد عن أحد⁽²⁸⁾.

إن الدراسة المتأنية، لمؤلف ابن القيم (مدارج السالكين) خاصة، توحى بأنه وأستاذه (ابن تيمية) كانا يحتلان مكانة عليا في المعرفة الروحية والذوق الباطني⁽²⁹⁾. كما أن ابن القيم على وجه الخصوص، «مارس رياضات روحية عظيمة، وعاش تجربة إيمانية سامية، أفرزت ألوانا من المواجيد الصحيحة، حتى صار من محققي القوم، وأصبح قادرا على كشف مضامين مصطلحاتهم»⁽³⁰⁾. وكذلك (ابن تيمية) (ت 728 هـ/1327م) يؤكد على ضرورة (السلوك) قائلا: «أعمال القلوب - والتي قد تسمى المقامات والأحوال - وهي من أصول الإيمان، مثل محبة الله ورسوله والتوكل على الله، وإخلاص الدين له والشكر له والصبر على حكمه والخوف منه والرجاء له وما يتبع ذلك هذه الأعمال واجبة على جميع الخلق»⁽³¹⁾.

وسائل التربية الروحية:

إن العبادة، بمفهومها العام في الإسلام، هي الوسيلة الفعالة في تربية الروح⁽³²⁾، ويدخل في هذا المعنى الذكر والدعاء واجتناب المعاصي، والقيام بالطاعات⁽³³⁾.

فأما بالنسبة إلى (الذكر)، فإن ابن القيم، يذهب إلى أن أهم الذكر على الإطلاق هو قراءة القرآن⁽³⁴⁾، وتدبر معانيه. ذلك لـ «أن القرآن مادة الهدى، والعلم والخير في القلب،

كما أن الماء مادة النبات»⁽³⁵⁾. كما يذهب ابن القيم إلى أن الله دعا عباده لمعرفة بواسته طريقين:

- الأولى: التأمل في آيات (القرآن). وهي آيات الله المسموعة.

- والثانية: النظر في مفعولات الله. وهي آياته المشهودة⁽³⁶⁾.

وفي هذا المعنى قال الله تعالى: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 53). وتفسير ابن القيم لهذه الآية هو: أن القرآن حق، فأخبر الله أنه لا بد من أن يريهم، من آياته المشهودة، ما يبين أن آياته المتلوة حق⁽³⁷⁾.

والغاية من إنزال القرآن، على ما يرى ابن القيم، ليس مجرد التلاوة بلا فهم ولا تدبر. وإنما هي جمع الفكر على تدبره وتعقله، وذلك لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29) «فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته: من تدبر القرآن وإطالة التأمل، وجمع ما فيه من الفكر على معاني آياته، وأسبابها، وغاياتها، وثمارها، ومآل أهلها، وتتل⁽³⁸⁾ في يده مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة، وتثبت قواعد الإيمان في قلبه، وتشيد بنيانه (...) وتوطيد أركانه، وتريه (...) ما لسالكه، بعد الوصول والقدوم عليه، وقواطع الطريق، وأفاتها، وتعرفه النفس وصفاتها (...) وبالجملّة تعرف الرب المدعو إليه، وما له من الكرامة إذا قدم عليه»⁽³⁹⁾.

إن هذا النص يلخص جملة ثمار تدبر القرآن الكريم. ثم يحدد الغاية النهائية من ذلك، والتمثلة في ربط القلب البشري بخالقه وهي الثمرة الجوهرية من تربية الروح⁽⁴⁰⁾. والتدبر في آيات الله المشهودة يؤدي إلى الغاية نفسها، وذلك على مستويات متعددة: الكون والحياة والإنسان. وفي هذا الصدد نحاول أن نقتبس جملة من النصوص المتفرقة يؤكد ابن القيم من خلالها على هذا المعنى.

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل): «هذه الجمادات والحيوانات المختلفة الأشكال، والمقادير والصفات والمنافع والقوى والأغذية، والنباتات التي هي كذلك، من الحكم والمنافع، ما قد أكثرت الأمم في وصفه»⁽⁴¹⁾ وهي من أظهر الدلالات على وجود الخالق ومشيئته⁽⁴²⁾. و من أمثلة ذلك «الحكمة من تنقل الشمس، فإنه لو كانت واقعة في موضع واحد لفاتت مصالح العالم، ولما وصل شعاعها إلى كثير من جهات العالم، لأن الجبال والجدران يحجبونها عنها»⁽⁴³⁾.

وكذلك مجموعات النحل اللواتي: «يأخذن في ابتناء البيوت، على خطوط متساوية، كأنها سكك ومحال، وتبنى بيوتها مسدسة، متساوية الأضلاع، كأنها قرأت كتاب (اقليدس)، حتى عرفت أوفق الأشكال لبيوتها، لأن المطلوب من بناء الدور، هو الوثاقفة والسعة والشكل المسدس دون سائر الأشكال (...) إنها محتاجة إلى أن تبني بيوتها من أشكال موصوفة بصفتين:

- إحداها أن لا تكون زواياها ضيقة حتى لا يبقى الموضع ضيقاً معطلاً.

- الثانية أن تكون تلك البيوت مشكلة بأشكال، إذا انضم بعضها إلى بعض وامتلاّت العرصة فلا يبقى منها ضائعا (...)، فهذاها سبحانه على بناء بيوتها على هذا الشكل، من غير مسطرة ولا آلة ولا مثال يحتذى عليه»⁽⁴⁴⁾.

ويقول ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة): «ثم تأمل الحكمة الإلهية في إخراج الأوقات والثمار والحبوب والفواكه، متلاحقة شيئا بعد شيء، متتابعة، ولم يخلقها جملة واحدة، فإنها لو خلقت كذلك على وجه الأرض، ولم تكن نبتت على هذه السوق والأغصان، لدخل الخلل وفاتت المصالح»⁽⁴⁵⁾.

ويقول في (شفاء العليل): «ويأتي الأعضاء كالكبد للقلب في إعداد الغذاء، والقلب للرئة، والرئة للقلب، في إعداد الهواء وإصلاحه، فالأعضاء موجودة في الشخص، إذا تأملت، وتأملت أفعالها ومنافعها (...) علمت علما يقينا أن ذلك صادر عن خالق واحد»⁽⁴⁶⁾. ويضيف ابن القيم، في كتابه (طريق الهجرتين) قائلا: «وكذلك النفس، فما يحصل لها من شر فهو منها ومن طبيعتها، ولوازم نقصها، وما حصل لها من خير فهو من فضل الله ورحمته (...) والإنسان جاهل بالضرورة كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72) (...) وتأمل أول نقص دخل على أبي البشر وسرى إلى أولاده، كيف كان من عدم العلم والعزم. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَدَّيٍّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه: 115) (...) وألهم مبدأ الإرادة، فالنفس لا تكون إلا مريدة عاملة، فإن لم توفق للإرادة الصالحة، وإلا وقعت في الإرادة الفاسدة والعمل الضار. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَرَّ بِهِ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَرَّ بِهِ الْخَيْرُ مُنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ (المعارج: 19-22)»⁽⁴⁷⁾. «فإذا تفكر الإنسان في نفسه استنارت له آيات الربوبية، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشك والريب، وانقشعت عنه ظلمات الجهل، فإذا نظر في نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمات، وأدلة التوحيد على ربه ناطقات»⁽⁴⁸⁾.

إن هذه النصوص، وغيرها كثير من النصوص المبنوثة في مؤلفات ابن القيم، دعوة صريحة إلى التأمل في شتى مجالات الخلق، في الآفاق وفي النفس، فهي بمثابة الجولات التي يقوم بها العقل، فيتوصل عن طريق الاستدلال إلى التوحيد. وعلى حد تعبير (أبي الوليد ابن رشد) (ت595هـ/1198م): «إن الموجودات إنما تدل على الصانع، لمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»⁽⁴⁹⁾.

إلا أن المعرفة الحاصلة من جراء ذلك، ليست غاية في حد ذاتها، إنما هي وسيلة تفضي إلى ربط الروح بخالقها، فيكون ذلك كله أداة تربوية فعالة.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نستشف من تلك النصوص التوجيه الإسلامي إلى البحث العلمي الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجربة، تجاوزا للنظر الفلسفي التجريدي عند اليونان⁽⁵⁰⁾.

وأخيرا نلمس في تلك النصوص تأكيدا على التفسير الغائي، وضرورته من خلال لفت الانتباه إلى حكم الله في الخلق، والدقة، والنظام، وهذا يعتبر دحضا للمذهب الآلي القائل بالمصادفة.

وبهذه الصورة التي يرسمها ابن القيم، يلتقي العقل بالروح، فيصير الفكر أداة تربوية فعالة، من أجل الرقي بها مما يعيقها عن السمو.

ولكن هذا التأمل العقلي الذي يدعو إليه ابن القيم، ليس على الطريقة الأفلاطونية، وإنما هو تأمل على المنهج الإسلامي، الذي يدعو إليه القرآن، مرتبط بمصادر التلقي الإسلامية، القرآن والسنة، خاصة، من حيث هي ضوابط شرعية، توجه العقل إلى مجال تفكيره، من جهة وتحدد هذا المجال من أجل الحيلولة دون ضلاله من جهة ثانية⁽⁵¹⁾.

بعد محاولتنا لتبيان دور القرآن في التربية الروحية، من حيث هو أفضل (ذكر) من خلال ابن القيم سنحاول أن نبحث في نوع آخر من (الذكر)، ويتمثل ذلك في جملة أذكار وأوراد اليوم والليلة التي أمر بها الرسول ﷺ، وكان يمارسها، إذ كان عليه السلام يذكر الله في كل أحيائه⁽⁵²⁾.

ففي كتاب (طريق الهجرتين) نجد فصلا يتبع فيه ابن القيم وضعية السالك إلى الله، منذ أن يستيقظ، وكيفية الأوراد والعبادات التي يقوم بها. فبعد أن يحمد العبد الله أن أحياه بعد أن أماته «يقوم إلى الوضوء بقلب حاضر، مستصحب لما فيه، ثم يصلي ما كتب الله له، صلاة محب، ناصح محبوبه، متذلل، منكسر بين يديه (. . .) ويرى أن قرّة عينه وحياة قلبه ولذته وسروره في تلك الصلاة فإذا فرغ من صلاة الصبح أقبل بكلّيته على ذكر الله، والتوجه إليه بالأذكار التي شرعت أول النهار فيجعلها وردا لا يخل بها أبدا، ثم يزيد عليها من الأذكار الفاضلة، وقراءة القرآن حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت، فإن شاء صلى ركعتي الضحى، وزاد ما شاء، وإن شاء قام من غير ركوع، ثم يذهب متضرعا إلى ربه، سائلا له أن يكون ضامنا عليه، متصرفا في مرضاته بقية يومه»⁽⁵³⁾.

فكمال عبودية العبد – كما يرى ابن القيم – إنما تتمثل في موافقته لربه في محبته ما أحب وبذل الجهد في فعله، وكراهته ما كره وبذل الجهد في تركه. وهذا إنما يكون للنفس مطمئنة لا للأماراة ولا للوامة⁽⁵⁴⁾. ويتأسف ابن القيم ويتحسر على من فاتته فرصة ذكر الله قائلا: «كيف ينقضي الزمان، ويفوت العمر، والقلب محجوب، ما شم لهذا رائحة وخرج من الدنيا، كما دخل إليها، وما ذاق أطيب ما فيها، (...) فكانت حياته عجزا، وموته كمدًا، ومعه حسرة وأسفا»⁽⁵⁵⁾.

وفي إرشاد ابن القيم إلى هذا الأسلوب السهل في (الذكر)⁽⁵⁶⁾، كوسيلة من وسائل التربية الروحية، عودة به إلى المنابع الأولى الصافية، إلى الجيل الأول من المسلمين، كيف كان يفهم ذلك من جهة، ومن جهة أخرى، هو رد على ما ابتدعته بعض الفرق الصوفية، من أذكار غير مشروعة حتى ذهب «بعضهم إلى أن الذكر بالاسم المفرد هو (الله الله)، أفضل من الذكر بالجملة المركبة كقوله: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر)

وهذا فاسد مبني على فاسد، فإن الذكر بالاسم الفرد غير مشروع أصلاً ولا مفيد في شيء. وبالعكس بعضهم في ذلك حتى قال: إن الذكر بالاسم المضممر أفضل من الذكر بالاسم الظاهر، فالذكر بقوله (هو هو) أفضل من الذكر بقوله (الله الله)، وكل هذا من أنواع الهوس والخيالات الباطلة المفضية بأهلها إلى أنواع من الضلالات»⁽⁵⁷⁾.

كيفية التربية الروحية ومراحلها:

إن تحقيق أهداف التربية الروحية لا تتأتى إلا من خلال المتابعة الدائمة للنفس، عن طريق محاسبتها، ومراقبتها، ومجاهدتها، وذلك لا يتم بطريقة تلقائية، إنما يتطلب منهجية دقيقة ذات خطوات ومراحل محددة. كل مرحلة تؤدي للمرحلة التي تليها، وكل خطوة تالية تتوقف على التي سبقتها. ولذا نجد ابن القيم يضع لمجاهدة النفس مراحل أربعة:

إحداها: أن يجاهدها على تعلم الهدى، ودين الحق، الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به، ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين.

الثانية: أن يجاهدها على العمل به، بعد علمه، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها.

الثالثة: أن يجاهدها على الدعوة إليه، وتعليمه ما لا يعلمه، وإلا كان من الذين يكتُمون ما أنزل الله من الهدى والبيّنات، ولا ينفعه علمه ولا ينجيهِ من عذاب الله.

الرابعة: أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله، وأذى الخلق، ويتحمل ذلك كله لله.

فإذا استكمل هذه المراتب الأربع صار من الربانيين، فإن السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانياً حتى يعرف الحق، وعمل به ويعلمه، فمن علم وعلم يدعى عظيماً في ملكوت السموات»⁽⁵⁸⁾.

ويوضح ابن القيم في موضع آخر حقيقة العلم الذي يقصده في نصه السابق، والذي تنال به السعادة، إنه العلم الذي جاء به رسول الله ﷺ، ودعا إليه الأمة، وكان عليه هو وأصحابه من بعده، ومن اتبعهم على منهجهم وآثارهم⁽⁵⁹⁾.

إن هذا العلم هو العلم الشرعي، الذي هو ضرورة للتربية الروحية. مما نستنتج معه، الطابع العقدي الذي تتسم به التربية الإسلامية، كشأن أي نظرية تربوية. ويتجلى الجانب العقدي، في النظرية التربوية عند ابن القيم – ذات الطابع الإسلامي – في الأصل الميتافيزيقي (الغيبي) للروح. فما دامت الروح مخلوقة، ومصدرها علوي، من حيث أن الله خالقها، فإن هذا الخالق هو أعلم بما ينفعها، وما يضرها، وبالتالي ما وصف لها من علاج هو أصلح لها.

كما يمكن أن نستنتج من النص السابق، أن طلب العلم الشرعي، في رأي ابن القيم، هو أول خطوة وقاعدة أساسية، تستمد منها النظرية التربوية مبادئها، ومناهجها، وأهدافها. أما المرحلة الثانية، فهي (العلم بالعمل). إذ يمثل العلم (النظرية). ويمثل العمل (التطبيق) لهذه النظرية، وعليه لا جدوى من أي نظرية غير مجسدة.

وهكذا نجد أن مفهوم العمل الصالح في الإسلام، مفهوم شاسع، يستغرق كل جوانب نشاط الإنسان، وهو يعد بذلك عبادة في مفهومها العام. غير أن العلم والعمل بالنسبة لابن القيم، لا يمثلان إلا نصف الطريق، في محاولة تربية النفس وأما نصف الطريق الآخر، فهو تبليغ العلم للآخرين، حتى يعم الخير والصالح للمجتمع. إلا أن استجابة أفراد المجتمع -كما يرى ابن القيم- ليست بالأمر الهين فـ«الناس لهم إرادات وتصورات، فيطلبون منه أن يوافقهم عليها، فإن لم يوافقهم آذوه وعذبوه»⁽⁶⁰⁾. وفي هذا إشارة إلى إلزامية الظاهرة الاجتماعية، كما يذهب إلى ذلك (إميل دور كايم) Imille urkeim (ت 1917م)⁽⁶¹⁾ في عصرنا.

ولكن ابن القيم، لا يذهب إلى القول بوجود (قسر اجتماعي) سالب لإرادة الفرد، لأنه دعا إلى الصبر على العدوان عندما قال: «ثم تكون له العافية في الدنيا والآخرة، كما كان للرسول واتباعهم (...) ومن ابتلى، من العلماء والعباد، وصالحى الولاة، والتجار وغيرهم»⁽⁶²⁾، وهكذا يتحمل العبد الألم العاجل، تجنباً للألم الآجل⁽⁶³⁾.

وأقرب نموذج لابن القيم في هذا المجال، هو أستاذه ابن تيمية. فرغم الضغوط الاجتماعية التي تلقاها ابن تيمية في عصره، من طرف أعدائه، ومعارضيه، فإن ردود أفعاله كانت طيبة. فهو لم ينتقم لنفسه من أعدائه. يموت أحدهم، فيذهب ليعزي أهله⁽⁶⁴⁾. ويلتمس العذر لبعضهم عند السلطان فيتعجبوا منه⁽⁶⁵⁾.

ونستنتج من كل ما سبق، أن التربية الروحية الإسلامية، كما يتصورها ابن القيم، ليست غاية، على عكس ما تصورتها بعض الفرق الصوفية الإسلامية. التي حصرت بذلك الإسلام في مجال ضيق. إنما التربية الروحية وسيلة، ولكنها وسيلة فعالة، تحقق جملة من الأبعاد - على ما نرى :-

1 - بعد عقدي (إيديولوجي): يتعلق بالدين الإسلامي في حد ذاته من حيث هو (رسالة ربانية)، يجب على اتباعها تبليغها، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم: «ولما كان جهاد أعداء الله، في الخارج، فرعا عن جهاد العبد نفسه، في ذات الله (...) كان جهاد النفس مقدما على جهاد العدو في الخارج، وأصلا له»⁽⁶⁶⁾.

2 - بعد سيكولوجي: إن التربية الروحية، نجاة للفرد حتى لا يمزقه القلق، وتبعثه الوسواس لقوله تعالى: ﴿أَلَا ذِكْرُ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28). ومن هنا كان الإسلام حريصا على بناء النفس الإنسانية بناء سليما. وهذا يتوافق تماما مع فطرتها من حيث أن خالقها أعلم بها.

3 - بعد اجتماعي: إن البناء الاجتماعي لا يتم إلا على أساس البناء السليم للأفراد، والذين يمثلون اللبنة الأولى لهذا البناء. وإن أي تغيير يجرى، إنما يجب أن تكون منطلقاته نفسية، وفي هذا المعنى جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11). «فالعلاقة الروحية بين الله، وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها، تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان»⁽⁶⁷⁾. أو بعبارة أخرى «العلاقة

الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع، هي في الواقع ظل العلاقة الروحية»⁽⁶⁸⁾ بين الإنسان وربه.

4 - بعد حضاري: وهو ما يجب أن يصبو إليه الإنسان في حياته، وإذا كانت الحضارة الأوروبية المعاصرة تعاني من خلل، فذلك لأنها لم تفلح في سد النقص السيكلوجي لأفرادها، كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف (الكسيس كاريل)⁽⁶⁹⁾. لقد صار من أبرز ملامح هذه الحضارة القلق على المستقبل والخواء الروحي. وظهرت آثار ذلك في صورة الأمراض العصبية والعقلية والنفسية، والعتة والجنون والشذوذ والانحراف والجريمة⁽⁷⁰⁾.

أما الحضارة الإسلامية فقد «خرجت من عمق النفوس، كقوة دافعة إلى سطح الأرض، تنتشر أفقياً من شاطئ الأطلنطي، إلى حدود الصين (...) حتى إذا ما وهنت عنها قوى الروح، وجدناها تخلص إلى الأرض شيئاً فشيئاً»⁽⁷¹⁾.

ومن أجل هذا كله كانت تربية الروح هي القاعدة التي يقيم عليها الإسلام بناءه كله، تشريعاته وتنظيماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخلقية والفكرية⁽⁷²⁾. إلا أن ذلك بدوره لا يتأتى إلا من خلال العمل الجاد والمستمر لمعرفة النفس البشرية، وذلك باكتشاف القوانين التي تتحكم في سيرورتها.

الهوامش:

- (1) انظر مثلاً: دراسة: عبد الرحمن النحلوي: ابن قيم الجوزية: دراسات موضوعية، تحليلية، تربوية، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1411-1991 م، وانظر أيضاً: دراسة د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية للتربية عند مفكري الإسلام، ط1، القاهرة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1983 م، الفصل الثالث، تحت عنوان: ابن قيم الجوزية: (التربية تبدأ منذ الولادة)، ص85-128.
- (2) د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد: في الأصول الفلسفية، ص87.
- (3) انظر: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ط7، بيروت، دار الشروق، ج1، ص27-29.
- (4) انظر: حنا الفاخوري: و د/ خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، مؤسسة بدران للطباعة والنشر (بدون تاريخ) ص21-22.
- (5) انظر: 1 انظر: د/ محمد مرجب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط: 2، بيروت-باريس: منشورات عويدات 1981، ص135.
- (6) أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404-1984 م، ص7. وانظر أيضاً ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1967 م، المجلد الأول (علم التصوف)، ص863 ن وأيضاً:
- Henry corbin: Histoire de la philosophie islamique galli. mand. page 262 – 263
- (7) انظر: الندوي: ربانية لا رهبانية، ص8.
- (8) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (9) الندوي: ربانية لا رهبانية، ص8.
- (10) الحديث متفق عليه.
- (11) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (12) المرجع نفسه، ص10.

- (13) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم، ط، 1986، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ص271-273.
- (14) ابن القيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقيهي. بيروت: دار الفكر (ب ت)، ج3، ص306.
- (15) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص273.
- (16) صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص274.
- (17) المرجع نفسه، ص37.
- (18) هو عبد الله محمد الأنصاري: ولد في قهندز من أعمال هراة عام 396هـ - 1005 م، وتوفي عام 481هـ - 1089 م، من مؤلفاته، ذم الكلام وأهله - طبقات الصوفية - ومنازل السائرين، الذي يعتبر ابن القيم أحد شراحه، بالإضافة إلى اللخمي (ت 680هـ) والقشاني (ت 720هـ) والفاركاوي (ت 795 هـ) (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط1، بيروت، دار الطليعة ن 1987م).
- (19) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص377.
- (20) المرجع نفسه، ص38.
- (21) ابن القيم: مدارج السالكين، ج3، ص292.
- (22) د/ صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص319.
- (23) المرجع نفسه: ص38.
- (24) هذا من خلال الدراسة التي نال بها شهادة الدكتوراه بعنوان: (منهج أهل السنة في التفسير، دراسة موضوعية حول مجهودات ابن القيم التفسيرية).
- (25) انظر: صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص38-39.
- (26) ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد حققه شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوطي، ط6، مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية 1404 هـ - 1984 م، ج3، ص18.
- (27) ابن القيم: الروح، حققه وعلق عليه، عارف الحاج، ط1، 1408 هـ - 1988 م، بيروت، دار إحياء العلوم (ب ت)، ص403.
- (28) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص12.
- (29) أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، ص74.
- (30) صبري المتولي: منهج أهل السنة، ص37-38.
- (31) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، الرباط، مكتبة المعارف (بدون تاريخ)، المجلد العاشر، ص5-6.
- (32) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص63.
- (33) ابن القيم: فضائل الذكر والدعاء، الجزائر، دار الشهاب (بدون تاريخ)، ص52.
- (34) جاء في القرآن تسمية (القرآن) بالذكر في مثل قوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ سورة الأنبياء، الآية 50، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ سورة القلم، الآية 52. (انظر: ابن القيم مفتاح دار السعادة و منشورات ولاية العلم و الإرادة. بيروت: دار الكتب العلمية (بدون تاريخ). ج1، ص43
- (35) ابن القيم: إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، دار التراث (ب ت)، ج1، ص110.
- (36) ابن القيم: الفوائد. القاهرة: دار مصر للطباعة (بدون تاريخ). ، ص20.
- (37) ابن القيم: الفوائد، ص21.
- (38) تتل: وضع.
- (39) ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص451-452.
- (40) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص42.
- (41) ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط1، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة 1323هـ، ص231.
- (42) ابن القيم: المصدر نفسه، ص232.

- (43) المصدر نفسه، ص234.
- (44) المصدر نفسه، ص67.
- (45) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، ص244.
- (46) ابن القيم: شفاء العليل، ص233.
- (47) ابن القيم: ابن القيم: طريق الهجرتين و باب السعادتين. الجزائر: دار الضياء قسنطينة- دار القصر البليلة(ب ت)، ص112-113.
- (48) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج1، ص382.
- (49) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تقديم وتعليق د/ أبو عمران الشيخ وأ/ جلول اليدوي: الجزائر، ش. و. ن. ت. 1982م، ص24.
- (50) انظر بهذا الصدد: د/ محمد مرحبا: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ط3، الجزائر، م. و. ك. بيروت، بارس، منشورات عويدات، 1988-1989م، ص37.
- (51) انظر: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص ص 82-83.
- (52) انظر: ابن القيم: زاد المعاد، ج2، ص365 وما بعدها.
- (53) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص321-325.
- (54) المصدر نفسه، ص227.
- (55) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (56) المصدر نفسه، ص233.
- (57) ابن القيم: طريق الهجرتين، ص360.
- (58) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص10.
- (59) ابن القيم: الفوائد، ص102.
- (60) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص15.
- (61) انظر: إميل دور كايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، الجزائر ن موفم للنشر 1990م، ص41 وما بعدها.
- (62) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص16.
- (63) المصدر نفسه، ص16-17.
- (64) يقول ابن القيم: (وجئت يوما مبشرا له، بموت أكبر أعدائه، وأشدهم عداوة وأذى له، فنهزني، وتنكر لي واسترجع. ثم قام من فوره إلى بيت أهله فعزاهم، وقال: إني لكم مكانه، ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلى مساعدة إلا ساعدتكم فيه). (انظر: مدارج السالكين، ج2، ص345).
- (65) قد مدحه القاضي ابن مخلوف المالكي الذي كان من أشد معارضي شيخ الإسلام ابن تيمية، ومنافسيه، بقوله: ما رأيت كريما واسع الصدر مثل ابن تيمية، فقد أثرتنا الدولة ضده، ولكنه عفا عنا بعد المقدرة، حتى دافع عن أنفسنا وقام بحمايتنا.
- (انظر: الندوي: ربانية لا رهبانية، ص85-86).
- (66) ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص6.
- (67) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين: بيروت، دار الفكر (بدون تاريخ)، ص52.
- (68) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (69) انظر مثلا: Alexis carrel: l homme cet inconnu , paris plon 1935 p 76-77.
- (70) انظر: سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ط8، بيروت، دار الشروق، 1403هـ - 1983م، ص124.
- (71) مالك ابن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كمال مسقاوي، وعبد الصبور شاهين: بيروت، دار الفكر، (بدون تاريخ)، ص53.
- (72) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1؟

أصالة الفقه المالكي في الجزائر ومراكز مخطوطاته

أ. د/ أحسن زقور - جامعة وهران.

مقدمة:

من المعلوم قطعاً أن الفقه الإسلامي قد استوطن الجزائر منذ الفتح الأول إذ دخل مع أول دفعة من الصحابة الفاتحين... ولقد كان أغزر فقه دخل الجزائر عبر العصور هو الفقه المالكي والذي كان يدعى فقه عمر بن الخطاب، إذ حمل إليها من المدينة المنورة مع الفاتحين ثم مع الذين جاءوا من بعدهم... هذا الفقه الذي أول ما طبق، طبق بين يدي رسول الله ﷺ... ولقد تشبث أهل الجزائر بالفقه المالكي عبر العصور أعظم تشبث حتى عم كل القطر من شماله إلى جنوبه ومن شرقه إلى غربه - إلا ندرة - لا تذكر من فقه المذاهب السنية الباقية، وقلة من الفقه الإباضي بوادي المزاب..

وهذا الانتشار للفقه المالكي في الجزائر جعل كل تأليف فيه في أي مخطوطة إلا ونجد لها نسخة أو نسخاً كثيرة منها، حتى لقد أصبحت السوق الرائجة في الحواضر الجزائرية في الكتب هي سوق المخطوطات عامة وسوق مخطوطات الفقه المالكي خاصة، بل أصبح الناس يقدمونها كأعز هدية لأعز حبيب أو قريب، فكثرت التأليف والتصانيف فيه، وكثر النسخ والنساخ وما أخطوه بأيديهم، حتى أصبح لا يوجد موضوع يشغل بال الناس في مجال العبادات والمعاشات المستجدة من حيث الأحكام الشرعية إلا وقد طرحه الفقهاء للبحث والدراسة والتأليف، ثم التخطيط والمخطوطات في كل مكان وفي كل زمان.. فما موقع الفقه المالكي من سائر الفقه في العالم؟

وما موقعه في نفوس أهل الجزائر وتشبثهم به؟ وما هي مكانة مخطوطاته بين سائر المخطوطات الأخرى عند أهل الجزائر؟ وما هي المحاور الكبرى للتأليف فيه؟ وما هي المواضيع الأكثر اهتماماً من طرف الفقهاء تأليفاً وتخطيطاً؟ وما مدى انعكاس النوازل على الناس على التأليف فيه ثم في مخطوطاته؟

فالأجوبة على هذه الأسئلة وغيرها هو ما سأتناوله - بحول الله - بالبحث والتمحيص في بحثي هذا ساعياً به إلى إثبات أصالة الفقه المالكي في الجزائر رسم خارطة دقيقة له ولمخطوطاته في بلادنا حتى تكون لنا نبراساً نسير عليه في الحفاظ على هذا القسم الهام من المخطوطات التي ألفت فيه وتزخر خزائن ومراكز الجزائر بها، سواء أكانت عند الدولة أو عند الخواص، وقسمته إلى ثلاثة مباحث وكل مبحث إلى مطالب حسب الخطة المنجزة التالية فأقول بعون الله تعالى:

المبحث الأول: إثبات عالمية الفقه المالكي.

لما كان الفقه المالكي هو جزء من كلية الشريعة الإسلامية فيحسن بي أن اثبت عالمية الشريعة الإسلامية أولا ثم أثني بعالميته ثانيا:

المطلب الأول: إثبات عالمية الشريعة الإسلامية ووحداية عالميتها.

1- إثبات عالميتها: من المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد أنزلها الله تعالى ليتدين بها كل الناس من يوم أنه أنزل آية ﴿أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفَرَأَى وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾ [القلم:1-5]، على النبي ﷺ وهو في غار حراء إلى يوم القيامة، وكانت عالمية قطعا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبا/28]، فكلمة (كافة) هي مستغرقة لكل الناس إلى يوم القيامة وبقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف/158]، وكلمة (جميعا) هي مستغرقة لكل الناس كذلك عربا وعجما إلى يوم القيامة، ويقول رسول الله ﷺ: (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة)⁽¹⁾، إذ (كافة) في الحديث تعم كل الناس إلى يوم القيامة كذلك، فكانت الشريعة الإسلامية إذن شريعة عالمية قطعا بقطعية هاتين الآيتين وهذا الحديث. بل هي الشريعة العالمية الوحيدة في هذا الكون من قديم الزمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها بدليل قوله ﷺ في هذا الحديث (وبعثت إلى الناس كافة) بعد أن نفى العولمة على أي دين بقوله (وكان النبي يبعث على قومه خاصة) فكل الشرائع إذن هي ليست عالمية لأن نبيها خاص بقومه فقط، ولم يدعو أحد من غير قومه إلا شريعة الإسلام فإنها عالمية لأنه قال: (وبعثت إلى الناس كافة) قومه وغير قومه، ومما يؤكد هذه العولمة للدين الإسلامي كذلك أن جعله الله تعالى آخر الأديان، فجعل فيه ما يجعل الإنسان المخاطب به مقبلا على قبوله والانصياع إليه بمجرد ما تقع حججه على أفهامه ومداركه، وما ذلك إلا لأنه قد خاطب الناس بفطرتهم التي فطرهم الله عليها ألا وهي الخلقة الصافية أو الفطرة غير المشوشة بأي مشوش أو منغصة بأي منغص⁽²⁾ مما لا يوجد في سائر الشرائع الأخرى.

2- إثبات وحدانية عالمية الشريعة الإسلامية: قال رسول الله ﷺ في الحديث السابق: (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي)، وذكر: (وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة)⁽³⁾. فإذا تدبرنا هذا الحديث وجدنا ما ذكره ﷺ (وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة) بعد أن ذكر بأنه قد ميزه الله تعالى بهذه الخمسة والتي منها: أنه بعثه إلى الناس كافة أينما وجدوا ومتى وجدوا مع اختلاف أجناسهم وألوانهم، فعلمنا إذن أن الإسلام هو الدين السماوي الوحيد الذي جعله الله تعالى عالميا لكل الأمم ولكل الأجناس، في كل الأزمان والأماكن أي أن الإسلام عالمي وهو وحيد في عالميته هذا من جهة، ومن جهة

أخرى أنه لو لم يكن وحيدا في عالميته لاستلزم عدل الله تعالى إرسال رسل آخرين بعده، ويكون آخرهم دينه هو الدين العالمي، فاستلزم أن يكون الدين الإسلامي ليس هو آخر الأديان، ولما كان الدين الإسلامي هو آخر الأديان بالمشاهدة وباستقراء التاريخ وبقوله ﷺ: (أنا العاقب فلا نبي بعدي)⁽⁴⁾ استلزم أن يكون الدين الإسلامي عالميا وهو الوحيد في عالميته، فكانت العولمة إذن عولمة واحدة في هذه الدنيا وهي العولمة الإسلامية، وكل العولمات الأخرى التي نسمع عنها ما هي إلا أجزاء من هذه العولمة الإسلامية في جانب من جوانبها، سواء كانت عولمات لأديان سماوية أو عولمات لأديان أرضية.

نتيجة أولى: عالمية الحضارة الإسلامية.

وإذا استقرينا التاريخ لوجدنا أن كل الحضارات قد قامت على الدين سواء أكان دينا سماويا أم دينا أرضيا، فكانت كلها بما قدمنا ليست عالمية، إلا الحضارة الإسلامية، فإنها قد كانت ولا تزال عالمية لأنها قد قامت على دين عالمي، وغيرها من الحضارات قد قامت كل واحدة منها على دين قومي إقليمي ليس عالميا سواء أكان دينا سماويا أم دينا وضعيا أرضيا من باب أولى، فالعولمة إذن هي وحيدة في هذا العالم وهي العولمة الإسلامية لا غير، عولمة في عبادتها، وعولمة في معاشها، فالناس إذن يعبدون الله بعبادة واحدة لا غير، ويعيشون معاشات مختلفة باختلاف أجناسهم وطوائفهم وأوطانهم، ومنظمة بنظام إسلامي قد راعى عوائدهم وأعرافهم المختلفة ما دامت جالبة لمصلحة أو دافعة لمفسدة، وليس لأمة من الأمم أو جماعة من الجماعات أن تفرض عوائدها وأعرافها على غيرها من الأمم والجماعات الأخرى قياسا على مراعاة الإسلام لأعراف وعوائد العرب زمان نزول نصوصه ولم يفرض عليهم أعراف وعوائد أقوام أخرى، فلا يحق إذن للعرب أن يفرضوا عوائدهم وأعرافهم في معاشهم على سائر الأمم لأنهم لم يميزوا بهذه الميزة عن غيرهم⁽⁵⁾، وليس لهم أن يفرضوا عوائدهم وأعرافهم بشبهة أن أعراف وعوائد قوم النبي ﷺ هي التي تفرض على الآخرين، لخلو أدلة الشريعة جميعا من هذه الشبهة، وغيرهم لا يحق لهم فرض أعرافهم وعوائدهم في معاشهم على غيرهم من باب أولى، لعدم نزول القرآن على نبي منهم، وانتفاء شبهة فرض عوائد قوم النبي الذي أنزل عليه الكتاب.

نتيجة ثانية: رفض الخشية من العولمة الحالية.

وإذا كان الحال كما أثبتنا سابقا: فلم الخشية من العولمة يا ترى؟ وهي في الأخير لا عولمة إلا العولمة الإسلامية، ولم تصور العولمة الحالية أنها الغول الذي سيأتي على سائر الناس فيلتهمهم بأسرع من البرق؟ ولم نضخم الأمور الصغيرة ونجعل من الحبة الصغيرة قبة كبيرة؟ ولم نجعل من العثرة الصغيرة الموتة الأخيرة؟ ولم نخاف على الكبير من الصغير؟ ولم نخاف من الضعيف على القوي؟ ولم ولم ولم..؟

المطلب الثاني: عالمية الفقه الإسلامي وهيمنته على غيره من الفقه.

1- **عالمية الفقه الإسلامي:** فمن نتائج عالمية الشريعة الإسلامية ووحدايتها: عالمية فقهها ووحداية هذه العالمية، لأن عالمية الدين تستلزم عالمية شريعته، ووحداية عالمية الدين تستلزم وحادية عالمية شريعته، ووحداية عالمية الشريعة تستلزم وحادية عالمية فقهها، فنتج إذن من عالمية الشريعة الإسلامية اتساع فقهها، بحيث يسع حياة كل الناس في هذا الكون إلى يوم القيامة، مسلمين وغير مسلمين، (مسلمين): واضح، (وغير مسلمين): فلأن أحكام المعاشات في الشريعة الإسلامية هي صالحة للمسلمين ولغير المسلمين كذلك وهذه الصلوحية ثابتة بالتجربة والممارسة، ولهذا وجدنا سائر الأمم تنهل من شرائع الإسلام المعيشية أي منهل على مر العصور، بل تكاد تعم أحكام المعاشات في الشريعة الإسلامية كل العالم اليوم، وهو واضح في معاشاتهم وأحكامها، ولما كانت حياة الناس غير متناهية في مستجداتها إلى يوم القيامة وكانت نصوص الشريعة الإسلامية متناهية: كان لزاما وجود طرائق متعددة لاستنباط أحكام مستجدات أفعال الناس هذه من النصوص هذه، وهو ما يسمى بأحكام الفروع الفقهية، وعلمها يسمى الفقه، فكانت أصول الفقه المتعددة، وكانت الاختلافات في اعتماد هذه الأصول كلية أو جزئية، ومن حيث كلياتها وجزئياتها وقواعدها، وكلما اتسعت الأصول وتنوعت: كثرت الفروع وتنوعت، فوجدت المخارج لمستجدات حياة الناس عبر الزمان والمكان.

2- **هيمنة الفقه الإسلامي على غيره من الفقه:** وهذه الهيمنة ثابتة بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة:48]، وكيف يكون مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيما عليه إذا لم يكن أشمل منه؟ وإذا كان كذلك: كان فقهه أشمل من فقهه، فكان فقهه مهيما على فقهه، وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران:4،3]، وإذا كانت التوراة والإنجيل هدى للناس: فإن الكتاب المهيمن عليهما والمصدق لهما يكون أهدى للناس من باب أولى، فيكون شرعه أوسع من شرعهما من باب أولى فيكون فقهه أوسع من فقههما، فيكون فقهه مهيما على فقههما، وإذا كان مهيما على فقههما وهما من عند الله: كان مهيما على الفقه الوضعي الذي هو من عند البشر من باب أولى، وبمثله نقول على قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف:30] إذ قاله تعالى على لسان الجن لما صرّفهم ليستمعوا القرآن وهو يتلى من طرف النبي ﷺ، فلما عادوا إلى قومهم قالوا هذا، إذ كيف يكون مصدقا له إذا لم يكن أشمل منه؟ ولا يقال قد يكون مساويا له إذا كان مصدقا له لأنه في هذه الحالة يصبح إنزال القرآن الكريم من الله تعالى هو عين العبث، إذ ما فائدة أن ينزله مرتين؟ ولما انتفى العبث من الله تعالى بكماله انتفت المساواة بين القرآن والتوراة، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا

﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ [النساء: 47]، وقوله تعالى لبني إسرائيل: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [البقرة/ 41] إذ كيف يكون مصدقا للتوراة والإنجيل ولا يكون اشمل منهما كما ذكرنا سابقا، فمن كل هذه الآيات نتيقن بهيمنة الفقه الإسلامي على سائر الفقه غير الإسلامي.

المطلب الثالث: عالمية الفقه المالكي وهيمنته على سائر الفقه.

1 - هيمنة الفقه المالكي على باقي الفقه الإسلامي من المذاهب الأخرى: ولقد كان الفقه المالكي ولا يزال هو أوسع فقه على الإطلاق أصولا كمًّا وكيفًا، إذ بلغت أصوله مجملة ستة عشر أصلا، ومجزأة أربعًا وعشرين أصلا وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وقول الصحابي والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب وخبر الواحد والمصالح المرسلة ومراعاة الخلاف⁽⁶⁾، وشرع من قبلنا والأخذ بأقل ما قيل والبراءة الأصلية والعرف والعادة⁽⁷⁾، هذا من حيث اتساع أصوله كمًّا، أما اتساعه في الكيف: فهو اتساعه في المصدر الواحد من هذه الأصول، إذ أن الفقه المالكي هو الوحيد الذي أخذ بأقصى ما يمكن أن يتسع إليه أي أصل من أصوله، ولم يضع من الشروط المقيدة للأصل الواحد إلا شروطا نادرة، ويكفي دليلا على ذلك أن أصل الكتاب يستدل بنصه وبظاهره وبمفهوم المخالفة فيه وبمفهوم الموافقة وبالتنبيه على العلة، بخلاف غيره من فقه المذاهب الأخرى، ويكفي دليلا على ذلك على أن حنفية لا يأخذون بمفهوم المخالفة في الكتاب، بل وكذلك في السنة، وما قلناه على توسيع الفقه المالكي في الاستدلال في الكتاب إلى خمسة أصول كما رأينا نقوله في الأصل الثاني وهو السنة النبوية إذ يستدل فيه بالنص وبالظاهر وبمفهوم المخالفة وبمفهوم الموافقة وبالتنبيه على العلة وهذا ما ذكره الشيخ الأطرش السنوسي قائلا: «أما مالك فكان يتعامل مع النص وباقي الأصول على النحو التالي: نص الكتاب والسنة، الظاهر من الكتاب والسنة، مفهوم المخالفة، مفهوم الموافقة، دلالة الاقتضاء، دلالة التنبيه»⁽⁸⁾، فصار على هذا إذن أن أصول المذهب هي أربعة وعشرين أصلا، خمسة من الكتاب وخمسة من السنة والأربعة عشر الباقية: الإجماع والقياس و..، بل قد أوصلها بعضهم إلى ستة وعشرين أصلا بإضافة الاستقراء وتصديق المعصوم.

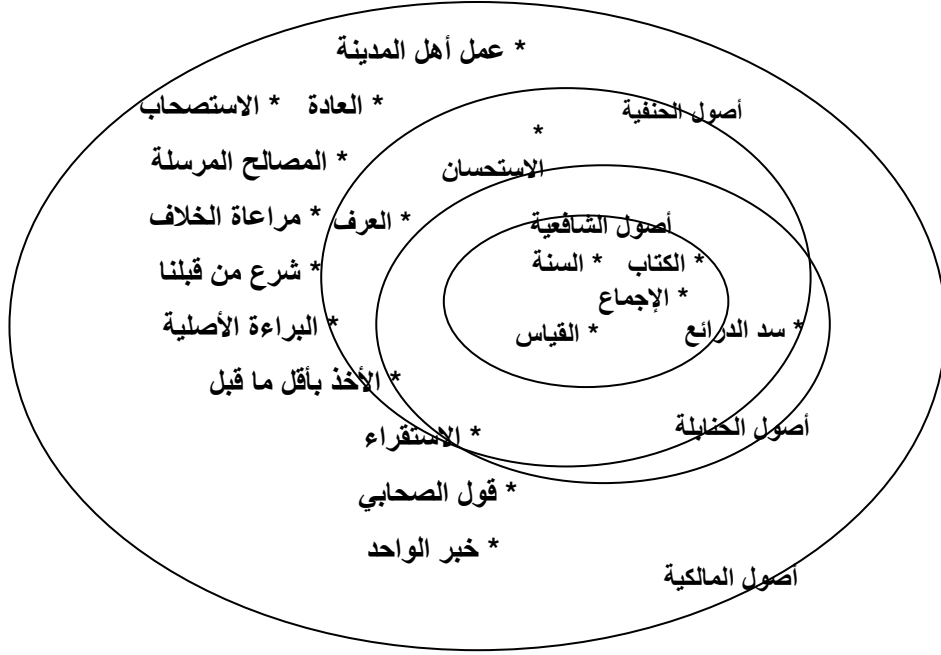
ويأتي في الدرجة الثانية من حيث التوسع في عدد الأصول وتنوعها: المذهب الحنفي إذ أصوله: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، الاستحسان والعرف، وفي الدرجة الثالثة يأتي المذهب الحنبلي إذ أصوله: الكتاب، السنة والقياس والإجماع وسد الذرائع، ويأتي في الدرجة الرابعة والأخيرة بين المذاهب السنية: المذهب الشافعي إذ أصوله: الكتاب والسنة والإجماع والقياس فقط.

فمما سبق يتبين لنا أن كل فقه إسلامي من المذاهب السنية الأربعة إلا وهو مستنبت بأصول مالكية، والعكس غير صحيح، إذ يوجد بعض الفقه المالكي ليس مستنبتا إلا بأصول

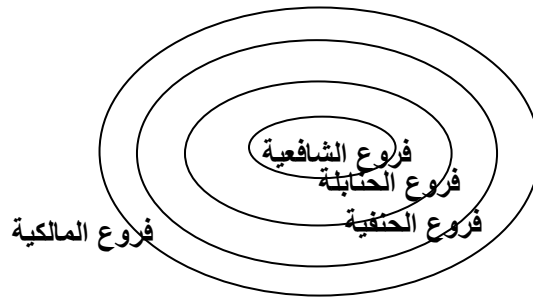
أ.د/ أحسن زقور ————— أصالة الفقه المالكي في الجزائر

مالكية فقط كمراعاة الخلاف وشرع من قبلنا وعمل أهل المدينة.. وغيرها من الأصول التي استقل بها المالكية عن غيرهم من المذاهب كما هو مبين في الشكل الأول.

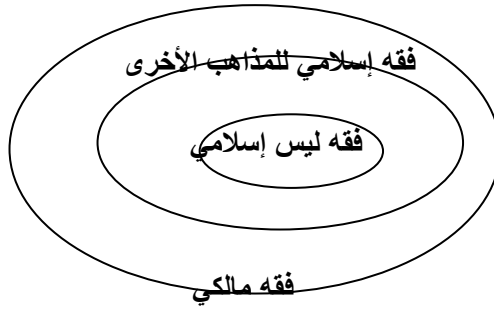
الشكل الأول



الشكل الثاني



2- هيمنة الفقه المالكي على الفقه غير الإسلامي: ولما كان الفقه المالكي مهيمنا على باقي الفقه الإسلامي من المذاهب الأخرى، وكان الفقه الإسلامي مهيمنا على الفقه غير الإسلامي سواء أكان سمويا أم أرضيا كما أسلفنا سابقا: كان الفقه المالكي مهيمنا على أي فقه ليس إسلاميا سواء أكان سمويا أم أرضيا من باب أولى، وإذا علمنا أن الفقه الإسلامي هو أوسع من أي فقه غير إسلامي: كان الفقه المالكي هو أوسع من أي فقه غير إسلامي من باب أولى لأنه أوسع منه، فكان حاويا له من باب أولى، كما هو مبين في الشكل الثالث ومن هذا نستنتج أن الفقه المالكي هو أوسع فقه على الإطلاق على وجه الأرض، فكان مهيمنا على كل الفقه العالمي، ولم يسلم فقه وضعي أو فقه إسلامي من التأثير بالفقه المالكي أبدا.



3- عالمية الفقه المالكي ووحدايتها: فلما قد تبين لنا عالمية الفقه الإسلامي وهيمنته على غيره من الفقه، وتبين لنا هيمنة الفقه المالكي على الفقه الإسلامي أولا ثم على سائر الفقه غير الإسلامي من باب أولى ثانيا: كان الفقه المالكي هو الفقه العالمي لعالمية الفقه الإسلامي، وكان هو الفقه العالمي الوحيد في هذه الدنيا لوحداية عالمية الشريعة الإسلامية كما ذكرنا سابقا.

ولهذا السبب نجد أن المالكية قد تشبثوا بهذا الفقه المهيمن فهيمنوا على كل مستجدات الحياة في استصدار أحكامها، كما قد وضعوا أنفسهم في هذه الساحة الهائلة من الفقه المالكي لأنهم إذا عملوا فيها فقد عملوا في كل فقه العالم فأفادوا واستفادوا.

المبحث الثاني: انتشار الفقه المالكي في الجزائر وتمسك أهلها به.

إن الكلام عن انتشار الفقه المالكي في الجزائر وتمسك أهلها به ليندرج في إطار الكلام عن انتشار الفقه المالكي في سائر المغرب العربي وتمسك أهله به، إذ لم تكن دول هذه المنطقة بمعزل عن بعضها البعض، وكذا الأندلس وسائر وسط إفريقيا حتى.

المطلب الأول: أسباب انتشاره في الجزائر وتمسك أهلها به.

لقد توفرت عدة أسباب لأهل الجزائر جعلتهم من أشد الناس تمسكا به ونشرا له بين ربوع أهلهم من هذه الأسباب:

1- حب النبي ﷺ الذي غلب أهل الجزائر، ومنه حب مدينته المنورة مما جعل قلوبهم تهفوا إلى الرحيل إليها لزيارة محبوبهم رسول الله ﷺ باستمرار ثم لطلب العلم فيها والوقوف على آثاره عليه الصلاة والسلام وأثار أصحابه رضوان الله عليهم، وكذا الرحيل إليها عند أداء مناسك الحج أو العمرة أو التجارة أو أي مناسبة تحملهم إلى الاقتراب منها... فينهلوا من سماعهم بسنة رسول الله ﷺ من طرف مالك بن أنس ويرون ذبه عن السنة النبوية ونصرته إياها، فيعودون إلى أوطانهم وهم يحملون هذه الصورة الجميلة للمدينة المنورة ليقصوها على الآخرين، فتكون سببا لتكرار ما فعل هؤلاء، وهكذا... يقول في هذا الشأن الشيخ محمد أبو زهرة: «إن طلاب العلم كانوا يجدون في ملازمة درس مالك مجاورة للرسول ﷺ فأقبلوا عليه أيما إقبال ولزموه أتم ملازمة»⁽⁹⁾.

2- كثرة من رحل إلى المدينة المنورة من أهل الغرب الإسلامي عامة وأهل الجزائر خاصة لطلب العلم ثم عودتهم إلى أوطانهم ناشرين علم مالك ومذهبه حيث كانت الطلائع الأولى من هؤلاء الطلاب قد رحلت من القيروان وتونس بحكم قربها أكثر من باقي الغرب الإسلامي إلى المدينة المنورة، وبحكم أن القيروان قد ظلت في كامل نشاطها العلمي والعمراني منذ الفتح الإسلامي الأول، ومن هذه المدينة انطلق هؤلاء الطلاب بعد أن عادوا وأصبحوا مشايخ نحو الجزائر - بحكم القرب -، ثم نحو المغرب الأقصى، لتعليم الناس ما تعلموه.

3- المكانة العالية التي كان يتلقاها هؤلاء الطلبة العلماء بعد رجوعهم إلى أوطانهم في نفوس الناس عامة حكاما ومحكومين.

4- الاهتمام الحثيث لأئمة المذهب المالكي في نشر العلم بعد عودتهم من رحلاتهم العلمية حيث كان هو اهتمامهم الأكبر، وتركوا التزلف إلى الحكام خشية الممالة والترخص لهم فيما لا يستأهلون فيه الترخص، وكذا رفضهم الدائم لمناصب القضاء والمسؤوليات التي قد تعيقهم عن القيام بأتم أعمالهم في نشر العلم، ولا أكبر دليلا على رفض منصب القضاء من رفضه من طرف علي بن زياد شيخ المالكية الأول بالقيروان، وابن أشرس، والبهلول بن راشد، وسحنون بن سعيد التنوخي الذي لم يقبل به إلا بعد إلحاح كبير من الحاكم حيث كاد أن يرغمه عليه بالقوة والقهر إذ أغلظ له الأيمان في توليته إياه ولو كرها، وبعد أن أخذ منه الموائيق الكبيرة على إطلاق يده في كل شيء لإقامة العدل حتى وإن على نفسه وعلى أهله وحاشيته، قال في ترتيب المدارك: قال سحنون للأمير:

«أبدأ بأهل بيتك وقربتك وأعوانك فإن قبلهم ظلمات للناس وأموالا لهم منذ زمن طويل، إذ لم يجترئ عليهم من كان قبلي، فقال لي: نعم، لا تبدأ إلا بهم، واجر الحق على مفرق رأسي، فقلت آ الله؟ فقال لي آ الله ثلاثا»⁽¹⁰⁾، كما اشترط عليه ألا يأخذ منه راتبا على عمله هذا.. ولما أخذ منه كل هذه الموائيق وكل هذه الشروط وقبل بالمنصب روي سحنون يمشي على قدميه بدون رداء وهو حاسر الرأس يقول لابنته وهي تلاقيه: (اليوم ذبح أبوك

يا ابنتي) وما قال هذا إلا خوفا من هذه المسؤولية الكبيرة، وزهدا في القضاء وفي سائر المناصب، بل في كل الدنيا.

ومنهم كذلك يحيى بن عمر تلميذ سحنون، وعبد الله ابن عبد الرحمن ابن أبي زيد القيرواني، وأبو الحسن الفاسي وغيرهم كثير.

5- حركة التأليف الواسعة في الفروع التي بناها المالكية على أصولهم الواسعة والمتعددة خاصة الدواوين المطولة منها، مثل مدونة سحنون وما قام فيها من استيثاق للأسدية مع ابن القاسم وتأصيل وتذييل لكل موضوع بأدلته من الكتاب والسنة النبوية، وكذلك واضحة ابن حبيب التي نسجها على منوال المدونة، والمستخرجة أو العتبية للعتبي، والمجموعة لابن عبدوس وغيرها كثير ألقت على مر العصور.

6- مناصرة المعز لدين الله ابن باديس الصنهاجي الذي حمل على الشيعة فأخرجهم من القيروان آخر معاقلهم بالغرب الإسلامي، ثم الدعوة لبني العباس واختياره المذهب المالكي منعا لعودة الاصطدام الذي كان بين المذهب المالكي والحنفي أول الأمر، ثم بين المذهب المالكي والشيعة العبيديين الفاطميين ثانيا.

7- كثرة أصول المذهب المالكي وتعددتها ومرونتها وقدرتها على التفرع، إلى جانب غزارة قواعده في الفروع والأصول كما راينا سابقا، مما جعل الفقه المالكي فقها واقعيا مصليا يراعي أعراف الناس وعوائدهم، جالبا لمصالحهم حتى وإن كانت مرسلة، والقاعدة: أنه كلما كثرت الأصول والقواعد: كلما أمكن حل أي مشكلة تعتري الناس في أحكام معاشهم أو أحكام عباداتهم، وكلما تحقق للناس ذلك كلما عاشوا في وسع كبير وفي سعادة أكبر، فأحبوا من وسع عليهم وأحبوا من كان سببا في التوسعة عليهم.

وكل هذه الثروة الهائلة من الأصول وقواعد الفروع في المذهب المالكي وعدم توفرها في المذاهب الأخرى جعل فقهاء هو أمرن وأوسع فقه على الإطلاق، وفي هذا الشأن يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إن المذهب المالكي بغزارة قواعده وتنوع أصوله يكون هو أقرب إلى الفطرة الإنسانية التي يشترك فيها الناس ولا يختلفون إلا قليلا بحكم الإقليم والمنازع والعادات الموروثة»⁽¹¹⁾.

8- مراعاة عمل أهل الديانة المنورة ومكانته عند المالكية، خاصة عند إمامهم مالك رضي الله عنه، إذ يظهر ذلك جليا في أصوله وفروعه، «قيل لمالك: قولك في الموطأ: الأمر المجمع عليه، والأمر عندنا، والأمر ببلدنا، وأدركت أهل العلم ببلدنا؟ فقال: ما أكثر ما في الكتاب - برأيي -، ولعمري ما هو رأيي، بل سماعي عن غير واحد من أهل العلم المقتدى بهم، فكثروا علي، فغلب رأيهم، ورأي الصحابة أدركهم عليه، وأدركتهم أنا عليه وراثته توارثوها قرنا عن قرن إلى وقتنا وما كان رأيي فهو هكذا: «الأمر عندنا»: ما عمل به الناس عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم، وما قلت بعض أهل العلم:

أ.د/ أحسن زقور ————— أصالة الفقه المالكي في الجزائر

فشيء استحسنته من قول العلماء، وما لم أسمع منهم اجتهدت على مذهب من لقيت، حتى لا أخرج عن مذهب أهل المدينة، وإن لم أسمع شيئاً نسبته إلى نفسي بعد اجتهادي مع السنة، وما عليه أهل العلم، والأمر المعمول به عندنا من زمنه ﷺ والأئمة بعده: فهو رأيهم ما تركته لغيره».

قال الشيخ الأطرش معقبا على هذا النص: ففي هذا النص كلام صريح في أنه لا يخرج عن آراء علماء المدينة، فإن اختلفوا: اختار ما جرى به العمل في الأحكام وتعارف عليه الناس، أو يستحسن ما يراه أصوب، وإن لم يسمع شيئاً: اجتهد برأيه، وبالضرورة أن يكون مالك وهو رمز علماء المدينة ملتزماً بما ثبت عندهم، لأنها مسقط رأسه ومهد شبابه، ومدرسة تكوينه، لا يطيب له بديل عنها، ولأنها البقعة الطاهرة التي قال فيها سيدها محمد ﷺ: (إنما المدينة كالكبير تنفي خبثها وينصع طيبها)⁽¹²⁾، وذلك للميزات الآتية:

أولها: إنها مدفن جسده الشريف ﷺ، ومدفن أجساد خيرة أصحابه.

ثانيها: دعاء الرسول ﷺ لساكنتها لأن يبارك الله في مكياهم وصاعهم ومدهم، وبقوله (أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك به إبراهيم لمكة مثله معه)⁽¹³⁾.

ثالثها: نقاؤها من البدع وسلامتها من الفرق الشاذة كالنشيعة، والإرجاء، والاعتزال، وبدع النساك، مما كان ظاهراً في البصرة والكوفة والشام آنذاك، وإن كان لها أثرها في المدينة إلا أنها كانت مكتوبة مهانة.

رابعها: شيوخه كلهم من أهل المدينة المنورة كعمر، وابن عمر، وسعيد ابن المسيب و... إلا ستة فقط: أبو الزبير محمد ابن سالم المكي، وأبو عبيدة حميد الطويل الخزاعي، وأيوب السختياني البصري، وعطاء ابن عبد الله الخرساني..⁽¹⁴⁾

ثم عقب الشيخ على ما سبق قائلا: «وبهذا شغفته مدينة الرسول حبا، فرأي علمائها أوثق من غيرهم علما، وألزمهم لسنة رسول الله ﷺ...»⁽¹⁵⁾، وإذا كان مالك قد شغف بمدينة رسول الله حبا فكيف لا نصرع بحبها ونجن كما جن المجنون قيس بليلي؟ إن المدينة والله لهي أجمل من ليلي، فحق لكل من يهواها أن يجن بحبها، وإذا جننا بها فلا لوم علينا بذلك لأن الحب والجنون يدخلان على الناس اضطرارا وليس اختيارا، بل حتى وإن خبرنا في جنوننا بها لاخترناه وما ترددنا.. ومن النص السابق وتعقيب الشيخ عليه نرى عاطفة جياشة منه لرسول الله ﷺ ولمدينته ولفقهها ولكل من اتبع فقهها، عاطفة تهز قلوب كل من يقرأ هذه الأسطر ويحبل النظر فيها ... فمما سبق ندرك الدليل على تلك العاطفة الجياشة من أهل الجزائر نحو فقه النبي ﷺ التطبيقي ثم فقه الصحابة وتابعيهم وهو فقه المدينة المنورة الذي هو فقه المالكية إذ ما الشيخ الأطرش السنوسي إلا واحدا منهم.. ثم هذا الذي نقل إلى الغرب الإسلامي عامة على يد الشرفاء وتوغل حبهم وحب فقه المدينة المنورة في أبناء الجزائر.. كما فيه الدليل على تمسكهم به مهما كلفهم ذلك من محن ومشقات كما حدث لهم في الماضي

مع العبيديين الشيعة ثم مع الموحدين الظاهريين بالقهر والقوة، ومع تسلط القضاة الحنفية بالقيروان الذين كانوا مع السلطة الحاكمة.. كل هذا بمجرد ما إنزال: حتى عاد الناس إلى المذهب المالكي أكثر تمسكا مما كانوا عليه قبل تلك المحن.. واليوم نجد الناس يتسارعون نحو العودة إلى الفقه المالكي تسارعا كبيرا بمجرد زوال المحن التي ألمت بهم بسبب محاولة البعض تغيير المذهب المالكي بمذاهب أخرى..

وإن من شدة تمسك الجزائري وأهلها بالمذهب المالكي وفقهه عبر الزمان فقد أصبح فيها أصيلا بلديا صاحب الدار، مما جعل أي من يتمذهب بأي مذهب آخر غريبا عندهم، ملفتا للأنظار، وكأنه مسافر حل ببلدهم، فهم ينظرون إليه ضيفا غريبا حل بينهم يكرمونه كرم الضيافة وينتظرون سفره وعودته إلى بلده والكل يقول بلسان حاله الضيف ضيف حتى وإن بقي الشتاء والصيف، فهو راحل راحل لا محالة.

المطلب الثاني: آثار مؤلفات الفقه المالكي في أهل الجزائر.

لقد مر التأليف في الفقه المالكي بعد تأليف الموطأ بثلاثة مراحل وكل مرحلة لها من الآثار ما لها على أهل الجزائر نوجزها كما يلي:

1- مرحلة تأليف الأمهات من المطولات، وهي مرحلة تأليف الدواوين المشهورة والمعتمدة في المذهب وهي: مدونة سحنون عن ابن القاسم، واضحة ابن حبيب عن ابن القاسم، المستخرجة أو العتبية للعتبي، المجموعة لابن عبدوس، الموازية لابن المواز، النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني ويكفي أن أذكر آثار ديوان واحد من هذه الدواوين على هل الجزائر وهو المدونة الكبرى لنعرف مدى تشبثهم بها حيث تذكر كتب التراجم أن المدونة بمجرد ما وصلت إلى الجزائر عن طريق القيروان حتى هب كل فقهاؤها وقضااتها ومفتيها إليها فولعوا بها واقتصروا عليها درسا وحفظا وتطبيقا، وهجروا الاسدية وكل الدواوين الأخرى سواء أكانت مالكية أم غير مالكية.

2- مرحلة المختصرات، وتبدأ بمختصرات ابن عبد الحكم وانتشارها في العراق واعتمادها من طرف مدرستها المالكية الاعتماد الأكبر، ومختصراته تتمثل في مختصره الكبير ومختصره الأوسط ومختصره الصغير، أما مرحلة الازدهار في التلخيص فتبدأ في بداية القرن الرابع الهجري على يد فضل بن سلمة الجهني (ت.319هـ) حيث اختصر المدونة والواضحة والموازية، ثم محمد بن عبد الله بن عيشون الطليلي (ت.341هـ) حيث اختصر المدونة، ثم ابن أبي زيد القيرواني (ت.386هـ) باختصاره المدونة، ثم البرادعي صاحب تهذيب المدونة، ثم ابن الحاجب (ت.616هـ) اختصر المدونة وسماه جامع الأمهات ثم الشيخ خليل (ت.776هـ) اختصر تهذيب البرادعي وسماه المختصر، والشامل لبهرا تلميذ خليل، والتلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغداد (ت.422هـ) من المدرسة البغدادية المالكية، وإلى جانب المختصرات نجد بعض الأراجيز في الفقه والأصول والقواعد مثل أرجوزة الولدان في الفرض والمسنون ليحيى بن سعدون القرطبي (567هـ)،

ومنظومة ابن عاشر في الضروري من علوم الدين، ومنظومة تحفة الحكام لابن عاصم في القضاء، ومنظومة المنهج المنتخب للزقاق في قواعد الفقه وتذكر كتب التراجم أنه بمجرد ما إن وصل مختصر الشيخ خليل إلى الجزائر إلا وأهلها قد تخلوا عن معظم المختصرات التي كانت عندهم وعكفوا عليه درسا وحفظا.. بل قد أصبح يحفظ عند الناس على الألواح عن ظهر قلب كالقرآن الكريم فيقول الواحد منهم قد قرأت المختصر سلكة أو سلكتين أو ثلاث سلكات أو أربع سلكات.. ومعنى السلكة هنا: الختمة، بل هذا المختصر ما زال تأثيره واضح عليهم إلى يومنا هذا حتى وجد فيهم من يقول: (نحن خليليون إن أصاب أصبنا وإن أخطأ أخطأنا)، ومع ما في هذه العبارة من التقليد والتحجر والجمود إلا أنهم ما وصلوا إلى هذه المرحلة من التشبث به إلا لما أحبوه فعشقه وتوارثوه أبا عن جد بل كل من يخالفهم فيقول: (قال فلان) بادروا إلى رده بقولهم: (قال خليل، وهل فلان يعرف أفضل من خليل؟)، هذا هو حال أهل الجزائر بالمختصرات الفقهية المالكية.

3- مرحلة الشروح والحواشي والتعليقات والتقييدات، وهذه مرحلة واسعة طويلة قد ألفت فيها كتب هائلة، إذ ما من مختصر إلا وقد شرح بعشرات الشروح، وحشيت هذه الشروح بعشرات الحواشي وعلق عليها بعشرات التعليقات وقيدت بعشرات التقييدات، خاصة منها مختصر ابن الحاجب الفرعي، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر خليل، ومختصر الدردير، ومختصر التلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، ولأذكر بعض هذه الشروح على سبيل التمثيل الحصر: شرح الشيخ زروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، شرح ابن ناجي عليها كذلك، التوضيح للشيخ خليل على مختصر ابن الحاجب، الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، شرح الخرشي على مختصر خليل، مواهب الجليل للحطاب على مختصر خليل، شرح حلولوا على مختصر خليل شرح المازري على التلقين، شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل، شرح مياره الفاسي على تحفة الحكام، وشرحه على ابن عاشر كذلك، المناسك الفقهية المنوطة بالأحكام الشرعية لابن منصور المغراوي، شرح مختصر خليل للقوري، الشروح الثلاثة لبهران على خليل الصغير والكبير والأوسط، شفاء العليل بشرح مختصر خليل لابن غازي، شرح المقدمة القرطبية للشيخ زروق، وغيرها كثير كثير، واكتفيت هنا بذكر بعض الأمثلة فقط، ويكاد أهل الجزائر أن يقتصروا في هذه الشروح على شروح بهرام الثلاثة على خليل الصغير والكبير والأوسط، والكبير منها هو المعتمد عندهم أكثر من غيره، وكذا شرح الخرشي على خليل، والشرح الكبير للدردير على خليل مع حاشية الدسوقي عليه، إلى جانب مواهب الجليل للحطاب على خليل

ومن أشهر فقهاء الجزائر المالكيين أذكر على سبيل الأمثلة: أبا الحسن الصغير، ومحمد بن البقال، وأبا عبد الله محمد بن غازي، وأبا عبد الله القوري وعبد الرحمن القرموني، وأبا مالك عبد الواحد الونشريسي، وأبا الحسن علي بن موسى بن هارون، وعلي الوريا غلي، والشريف التلمساني، ومحمد ابن مرزوق الحفيد التلمساني، وأحمد الشمني القسنطيني، وأبا

الفضل محمد المشدالي، وأبا زيد عبد الرحمن الثعالبي، وأحمد بن يوسف القسنطيني، ويحيى بن أبي عمران المازوني، وأبا الحسن علي الخزاعي التلمساني، ومحمد بن مرزوق الخطيب التلمساني، وأحمد بن قنفذ القسنطيني، وأحمد المغراوي، وإبراهيم بن فائد الزواوي، وأحمد النقاوسي، وابن زكري التلمساني، ومحمد السنوسي، والحوضي محمد بن عبد الرحمان، وإبراهيم التازي، ومحمد الفراوسني البجائي، وعيسى البسكري، وبركات القسنطيني، وبوعصيدة البجائي، ومحمد الهواري الوهراني، وسعيد قدورة، وأحمد زروق الذي استوطن بجاية، وعلي الأنصاري السجلماسي الذي استوطن الجزائر، وسعيد المقرئ التلمساني، وعمر الوزان القسنطيني، وأحمد الأطرش السنوسي، ومحمد الياجوري...

المبحث الثالث: أشهر مراكز تدريس الفقه المالكي وجمع مخطوطاته وحفظها في الجزائر.

لقد ظهرت عدة مدن في الجزائر عبر الزمان تعتبر مراكز إشعاع للعلم وقبلة للمتعلمين والمعلمين وخزائن عظيمة للمخطوطات في شتى العلوم وعلى رأسها علوم الشريعة وفي صدارتها الفقه المالكي، إذ كانت تزخر بمدارسها ومساجدها وزواياها التي كانت تشع علما ساطعا، ومن هذه المدن نذكر: تلمسان، وطبنة، وقسنطينة، وتاهرت، وبجاية، ومازونة، ووهران، وتونس، والجزائر، وعنابة، وبسكرة، وورقلة، وأدرار وسائر القصور الواقعة على طريق القوافل في الجنوب الجزائري.

المطلب الأول: دور العلم.

لقد كان لدور العلم في الجزائر الدور الريادي في نشر الفقه المالكي والحفاظ عليه، وهذه الدور العلمية متمثلة في الدارس والمساجد والزوايا الخاصة بالتعليم أذكر بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر وحسب أهمية دورها فيه:

1- **المدراس:** لقد ظهرت في الجزائر عبر الزمان عدة مدارس عظيمة في هذه المدن السالفة الذكر كمدراس تلمسان الخمس وهي: مدرسة منشئ الجلد ومدرسة ولدي الإمام ثم المدرسة التاشفينية، ومدرسة العباد وكانت خارج تلمسان، والمدرسة اليعقوبية وكان الملوك الزيانيون يولون هذه المدارس عناية خاصة، ويجرون الأرزاق والمنح للأساتذة والموظفين بها، وكانت هذه المدارس تعتبر معاهد عليا للتعليم ولتكوين الإطارات في شتى المجالات⁽¹⁶⁾، خاصة لدينية منها كالأساتذة والأئمة والقضاة.

وغالبا ما كان يشرف على هذه المدارس عائلات جزائرية اشتهرت بالعلم والتوارث فيه أبا عن جد، تنافست فيما بينها لجمع العلوم في الصدور وفي السطور، فكان لكل عائلة خزائنها العظيمة للمخطوطات خاصة مخطوطات الفقه المالكي، إذ تظهر الإحصائيات أن نسبتها إلى نسبة باقي المخطوطات هي أكبر منه 75% ومن أشهر هذه العائلات: عائلة المقرئ والعقباني في تلمسان، وعائلة ابن باديس والقنفذ في قسنطينة وعائلة المنجلاتي والمشدالي في بجاية، وعائلة ابن السكات بمدينة الجزائر، كما اشتهرت بسكرة بعلمائها أبي

أ.د/ أحسن زقور ————— أصالة الفقه المالكي في الجزائر

زيان ناصر بن مزني وعيسى بن سلامة وأبي محمد عبد الله، وعرفت مازونة -بالغرب- بعدد من الفقهاء أمثال موسى بن عيسى، يحيى بن موسى صاحب الدرر المكنونة في نوازل مازونة، أما مدينة الجزائر فقد اشتهرت بزاهدها وعالمها عبد الرحمن الثعالبي وتلميذه أحمد بن عبد الله الجزائري، كما اشتهرت مدينة وهران بالعالمين المتصوفين محمد الهواري وتلميذه إبراهيم التازي⁽¹⁷⁾.

2- المساجد: والمساجد في الجزائر يومها ثلاثة أنواع: مساجد للصلاة فقط، ومساجد للصلاة والدرس في حلق خاصة، ومدارس للصلاة والدروس النظامية وهذه الأخيرة غالبا ما يسكنها طلبة العلم وينفق عليهم من التبرعات المختلفة خاصة من الأهالي وهي شبيهة نوعا ما بالزوايا التعليمية، وإن شئت قلت زاوية تعليمية مصغرة، وتسمى جوامع الرّحل، فإلى جانب المدارس التي ذكرناها سابقا فقد ظهرت عدة مساجد تعتبر جامعات تعطي العلوم الشرعية المختلفة خاصة الفقه منها، وتهتم بذخائر العلوم ونفائسها درسا وتأليفا وحفظا للمخطوطات المختلفة في خزائن عظيمة نذكر من أبرزها: جامع العباد قرب تلمسان⁽¹⁸⁾، وجامع القصبه والجامع الكبير ومسجد أولاد الإمام ومسجد سيدي إبراهيم ومسجد المنصورة بتلمسان كذلك ثم مسجد سيدي أبي مدين ومسجد سيدي الحلوي، وإلى جانب كل مدرسة من المدارس التي ذكرناها آنفا كان يوجد مسجد للصلاة والحلق⁽¹⁹⁾، وقد ذكرنا بأن هذا النوع من المساجد لا يسكنه الطلبة واهتمامه بالعلم أقل من اهتمام جوامع الرّحل.

أما طريقة التدريس الجاري بها العمل آنذك فكانت طريقة الإلقاء والشرح، يقوم أحد الطلبة النجباء بقراءة نص من كتاب مشهور في العلم المدروس، ويتولى الأستاذ شرحه فقرة بعد فقرة حسبما يتيسر له من غزارة حفظه وسعة إطلاعه، والطلبة يقيدون في كراريسهم ما يسترعي انتباههم من شرح الأستاذ وأجوبته على أسئلة الطلبة⁽²⁰⁾، إذ مازالت هذه الطريقة هي السائدة في الزوايا إلى يومنا هذا بل حتى في المساجد التي تنظم حلقات الدرس الخاصة كما يسميها بعضهم وفي كل هذه العلوم كانت العلوم الشرعية هي التي تحتل الصدارة في الاهتمام خاصة الفقه المالكي وأصوله إلى جانب التفسير والحديث واللغة⁽²¹⁾.

3- الزوايا: أما الزوايا فأصلها هو ما يعرف بالرباط وجمعها ربطٌ ورباطات وهي عبارة عن محتشدات للجهاد وإعلاء كلمة الله، ظهرت لما كانت سواحل الجزائر معرضة للخطر المسيحي الصليبي القادم من إسبانيا وفرنسا وعموم أوروبا المسيحية، إذ كانت تائرة الجهاد عند الناس قائمة، وكان الطلبة فيها جنودا وعلماء في نفس الوقت، وكان المجاهدون يجتمعون بها وينطلقون منها للجهاد ويأوون إليها للزاد والسكن⁽²²⁾.

ولما زال الخطر الصليبي الذي كان يهدد الجزائر عندها بدأ اضمحلال هذه الربط وحولت إلى زوايا، إذ انتشرت بصورة كبيرة في أواخر أيام الزيانيين وخاصة في عهد

العثمانيين يوم تول هؤلاء الدفاع عن سواحل الجزائر ضدّ الأسبان الصليبيين واطمأن الناس أو كادوا يطمئنون، وشجع العثمانيون الطرق الصوفية وانتشارها في الزوايا العديدة حيث كان هو حال بلادهم، فلم يمانعوا في إنشائها أبدا بل شجعوها واغدقوا عليها الأموال، وكانت مهمة الزاوية في بداية عهدها: استقبال الغرباء والوافدين من البلدان البعيدة خاصة رجال الدولة وأعيانها، وبمرور الأيام تحولت إلى أماكن مفضلة عند الصوفية إذ أخذوا يلجأون إليها لأنها تلائمهم في عزلتهم وفي انقطاعهم إلى الجهاد الروحي والبعد عن الدنيا وصخبها، ثم تحولت إلى دور لاستقبال طلبة العلم من كل الأنحاء، فأصبحت إلى جانب المدارس والمساجد منارات لشتى العلوم، وإن كانت العلوم الأساسية عندهم هي الأوراد والأذكار الصوفية وتخضع إلى طريقة معينة من الطرق الصوفية، إذ كان الشيخ يتولى تعليم أتباعه ومريديه وتلاميذته هذه الأوراد والأذكار، حتى لقد كانت تعطى إجازات للطلبة فيها، وإلى جانب هذا كانت تدرس الفقه المالكي والحديث وتحفيظ القرآن والقراءات وقليل ما كانت تدرس العلوم اللغوية، وهي لا تدرس علوم الطبيعة والفلسفة أبداً، وفي الحقيقة فإن الزوايا في الجزائر على نوعين:

1- زوايا علمية همها الأكبر نشر العلوم الشرعية، 2- زوايا ليست علمية تهتم بالأوراد والحضرة، وكل منهما يشترك في ثائرة الجهاد عندما تتوفر ثائرتة، ويذكر الدكتور سعد الله ناقلا عن "لويس رين" الفرنسي الخبير في الشؤون الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي للجزائر: بأن عدد الزوايا في الجزائر قد بلغ 355 زاوية في سنة 1884م لما كان عدد سكان الجزائر بالغا 2846757 نسمة وكان عدد مقدميها 1955 مقدما وعدد الإخوان فيها 167019 خونيا، وعدد شيوخها 200 شيخا، ثم يذكر أمثلة على هذه الزوايا في هذا العهد وهو عهد الاستعمار الفرنسي للجزائر:

نماذج من بعض الزوايا التي كان لها اهتمام كبير بالفقه المالكي:

أ- زوايا منطقة زواوة: وهذه المنطقة سكانها كلهم من الأمازيغ إلا قليلا من العرب:

1- زاوية شلاطة (زاوية بن علي الشريف) بأقبو، وهي من أقدم وأشهر الزوايا العلمية بالمنطقة، ونعني بالعلمية أنها تهتم بالجانب العلمي والتعليمي خاصة الفقهية فيه لا بجانب الذكر والأوراد فقط.

2- زاوية سيدي راشد (وهي زاوية الشيخ الحسين ابن عراب). 3- زاوية ابن أبي داوود بأقبو. 4- ثم الزاوية السحنونية بالأربعاء بني إيراثن. 5- زاوية آيت الحاج. 6- زاوية سيدي محمد أو الحاج في آيت محمود. 7- زاوية آيت عمر في تامزيرت ببني إيراثن. 8- زاوية الشرفة بالعزازقة ولاية تيزي وزو. 9- زاوية القواضي. 10- زاوية جمعة الصهريج بالعزازقة ولاية تيزي وزو، 11- زاوية بوجليل ببني عباس قرب بجاية⁽²³⁾، وكل هذه الزوايا متخصصة في تدريس التعليم الأصلي الشرعي: أي القرآن الكريم وتحفيظه، إلى جانب الفقه المالكي وأصوله، والتفسير والحديث والتوحيد والنحو والصرف.

أما مقررها في الفقه المالكي فكان مختصر الشيخ خليل وشروحه الرئيسية كالخرشي وسيدي عبد الباقي والشيخ سالم والتتائي، والشيخ بهرام⁽²⁴⁾، والشرح الكبير على خليل للدريز، وحاشية الدسوقي على الدريز على خليل... وهذا ما يبين لنا تمسك الزوايا في الجزائر عامة وهذه الزوايا العلمية خاصة بالفقه المالكي حيث لم نجد أي كتاب فقهي من أي مذهب آخر يدرس في أي زاوية في الجزائر، سواء أكانت زوايا الجزائر العاصمة (جزائر بني مزغنة) أو غيرها.

وإذا علمنا أن فرنسا قد عاملت منطقة زواوة (وهي منطقة يسكنها الأمازيغ مع قليل من العرب) معاملة خاصة منذ احتلالها سنة 1857م لتنصيرها بالكامل حيث تعاونت في ذلك مع الكنيسة بكل قواهما: فلا عجب أن نجد أن التعليم في زوايا هذه المنطقة كان تعليمًا دفاعيًا مقاومًا ومحافظةً على هوية المنطقة إسلاميًا، فكان تدريسها أولاً للقرآن الكريم لصيانة هويتها الإسلامية وكانت جميع الزوايا تهتم به تحفيظًا وتدريسًا، ثم يأتي بعده الفقه المالكي وأصوله محافظةً على وحدة البلد، ثم الحديث النبوي الشريف، ولهذا كان مصير هذه الزوايا من طرف فرنسا: الحرق والتدمير في كل من ثورة المقراني سنة 1871م، ثم ثورة 01 نوفمبر 1954م الكبرى، انتقامًا شرًا من فرنسا نحو هذه الزوايا التي بقيت شوكة في حلقها إلى يومنا هذا بالقرآن الكريم والحديث النبوي أولاً، ثم بالفقه المالكي وأصوله ثانيًا، إذ باءت فرنسا بالفشل الذريع في تنصير هذه المنطقة الذي كان هدفها الأول كما ذكرنا سابقًا.

ب- زوايا منطقة الجنوب: منها زاوية طولقة ببسكرة، وزاوية الخنقة (بخنقة سيدي ناجي)، زاوية الهامل ببوسعادة، زاوية قصر البخاري، الزاوية التجانية بعين ماضي، وكل هذه الزوايا هي زوايا تعليمية للقرآن الكريم وللغة المالكي وأصوله وللتفسير والحديث كما هو الحال في زوايا منطقة زواوة التي تعتمد التعليم الأصلي.

كما ذكرنا سابقًا⁽²⁵⁾.

زوايا الجنوب البعيد: فأذكر منها زاوية سيدي بلعش بتندوف، زاوية كرزاز بأدرار، زاوية سيدي محمد بلخير بأدرار كذلك

ج- بعض زوايا المنطقة الغربية: ومنها زاوية سيدي عدة بن غلام الله بتيارت، الزاوية التكوكية بمستغانم، الزاوية البطيوية ببطيوة، الزاوية الهيرية بوهران، وكلها زوايا تعليمية مثل مثيلاتها السابقة⁽²⁶⁾ وزاوية القيطنة بنواحي معسكر، وزاوية سيدي العربي (سيدي بوعبد الله المغوفل) نواحي ميله وزاوية سيدي محمد بن عودة وزاوية سيدي دحو زاوية سيدي عمار بن درية وزاوية أولاد سيدي الشيخ، وكلها من الغرب الجزائري سادت قبل الاستعمار وبادت معظمها إبانها، فقد أعيد فتح معظمها بعد الاستقلال.

د- بعض زوايا المنطقة الشرقية: أذكر منها زاوية سيدي خليفة بميلة ضواحي قسنطينة، وزاوية سيدي مبارك بن السماتي، وزاوية أمادان بمجانة، وزاوية أولاد سيدي الجودي.

المطلب الثاني: حالة الفقه المالكي إبان الاستعمار في الجزائر.

1- حركة الفقه المالكي في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي: لقد أصيبت حركة الفقه في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي بضعف شديد نتيجة سياسة التجهيل والتفجير والتشريد والتقتيل التي كانت تتبعها فرنسا في الجزائر، وحتى أصف لك ذلك الضعف الذي أصاب هذه الحركة الفقهية في هذه الفترة في الجزائر لا بد وأن أذكر ضعف المنظومة التعليمية بها أثناء الاستعمار الفرنسي عامة والتعليم الديني منه خاصة والفقهي أخص، وأكتفي بإبراز ما نص عليه الدكتور سعد الله قانلا: «فإذا كان حال العلم غداة الاحتلال - وهي ما وجدته عليها فرنسا- هو الازدهار والانتشار والاحترام، فأين هو بعد ربع قرن من ذلك؟ لقد أهمل الفرنسيون التعليم في المدن والأرياف على السواحل لأسباب مختلفة منها: اغتصاب موارده، وكثرة الحروب، ومشاركة الطلبة والأساتذة في واجب الجهاد، وبعد ضعف التعليم - بل نكاد نقول انهياره - في المدن على إثر الاحتلال: بقي التعليم في الزوايا والمُعَمَّرَات، فخرج إليها التلاميذ، واغتربوا فيها طلبا للعلم والمقاومة الثقافية، وبعد تمكن الاستعمار من التوغل في الريف أيضا ومراقبة المعلمين والتلاميذ ضعف التعليم هنالك أيضا وحوصر إداريا بالقوانين ولغويا بالفرنسية، سيما منذ الستينات من القرن التاسع عشر، وفي هذه الأثناء نشأت زوايا جديدة مثل زاوية الهامل ببوسعادة وأولاد جلال وقصر البخاري، وفتحت زاوية نقطة بتونس أبوابها أمام الجزائريين، وظلت زوايا منطقة زاوية مستمرة في التعليم الأصلي الشرعي إلى ثورة 1871م على الاستعمار، وكل هذه الزوايا ترجع إلى الطريقة الصوفية الرحمانية عدى زاوية قصر البخاري التي كانت شاذلية، ومع ضغط الاستعمار في عهد الجمهورية الثالثة كادت حركة التعليم الأصلي الشرعي أن تختفي... وبعدها فقط ارتدى الناس في أحضان الطرق الصوفية والغموض والدروشة، واعتقدوا أن الخلاص لم يعد لا بالسلاح ولا بالتعليم ولكن ببركة الصوفي والمرابط»⁽²⁷⁾، وهذه الحالة البائسة للتعليم كانت في غير الناحية الغربية ومع ضعف حركة المقاومة والثورات ضد فرنسا مقارنة بالناحية الغربية وقد وصل بفرنسا أن فعلت بالتعليم هذه الفعلة الشنيعة: فما بالك بها في الناحية الغربية التي كانت تائرة عليها منذ وطئت أقدامها الجزائر متزعمة حركة الجهاد بالأمير عبد القادر؟ لقد أصيبت حركة التعليم بالشلل التام نتيجة الحروب القاسية أثناء المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر، فقد تعرضت المدن الرئيسية إلى تبادل الأيدي عدة مرات، فهذه تلمسان ومعسكر، ومستغانم، ووهران تعرضت جميعها إلى خروج أهلها منها عدة مرات هروبا من الاستعمار، ومنهم بالطبع المعلمون والتلاميذ، وتوقفت مدرسة مازونة عن وظيفتها مدة طويلة، وتعرضت المكتبات والمساجد والزوايا والمدارس إلى النهب والهدم والهجران.. ونفس الشيء يقال على مليانة والمدينة اللتين كانتا

أ.د/ أحسن زقور ————— أصالة الفقه المالكي في الجزائر

تابعتين لحكم الأمير عبد القادر إلى سنة 1840م ومن الزوايا الريفية في الجهة الغربية: زاوية القطننة بمعسكر التي توقفت أيضا عن أداء مهمتها في التعليم أثناء المقاومة سيما بعد سنة 1836م، وقد عاشت هذه الظروف زاوية سيدي محمد بن عودة ناحية زمورة الغربية، وزاوية سيدي العربي نواحي مينة، والتي يمتد نفوذها من مستغانم إلى الأصنام، وزاوية أولاد سيدي دحو بمعسكر، وزاوية أولاد سيدي الشيخ بالبيض، وزاوية أولاد سيدي عمار بن دوبة... إلخ، ومنذ حوالي الستينات من القرن التاسع عشر ظهرت زوايا جديدة نصبت نفسها للتعليم الأصلي الشرعي رغم المراقبة والمضايقة الفرنسية والقيود القانونية وجفاف الموارد، ومن ذلك زاوية أولاد الأكراد بتيهرت⁽²⁸⁾.

2- احتماء أهل الجزائر بالتعليم الأصلي الشرعي إبان الفترة الاستعمارية: وفي هذا

يقول الدكتور سعد الله بعد أن ذكر ما آلت إليه الزوايا — وهي التي تزعمت حول لواء العلوم الشرعية يومها- نتيجة تسلط الاستعمار الفرنسي عليها وضعف التعليم فيها والتعليم الشرعي عامة: ولكن يجب أن لا يفهم من هذا اختفاء الزوايا ودورها التعليمي تماما، فرغم التدهور الذي أصابها خلال الستينات — أي ستينات القرن التاسع عشر الميلادي- كما ذكرنا فإنها قد استمرت في أداء مهمتها في بعض المناطق كالجنوب، وزاوية والأوراس، وكان بعضها يكتفي بالحد الأدنى المسموح به وهو تحفيظ القرآن الكريم ومبادئ الدين كزاوية تماسين التيجانية، وزاوية قمار، وزاوية أولاد الأكراد بتيهرت وزاوية العطاف، وبعض زوايا المدن التابعة للطرق الصوفية كالحنصالية في قسنطينة⁽²⁹⁾.

أما في الريف الذي كان لا يزال بعيدا عن أيادي فرنسا وبطشها فقد استمرت المدارس القرآنية والزوايا والمساجد في تدريس التعليم الأصلي الشرعي، وكلما تمكنت فرنسا من ريف استأخرت تلك الزوايا أكثر فأكثر فارة من أيدي الاستعمار ومستمرة في تعليمها، خاصة تعليم القرآن الكريم لأنه الركيزة الأولى لحفظ الأمة ثم الفقه المالكي لأنه المنظم لحياتها والصائن لوحدها والمثير لجهادها ضد المستعمر، ثم ينقل الدكتور سعد الله عن "هانوتو ولوتورنو" قولهما عن مشروع الزوايا في بلاد القبائل (زاوية) قائلا: «فالزوايا التعليمية حينئذ يجب النظر إليها على أنها مشروع اجتماعي جماعي اشترك فيه كل السكان واقتروا به وساهموا في تمويله والسهل عليه، ثم وزعوا بينهم الأدوار، فكان هناك دور للجماعة (بالمعنى الإداري القديم) ودور لأهل القرية، ودور للمرابطين وآخر للمعلم، ودور للأسرة.. وهكذا، إنه مشروع حضاري بمعنى الكلمة قد شهد الباحثون الأجانب على أن سكان كل قرية كانوا يتنافسون على أن تكون زوايتهم أجمل الزوايا وأنظفها وأكثرها بياضا واتساعا، وكانوا يكرمون الضيوف ويطعمون الطلبة الغرباء بدون من ولا أذى ويتبرعون للزوايا بسخاء دون جبر أو سلطة أو وعيد»⁽³⁰⁾.

وما ذكرنا سابقا في زوايا منطقة زاوية واستمرار تعليمها إلى ثورة 1871م واعتمادها التعليم الأصلي الشرعي: تحفيظ القرآن الكريم، دراسة الفقه المالكي وأصوله،

الحديث النبوي الشريف، تفسير القرآن الكريم، النحو والصرف لخير دليل على احتفاء بهذا التعليم الأصيل، ونعني به التعليم العربي الإسلامي، وهو نفس التعليم الأصلي الشرعي الذي أنشأته الجزائر في المعاهد الإسلامية عادة الاستقلال، بل سمّت وزارة الشؤون الدينية بـ: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، إذ استمرت في ذلك التعليم الأصلي الشرعي إلى آخر سنة 1976م حيث أدمج مع التعليم العام بعد إثراء هذا الأخير بالمواد الأصلية الشرعية تحت التربية الإسلامية إذ صار يدرس للتلاميذ بعض سور القرآن الكريم، والفقه المالكي وأصوله، والحديث النبوي الشريف، ومقاصد الشريعة في أطوار مختلفة منه، ثم جاءت الجامعات لتفتح التخصصات المختلفة فيه مثل الفقه وأصوله، والشريعة والقانون، اللغة والدراسات القرآنية، الكتاب والسنة، تاريخ الحضارة الإسلامية..

المطلب الثالث: أشهر مراكز وخزائن المخطوطات في الجزائر اليوم.

إن مراكز المخطوطات وخزائنها في الجزائر تنقسم إلى فئتين رسمية وخاصة، وعلى ضوءها تكون نتائج الاهتمام بها من حيث الصيانة والحفظ نتيجة توفر الإمكانيات وعدم توفرها، وعليها تظهر الأولوية في الحفاظ والصيانة:

1- **المراكز والخزائن الرسمية:** أ- المكتبة الوطنية في الجزائر العاصمة وتحتوي على أكثر من 3000 مخطوط معظمها في الفقه المالكي وأصوله والتصوف، وهي لها من الإمكانيات الهائلة للحفظ والصيانة ما ليس لأي مركز آخر في الجزائر.

ب- المكتبة المركزية في جامعة قسنطينة، وهي متواضعة جدا من حيث المخطوطات لحدثة هذه المكتبة.

ج- خزانة مفتشية الشؤون الدينية بباتنة.

د- خزانة مكتبة وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر العاصمة.

هـ- مكتبة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة: فرغم حداثة هذه المكتبة إلا أنها قد استطاعت أن تجمع عدد لا بأس به من المخطوطات نتيجة تموقعها في جهة زاخرة للمخطوطات وتخصصها في العلوم الشرعية.

و- خزانة مكتبة الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة، ورغم تعرض مخطوطاتها إلى الحرق والإتلاف من طرف فرنسا عادة خروجها من الجزائر انتقاما إلا أنها مازالت تضم عددا لا بأس به وهو بحاجة ماسة للصيانة والبعث من جديد.

ز- جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية بأدرار.

ح- مخبر مخطوطات شمال إفريقيا للحضارة الإسلامية بجامعة وهران الذي أنتمي إليه وأرأس وحدة الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، فبالرغم من حداثة هذا المخبر إلا أننا قد

أ.د/ أحسن زقور _____ أصالة الفقه المالكي في الجزائر

استطعنا بحول الله جمع كم هائل من المخطوطات الأصلية والمصورة وان نقوم بفهرسة خزائن كثيرة للمخطوطات خاصة بدائرة أولف ولاية أدرار بالجزائر.

2- المراكز والخزائن الخاصة:

أ- قائمة خزائن مخطوطات أولف بأدرار وتضم:

1- خزانة الأنصاري وفيها 32 مخطوطا، 2- خزانة سيدي أحمد العالم بختي وتضم 103 مخطوط، 3- خزانة لعزيزي، 4- خزانة دادة أحمد وفيها 26 مخطوط، 5- خزانة عائلة دولال، 6- خزانة سيدي سالم العباسي، 7- خزانة عائلة التوهامي، 8- خزانة محمود، 9- خزانة أولاد سيدي بية، 10- خزانة زاوية أبي نعام، 11- خزانة عائلة بن مالك، 12- خزانة العقباوي، 13- خزانة بيت العود، 14- خزانة عائلة بالشيخ، 15- خزانة زاوية مولاي هيبية، 16- خزانة الطالب التوهامي، 17- خزانة العالم بولحيا، 18- خزانة الشيخ باي بالعالم، 19- خزانة يحيا بن محمد، 20- خزانة صينوني⁽³¹⁾.

2- وهذه القائمة من الخزائن قد قام مخبر مخطوطات شمال إفريقيا للحضارة الإسلامية بجامعة وهران -الجزائر- بفهرسة مخطوطات كل خزانة منها، والخروج بفهرس جامع هو بطور الإعداد لطبعه ونشره ووضع بين يدي كل باحث و مهتم بهذا الميدان دراسة أو تحقيقا أو صيانة أو..

ب- خزانة مخطوطات زاوية الشيخ الحسين بسيدي خليفة نواحي قسنطينة.

ج- قائمة خزائن مخطوطات مكتبات أدرار الخاصة:

1- خزانة مكتبة كوسام الواقعة في بلدية جديدة، 2- خزانة مكتبة بني تامر وتقع في بلدية تيمي، 3- خزانة مكتبة وجلان وتقع في بلدية تسابيت، 4- خزانة مكتبة زاوية سيدي حيدة، 5- المطارفة، 6- خزانة أقسطن وتقع في بلدية دلول، 7- خزينة أولاد عيسى، 8- خزانة تينركوك، 9- خزانة زاوية أقبلي، 10- خزانة المنصور، 11- خزانة الساهل القديم⁽³²⁾.

د- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ المهدي البوعبدلي ببطيوة، وهران وهذه الخزانة تعتبر من أهم الخزائن اليوم في الناحية الغربية.

هـ- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ التهامي صحراوي الحيدوسي بباتنة.

و- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ أطفيش بغرداية، ومعظم مخطوطاتها في الفقه الإباضي، ولا تضم إلا القليل من الفقه المالكي.

ز- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ نعيم النعيمي بقسنطينة.

ح- خزانة مخطوطات زاوية علي بن عمر بطولقة، ولاية بسكرة، وهي من أهم الخزائن في هذه الناحية.

ط- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ مولود بوزيد بسريانة ولاية باتنة.

ي- خزانة مخطوطات الزاوية القندسية، القنادسة ولاية بشار، وتضم أعداد هائلة من المخطوطات بحكم تواجدها على طريقة القوائم قديما وازدهار التجارة في المخطوطات يومها.

ك- خزانة مخطوطات مكتبة الشيخ عبد المجيد بن حبة بالمغير، ولاية بسكرة.

ل- خزانة مخطوطات مكتبة زاوية الهامل، قرب بوسعادة، وتعتبر من أهم الخزائن في هذه الناحية بحكم عودة الزاوية إلى النشاط التعليمي مباشرة بعد الاستقلال وحرص أهلها عليها إلى اليوم.

م- خزانة مكتبة الشيخ المهاجر بلعوان.

ن- خزانة مكتبة الشيخ شعيب بتلمسان.

س- خزانة مكتبة ابن الفكون بقسنطين، ورغم تعرض هذه الخزانة إلى التلف عدة مرات إبان الاستعمار إلا أن حرص أهلها عليها جعلهم يحتفظون بعدد لا بأس به من مخطوطاتها

ع- خزانة مخطوطات الزاوية التيجانية بتماسين بورقلة.

ف- خزانة مخطوطات الزاوية الدرقاوية بمدينة سيدي بلعباس.

ص- خزانة مخطوطات زاوية سيدي سالم بالوادي.

ق- خزانة مخطوطات زاوية سيدي خالد قرب بسكرة

ر- خزانة زاوية الناضور للشيخ الحملاوي بولاية قالمة.

ش- زاوية بن عبد الصمد ولاية باتنة⁽³³⁾.

ت- خزائن منطقة زواوة:

- 1- خزانة زاوية شلاطة بأقبو، 2- خزانة زاوية سيدي راشد، 3- خزانة زاوية ابن أبي داود بأقبو، 4- خزانة الزاوية السحنونية بالأربعاء بني إيراثن، 5- خزانة زاوية آيت الحاج. 6- خزانة زاوية سيدي محمد أو لحاج في آيت محمود، 7- خزانة زاوية آيت عمر في تامزيرت ببني إيراثن، 8- خزانة زاوية الشرفة بالعزازقة ولاية تيزي وزو، 9- خزانة زاوية القواضي، 10- خزانة زاوية جمعة الصهرج بالعزازقة ولاية تيزي وزو، 11- خزانة زاوية بوجليل ببني عباس قرب بجاية⁽³⁴⁾.

فمما سبق يتبين لنا أصالة الفقه المالكي في الجزائر بعد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، كما يتبين لنا بوضوح حركيته من حيث دخوله الجزائر واستقراره فيها ثم اهتمام أهلها به تعليمًا وتعلمًا وتطبيقًا في حياتهم ثم تأليفًا وانتشارًا لما ألف فيه في سائر القطر الجزائري سواء في أيام الرخاء أم في أيام الشدة والمتاعب، كما يتبين لنا تلك المراكز الحافظة لمخطوطاته عبر الزمان والمكان إلى يومنا هذا حيث يعرف الآن حركة نشيطة جدا دراستًا وتأليفًا وتحقيقًا وحفظًا في مراكز علمية هائلة.

الهوامش:

- (1) صحيح البخاري 4382 كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ (جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا) صحيح مسلم حديث 521، كتاب المساجد ومواضع الصلاة.
- (2) الشيخ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ط/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ص 16.
- (3) سبق تخريجه في ص 2.
- (4) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، حديث 2354.
- (5) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 90-91.
- (6) الأطرش السنوسي، مالك ابن أنس ومدرسة المدينة، ط/ دار الغرب وهران الجزائر، 1999، ط 1، ص 19.
- (7) المشاط، الجواهر الثمينة، ط/ دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، 1990، ط 2، ص (110-116).
- (8) الشيخ الأطرش السنوسي، مالك ابن أنس ومدرسة المدينة، المرجع السابق، ص 14.
- (9) محمد أبو زهرة الإمام مالك بن أنس، طبعة دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، (د ت)، ط 1، ص 14.
- (10) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ط/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، ج 4، ص 56.
- (11) محمد أبو زهرة، الإمام مالك بن أنس، المرجع السابق، ص 376.
- (12) رواه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب الدعاء للمدينة وأهلها، حديث 1639، وأخرجه البخاري في صحيحه كتاب، الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس، حديث 7209، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج باب المدينة تنفي شرارها حديث 1381.
- (13) رواه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب الدعاء للمدينة وأهلها، حديث 16347.
- (14) الشيخ الأطرش السنوسي، مالك ابن أنس ومدرسة المدينة، المرجع السابق، ص (149-152).
- (15) الشيخ الأطرش السنوسي، المرجع السابق ص 153.
- (16) مجموعة من الدكتوراة والنص للدكتور عبد الحي حاجيات، الجزائر في التاريخ، ط/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ج 3، ص 438.
- (17) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 1، ص 34، 33.
- (18) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ط/ دار الرشاد، المملكة المغربية، ج 4 ص 187.
- (19) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، نفس المرجع السابق ج 4 ص 137.
- (20) مجموعة من الدكتوراة منهم حاجيات، الجزائر عبر التاريخ، المرجع السابق، ج 4، ص 438-439.
- (21) مجموعة من الدكتوراة منهم حاجيات، الجزائر عبر التاريخ، المرجع السابق، ج 4، ص 438-439.
- (22) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق ج 1 ص 272.
- (23) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 3 ص 182-196.
- (24) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 3/203.
- (25) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 3 ص (213-233).
- (26) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 3 ص (237-238).
- (27) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 3 ص (30-31).
- (28) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج 3 ص (31-32).

- (29) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 3 ص (31-32).
- (30) أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع السابق، ج 3 ص 182.
- (31) هذه القائمة وقفت عليها عند فهرستنا لخزائن دائرة أولف الخاصة بمخبر مخطوطات شمال إفريقيا للحضارة الإسلامية، جامعة وهران.
- (32) الدكتور عبد الكريم العوفي، بحث في إحياء التراث، جامعة قسنطينة، الجزائر، ص 11.
- (33) الدكتور عبد الكريم العوفي، المرجع السابق، ص 12.
- (34) وقد وقفت على هذه القائمة من الخزائن وأنا أبحث عن مخطوط التوضيح للشيخ خليل علي ابن الحاجب في منطقة القبائل (زواوة).

التنظيم الإداري في الإسلام المفهوم والخصائص

د. حناشي لعلی - جامعة باتنة

مقدمة:

إن الحديث عن التنظيمات الإدارية في العالم العربي عموما وفي الجزائر خصوصا كمن يتحدث عن ظاهرة موجودة وغير موجودة في آن واحد، موجودة من حيث الهياكل التنظيمية أي تصميم الهياكل التنظيمية وما يتصل بها من خرائط تنظيمية وما يرتبط بها هي الأخرى من علاقات رئاسية إلى تحديد الاختصاصات والسلطات لكل منصب من المناصب وصولا إلى توصيف الوظائف الإدارية وما تتطلبه هذه العملية.

وغير موجودة لانعدام فاعلية هذه الهياكل وكأنها وحدات متناثرة لا علاقة تربط بينها، كل وحدة مستقلة عن الأخرى وقائمة بذاتها مما عطل إلى درجة شل حركية هذه الهياكل بصورة تامة.

هذه المشكلة أثرت سلبا وبشكل بارز على أدائها لدورها الذي أنشئت وصممت من أجله هذه الحقيقة الماثلة للعيان والتي تتلخص في فشل الكثير من المشاريع الإنمائية، وكذلك فشل الكثير من المؤسسات الإنتاجية والخدمية، كل ذلك راجع إلى فشل الأجهزة الإدارية المكلفة بإدارة وتسيير هذه المؤسسات، إلى جانب هذا الفشل في عملية التسيير نلاحظ تفشي ظاهرة اختلاس المال العام من قبل الأجهزة الإدارية، هذه الاختلاسات التي فاقت كل التصورات راجعة في أساسها إلى المفارقة الموجودة بين ما يحمله الإداري المسلم من قيم أخلاقية نابعة من دينه، وبين ما تحمله هذه النظم الإدارية المفروضة من قيم مادية مفرغة من محتواها الأخلاقي، مما جعل الإداري في الدول العربية يعيش انقصاما وازدواجية في شخصيته، شخصية دينية أخلاقية يظهر بها في أماكن العبادة، وشخصية مكيافيلية تظهر في أماكن العمل تستند في ذلك إلى قاعدة الغاية تبرر الوسيلة.

إن محاولة تشكيل عقلية إدارية يناط بها المساهمة في إدارة عجلة التنمية والخروج بالأمة من دائرة التخلف إلى دائرة الرقي ليس المادي فقط بل الحضاري، لا يتأتى من خلال استيراد برامج تكوينية لا تمت بأية صلة إلى ما تشتمل عليه المنظومة الفكرية للفرد المسلم. فمحاولات كهذه طالها الفشل والشواهد التاريخية ما زالت ماثلة إلى اليوم وهي دليل قاطع على ذلك. إن البرامج التي لا تنمي في الإداري الشعور بالمراقبة الإلهية المستمرة، والتي أيضا لا ترسخ القيم الإسلامية والإنسانية، نتيجتها ما نعيشه اليوم من تخلف سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي العربي. فهذه الدراسة جاءت لتلقي الضوء على ما يمكن اعتباره تنظيما إداريا إسلاميا والعوامل المساعدة على تفعيل أداء هذا النوع من التنظيمات

عكس ما هو معمول به من نظم إدارية مستوردة، نظرا لتباين المنظومتين الفكريتين اللتين ينتمي إليهما كلا من الإداري العربي المسلم والتي انبثق منها التنظيم الإداري المعاصر.

التنظيم الإداري في الإسلام مفهومه وخصائصه:

1- مفهوم التنظيم:

تمثل عملية تعريف أي حقل من حقول العلم والمعرفة أو أي ظاهرة من الظواهر أصعب خطوة في البحث العلمي، لأن تعريف أي موضوع في الحقيقة هو اكتشاف له وتحديد لكافة أبعاده وأهدافه وغاياته التي لولاها لم يكن لهذا الموضوع وجود ولا أهمية ولذلك يفترض للإلمام بمفهوم كلمة تنظيم يجدر بنا تعريفه تعريفا لغويا واصطلاحيا أو فقهايا.

أ - التنظيم لغة:

الأصل اللغوي لكلمة - تنظيم - أنها مصدر الفعل «نظم» بمعنى رتب أو نسق.

- وفي لسان العرب لابن منظور ورد في هذا المعنى: نظم، النظم، التأليف، نظمه، ينظمه، نظما، ونظاما ونظمه فانظم، ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في سلك والتنظيم مثله⁽¹⁾.

- وورد في مختار الصحاح: نظم اللؤلؤ جمعه في خيط، ونظم تنظيما مثله. والنظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ وهو في الأصل مصدر⁽²⁾.

أما قاموس أكسفورد الإنجليزي فيعرف كلمة تنظيم بأنها: هيئة، أو نظام، تشير إلى مجتمع منظم.

أما الفعل «ينظم» فالمقصود منه عدة معان منها:

- يعضي أي يجعله ذا بنية عضوية - يجعله شيئا حيا - يكون شيئا عضويا متكاملا⁽³⁾.

- يعطي هيكلا منظما - تعمل ترتيبات معينة.

فالتنظيم بهذا المعنى هو مصدر فعل متعد يصلح إن يكون مرتبطا بأشياء مادية كالآلات والعمال، أو أشياء معنوية كالوقت والعمل، والتنظيم في حد ذاته له معنى مطلق يمكن تقييده بإضافة كلمة أخرى إليه فتعبر عن مجال نشاطه فيقال مثلا: تنظيم اقتصادي، تنظيم مالي، تنظيم إداري.. الخ.

وفي هذه الحالة يكتسب التنظيم معنى اصطلاحيا أوسع يتضمن المعنى اللغوي وزيادة عليه فيعطيه معنى خاصا مستمدا من الإضافة⁽⁴⁾.

د. حناشي لعللي التنظيم الإداري في الإسلام

ب - **التنظيم اصطلاحاً:** فيما يتعلق بتعريف التنظيم اصطلاحاً لا يمكن تناول هذا المصطلح من جميع وجهات نظر فقهاء الإدارة لانتماء هؤلاء الفقهاء إلى مدارس إدارية وتنظيمية مختلفة مما يجعلنا نحصر التعريف في آراء هم المختصين نذكر منهم:
- والد، يعرف التنظيم بأنه «الشكل الذي يفرغ فيه الجهد الجماعي لتحقيق هدف معين»⁽⁵⁾.

يعرف جيمس موني التنظيم بأنه: «الشكل الذي تتخذه الجماعة الإنسانية بغرض تحقيق هدف مشترك بين أفرادها».

- أما الأستاذان جون فيفندر وفرانك شيروود فيعرفان التنظيم بأنه «الوسيلة التي ترتبط بها أعداد كبيرة من البشر ينهضون بأعمال معقدة ويرتبطون معا في محاولة واعية منظمة لتحقيق أغراض متفق عليها»⁽⁶⁾.

من خلال هذه التعاريف للتنظيم يمكن القول إنه لكي يوجد تنظيم لابد من توفر مجموعة من العناصر هي:

- تحديد هدف مشترك متفق عليه.

- وجود مجموعة من الأفراد تربط بينهم علاقة محسوسة.

- اشتراك الأفراد في تحقيق الهدف المتفق عليه.

هذا ما يتعلق بمفهوم التنظيم بصفة عامة.

مفهوم التنظيم الإداري في الفكر الإسلامي: بعد اللمحة الموجزة لمفهوم التنظيم الإداري كما هو عليه الآن وبالصورة الحالية وهو نتاج الفكر الغربي المعاصر، فإن هذه الحقيقة لا تمنع من كون أن هذه الصورة قد كانت ممارسة من قبل التنظيمات الإسلامية سابقاً لكن مع اختلاف في المفاهيم. مراعاة لاختلاف الزمان ومتطلباته والمكان وظروفه والبيئة التي نشأت فيها هذه التنظيمات الإدارية، إلا أن المطلوب الآن هو محاولة معرفة موقف الفكر الإداري الإسلامي من مفهوم التنظيم الإداري الذي توصل إليه الفكر الغربي المعاصر وبالصورة التي هو عليها الآن والتي قدّم ويقدم بها.

ومحاولة لاستجلاء هذه الحقيقة يمكن الاستناد على مبدئين هاميين يمكن من خلالهما التعرف على هذا الموقف.

1- نورد بعض الملاحظات الهامة التي من شأنها توضيح بعض الحقائق التي قد تغيب على الكثير ممن يحاولون استكشاف هذا الموضوع.

2- يتعلق الأمر بخصائص التنظيم الإداري الإسلامي كما تم تطبيقه من قبل أي خصائص ما يمكن أن نستخدمه عليه اسم «تنظيم إداري إسلامي».

ملاحظات أولية حول التنظيم الإداري في الإسلام:

1- من المهم من حيث المبدأ الإشارة إلى أنه لا يتوقع العثور على صيغة علمية جاهزة لمفاهيم ومبادئ تنظيمية في الفكر الإسلامي كما هو الحال في الفكر الإداري الغربي المعاصر، فهذا التصور في حد ذاته إجحاف في حق الفكر الإسلامي والذي سبق الفكر الغربي في هذا المجال ببضع قرون لأن بدايات الحركة الإدارية العلمية لم تتعدى بدايات القرن الماضي، وكانت هذه هي بداية البحث العلمي المنظم في المجال الإداري الذي ظهرت نتائجه على يد المهندس الأمريكي فريدريك تايلور سنة 1911.

فلا يمكن مع هذا الفارق الزمني المتباعد أن نجد وحدة في الصياغات العلمية الحالية والتي توصل إليها الفكر الإداري المعاصر ونفس المفاهيم والمبادئ التنظيمية في الفكر الإداري الإسلامي.

2- لا شك أن لكل عصر صياغاته التعبيرية، ومصطلحاته ومفاهيمه العلمية الخاصة به ولذلك لا يمكن، وليس من المنطقي أن نجد وحدة في التعبير عن هذا المصطلح أو ذاك بين عصر صدر الإسلام وما بعده، وبين عصرنا الحديث، فالبعد الزمني يلعب دورا كبيرا في تحديد صياغة المفاهيم والمصطلحات، إلا أن هذا لا يمنع وفي الغالب إلا عم أن نجد وحدة في المضمون والمحتوى، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الكثير من النظم الإدارية التي عرفها العصر الحديث وطورها حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، ما هي إلا مجرد صياغات وأشكال جديدة لأصول قديمة أسهم في إيجادها الفكر الإداري الإسلامي بشكل واضح وظهرت على المستوى التطبيقي خاصة في دولة الإسلام الأولى بداية من الخلافة الراشدة إلى الدولة العباسية وما بعدها هذا التأثير الذي لم يقتصر على المجال الإداري فقط بل مس جميع مجالات الحياة كما هو موثق. في مجالات الطب، الفلسفة، علم الفلك، الرياضيات، وغيرها من العلوم.

3- إن التراث الإسلامي في جميع المجالات العلمية بما فيها العملية زاهر بالمعرفة، ودور الباحث هو الاجتهاد ما أمكن لاستجلاء نواحي المعرفة لا استكشافها.

4- ملاحظة هامة لا بد من التأكيد عليها وإن تكون واضحة وضوحا تاما في أذهان الجميع هي أن عدم التدليل من النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على أحكام نظام معين لا يمنع من أن نصفه بالوصف الشرعي أي أنه "نظام إسلامي" إنما الذي يعيب ذلك هو أن تكون أحكام ذلك النظام مخالفة مخالفة حقيقية وواضحة لنص من النصوص الشرعية التي أريد بها تشريع عام للناس قابل للتطبيق في كل زمان ومكان أو إن هذه

د. حناشي لعلی التنظيم الإداري في الإسلام

الأحكام مخالفة لروح الشريعة الإسلامية فمتى سلمت أحكام هذا النظام من مثل هذه المخالفة وكانت متمشية مع روح الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة كان «نظاما إسلاميا»⁽⁷⁾.

خصائص الشريعة الإسلامية وانعكاسها على أداء التنظيم الإداري:

من خلال استعراضا لبعض خصائص الشريعة الإسلامية يمكن الإشارة إلى بعض من الانعكاسات الإيجابية لهذه الخصائص على أداء التنظيم الإداري الإسلامي، على عكس التنظيمات الإدارية الحديثة. هذه الانعكاسات تم استخلاصها من استعراضا للملاحظات السابقة على النحو التالي:

الخاصية الأولى: الشريعة الإسلامية ربانية الأصول بشرية التطبيق

ترجع الشريعة الإسلامية في أصولها إلى الله تعالى سواء منها ما ورد في القرآن الكريم أو ما جاءت به السنة الشريفة، كما أن جانباً منها هو نتاج لاجتهاد بشري قام به علماء الإسلام استناداً لأحكام الشريعة الإسلامية واستنباطاً منها هذه الأحكام باعتبارها تشريعاً إلهياً في أصولها هي كذلك في جانب منها أحكام وضعية باعتبارها ثمرة اجتهاد بشري ويتعلق الأمر بمسألة إنزال هذه الأحكام على أرض الواقع وتطبيقها.

ويترتب على كون الشريعة الإسلامية إلهية الأصول بشرية التطبيق نتيجتان:

- الأولى: إن أولى أولويات الشريعة الإسلامية هي توثيق صلة العبد بربه وتنمية روح الرقابة الإلهية في ضميره مما يجعله حريصاً على القيام بواجباته قدر الاستطاعة دون النظر أو اعتبار الرقابة البشرية وهذا من خلال ما قدمه الإسلام من قيم سامية تقوم وتضبط سلوك العبد اتجاه ربه، واتجاه نفسه واتجاه أخيه الإنسان، واتجاه الكون كله بخلاف النظم الوضعية التي لا تعطي أي اعتبار للقيم الدينية؛ بل ترتبها في مؤخرة القيم، مما يجعل العلاقة بين العبد وخالقه في الفكر الغربي تكاد تكون معدومة وهذا ما أثر سلباً على أداء هذه التنظيمات.

فالشريعة الإسلامية ولتوثيق صلة العبد بربه نجد أنها جعلت أحكام العبادات على رأس باقي الأحكام الأخرى، وهذا ينعكس على سلوك القائمين على تنفيذ النظم الإسلامية فيجعلهم حريصين كل الحرص على تطبيق هذه النظم على اعتبار أنها في نطاق التكليف الشرعي كما تتكون لديهم وحدة فكرية وموقف موحد تجاه هذه النظم وهذا ما عجزت عن تحقيقه التنظيمات الوضعية رغم محاولاتها المتكررة ومن شتى المسالك والسبل.

- الثانية: إن الجزاء المترتب عن عملية اتباع هذه النظم أو مخالفتها لا يقتصر على الحياة الدنيا فقط كما هو الحال بالنسبة للنظم الوضعية بل يتعداها إلى الآخرة، وهذا ما يجعل النظم الإسلامية تتوفر على نوع من الحوافز المعنوية التي تساعد على تفعيل أدائها خلافاً للنظم الوضعية التي تفتقر إلى هذا النوع من الحوافز.

الخاصية الثانية: مرونة الشريعة الإسلامية و مراعاتها لمقتضيات الظروف

تعتبر هذه السمة من أهم السمات المميزة للشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع الأخرى وهذا لكونها الشريعة الخاتمة والناسخة لما قبلها من الشرائع، والباقية بقاء الإنسان وذلك لصالحها مكانا وزمانا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

فسمة المرونة ومراعاة مقتضيات الظروف الزمنية والمكانية جاءت لتعطي الشريعة صفة المواكبة لأي تطور يحصل للجماعة البشرية ودون أي جمود قد يعطل أو يعيق حركة الإنسان وتطوره.

وكما هو معروف إن المقصد العام الذي جاءت الشريعة الإسلامية من أجله هو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة والمحافظة عليها وعلى استمرارها، وحيثما وجدت المصلحة الشرعية فثم شرع الله. من أهم ما يدل على مرونة الشريعة الإسلامية هو أن أحكامها جاءت عامة فيما عدا أحكام العبادات، كما أن هذه الأحكام قليلة من حيث العدد وهذا لتساير ظروف تطور الجماعة البشرية وتساعد على تحقيق مصالحها والمحافظة عليها مهما اختلفت ظروف الناس زمانا ومكانا، ولا تضع قيودا على تطورها⁽⁸⁾، ولا على حركتها وهذه السمة لها الأثر الكبير على العمل التنظيمي والتشريعات التنظيمية في جميع المجالات الحياتية بما فيها الإدارية.

الخاصية الثالثة: التيسير و نفي الحرج عن الناس

هذه السمة تعني أن الشريعة الإسلامية تراعي في التكليف قدرات المكلفين وإمكاناتهم العقلية والبدنية مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] حيث إن خاصية التيسير ورفع الحرج من الخصائص المميزة للشريعة الإسلامية، وقد جاءت الكثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مبينة ذلك كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]. أما ما ورد في السنة المطهرة فإنه روي (أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن فيه إثم).

وقوله ﷺ: (كل ميسر لما خلق له)⁽⁹⁾. وقوله ﷺ: (خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا)⁽¹⁰⁾. وقوله ﷺ: (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا)⁽¹¹⁾. وغيرها كثير هذا على مستوى الجانب التشريعي أما على مستوى الجانب العملي فقد وضع الاسم هذا المبدأ موضع التطبيق وحث على ذلك فعلى سبيل المثال أعفى الإسلام أصحاب الأعداء من القيام ببعض التكاليف الشرعية رفعا للحرج والمشقة عنهم كالجهد في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ﴾ [النور: 61]. ورخص للمسافر في الإفطار في رمضان وكذلك الحائض والنفساء، وباستقراء لهذه النصوص وأمثالها اهتدى علماء الإسلام ومجتهدوه إلى قاعدة جلية يمكن تلخيصها إجمالا

في أن أي عمل بنص خاص بمسألة معينة في شأن ما من شأنه أن يؤدي في الوقوع في حرج عام أو خاص كان واجبا ألا يطبق هذا النص على تلك المسألة، وإنما يطبق عليها النص العام الموجب لرفع الحرج والمشقة على المكلفين. كذلك واستنادا لهذه النصوص وغيرها استنبط علماء الإسلام مجموعة من القواعد الفقهية الدالة على ذلك منها على سبيل المثال لا الحصر قاعدة «الحرج مرفوع شرعا» وقاعدة: «درء المفسد أولى من جلب المصالح»، وقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»⁽¹²⁾ وغيرها من القواعد. ما يستفاد من هذه الخاصية أن الإسلام حين ينظر إلى التنظيم الإداري ينظر إليه كغيره من المكلفين الاعتباريين مع مراعاة قدراته وإمكانياته والأشخاص العاملين به، بل أكثر من ذلك المطالبة باليسر التنظيمي حتى يتمكن الأشخاص داخل التنظيم بالقيام بمهامهم وواجباتهم دون حرج أو مشقة تحقيقا لمصالحهم كأفراد ومصالح التنظيم أيضا.

الخاصية الرابعة: الوسطية وروح الاعتدال

تعتبر الوسطية وروح الاعتدال من السمات البارزة في الشريعة الإسلامية وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة دالة على ذلك، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. لقد طالب الإسلام أتباعه ومعتنقيه بالالتزام بمبدأ الوسطية والاعتدال في سلوكهم وتصرفاتهم حتى في أبسطها لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29]، وقوله تعالى في سورة الفرقان واصفا عباده القدوة لغيرهم معددا خصالهم وخصائصهم ومميزاتهم: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا... وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان 63-67]، وهذا التوسط وهذا الاعتدال في السلوك يتماشى مع الفطرة البشرية التي فطر الله تعالى الناس عليها فلا إفراط ولا تفريط، وكلاهما مخالف للفطرة، يستفاد مما سبق أن الفكر الإسلامي عموما يدعو إلى تحقيق التوازن في شتى مناحي الحياة وهذا التوازن يعتبر عاملا هاما من عوامل نجاح التنظيمات الإدارية الرشيدة، كما يساعد على تحقيق أهدافها التنظيمات الإدارية وأهداف العاملين بها.

خصائص التنظيم الإداري الإسلامي:

بعد التعرف على خصائص الشريعة الإسلامية وانعكاسها الإيجابي والفعال على التنظيم الإداري الإسلامي يمكن استنتاج بعض الخصائص والمميزات التي يمتاز بها التنظيم الإداري في الإسلام على غيره من التنظيمات الإدارية الوضعية ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

1- **التنظيم الإداري الإسلامي جزء من كل:** التنظيم الإداري الإسلامي هو جزء من كل بمعنى أنه جزء من النظام الإسلامي الشامل للحياة فالإسلام كل متكامل لا يمكن

تجزئته، فأجزاؤه كلها مرتبطة ببعضها ارتباطاً عضوياً وأي خلل في أي جزء يؤثر بالضرورة على الأجزاء الأخرى (مثل المؤمنين في توادهم و تراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)، فالمسلمون يتعاملون مع الإسلام كنظام متكامل لا يقبل التجزئة حتى لا ينالهم الخزي الدنيوي والعذاب الأخروي لقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 85]، فهذا الارتباط العضوي الوثيق بين أجزاء النظام الإسلامي يحقق مقاصد النظام الإسلامي الشامل.

2- التنظيم الإداري الإسلامي إلهي الأصول بشري التطبيق: يعتمد التنظيم الإداري الإسلامي في أصوله وفروعه على أحكام الشريعة الإسلامية الخالدة ولا يعتبر «تنظيماً إدارياً إسلامياً» ما يخرج عن الأصول العامة للشريعة ولذلك فالإدارة الإسلامية عموماً مرجعها ومصدرها هو الله تعالى سواء كانت في صورة مبادئ وأصول أو في صورة أنظمة وتطبيقات، ولذلك فالتنظيم الإداري الإسلامي جملة مرجعه الأساسي هو ما شرعه الله لعباده وجاء به النبي (ﷺ) تبييناً وتوضيحاً لذلك.

أما عملية التطبيق - فهم النصوص وتنزيلها على أرض الواقع - فقد أوكلت هذه المهمة إلى المجتهدين من علماء الإسلام ومفكريه الذين يحاولون المواءمة بين الأصول الإلهية وظروف المجتمع الإسلامي على وجه يحقق مصالح الأمة في ظل الظروف الزمانية والمكانية التي تحيط بها، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الشريعة الإسلامية باستطاعتها - على مر الأزمنة ومختلف الأمكنة - أن تنشئ من التنظيمات الإدارية ما يراعي تحقيق مصالحها والمحافظة عليها شريطة أن تهيأ الأرضية الإسلامية التي تقوم عليها باعتبارها جزءاً من النظام الإسلامي الشامل.

3 - التنظيم الإداري تنظيم مرن: يقوم التنظيم الإداري الإسلامي على مبادئ عامة شأنه في ذلك شأن النظام الإسلامي الذي يتفرع عنه ويدخل فيه، وهو بذلك يكسب منه خاصية المرونة والقابلية لها التي يتمتع بها النظام الإسلامي والذي تعكسه شريعة الله الخالدة، لذلك يمكن القول إن التنظيم الإداري الإسلامي تنظيم مرن يواكب البشرية في سيرها وتطورها من مرحلة إلى أخرى كما يستجيب لحاجاتها من زمن لآخر، ومن ثم فقد استجاب لحاجات الدولة الناشئة في عهد الرسول (ﷺ) ولحاجات الدولة المتوسعة بدءاً من الخلافة الراشدة إلى الدولة العباسية وبعدها.

وخاصية المرونة التي تتمتع بها الأنظمة الإدارية الإسلامية تعني حقيقة هامة وهي أن الإسلام لم يفرض على الناس من خلال تشريعاته تنظيماً معيناً لا يحدون قيد أنملة عنه،

وإنما قدم لهم مبادئ عامة في الإدارة والتنظيم يمكن أن تواكب وتتماشى مع ظروف كل مجتمع ومتطلبات كل عصر، لما تتسم به هذه المبادئ من المرونة.

4 - **مشروعية المجال:** هذه الخاصية لا تتعلق بالتنظيم في حد ذاته بقدر ما تتعلق بالمجال الذي يرتاده التنظيم وبالأهداف التي يسعى إلى تحقيقها فالتنظيم في حقيقته هو عبارة عن وسيلة تستخدم لتحقيق هدف معين وفي مجال معين وهذا ما يجب لفت النظر إليه إذ يجب أن يكون الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه التنظيم هدفا مشروعا من وجهة النظر الإسلامية، ولذلك فليس من الإسلام أن يقوم تنظيم إداري لمزاولة نشاط في مجال غير مشروع أو لتحقيق هدف غير مشروع، لأن ما يفضي إلى الحرام فهو حرام ويقع في نطاق المنهي عنه شرعا، وذلك يمثل جزءا من المسؤولية الاجتماعية في الإسلام.

لعل هذه الخاصية مستفادة من كون التنظيم الإداري الإسلامي مرجعه ومصدره الأساسي هو الله تعالى حيث يستمد أصوله من التشريع الإسلامي والتوجيه الرباني.

واللافت للنظر أن الفكر الإداري المعاصر تفتن أخيرا لأهمية المسؤولية الاجتماعية وما ينجر عنها من تفعيل للأداء سواء ما تعلق بالعاملين داخل التنظيمات الإدارية أو العملاء أو البيئة التي يعمل فيها المشروع⁽¹³⁾.

الخاتمة:

حاول الباحث من خلال هذا المقال أن يوضح ولو بإيجاز إشكالية جد هامة للنهوض التنموي على المستويين العربي عموما والجزائري خصوصا، فبالرغم من توفر الإمكانيات المادية والبشرية إلا أن عجلة التنمية تكاد تكون متوقفة أو تتراجع القهقري إذا قيسست بدرجة تسارعها، أي التنمية على مستوى الدول المتقدمة وكذلك التي في طريق النمو، والسبب في ذلك راجع إلى انعدام التفاعل بين العنصر البشري وبين البرامج التكوينية لتجاهل هذه الأخيرة خصوصية الدول العربية والإسلامية.

الهوامش:

- (1) ابن منظور لسان العرب (بيروت، دار الفكر بدون تاريخ) ص578.
- (2) الإمام الرازي، مختار الصحاح (الكويت، دار الكتاب الحديث، 1987) ص667.
- (3) سيد محمود الهواري، الإدارة الأصول والأسس العلمية (القاهرة، مكتبة عين الشمس 1994. ص136.
- (4) محمد جاهين، التنظيمات الإدارية في الإسلام (القاهرة الهيئة المصرية للكتاب 1984). ص46.
- (5) عبد المعطي عساف، مبادئ الإدارة العامة (الرياض، مطابع، الفرز دق 1984). ص 156.
- (6) جون فينر و فرانك شيروود، التنظيم الإداري (القاهرة، مكتبة النهضة العربية 1965). ص33.
- (7) محمد محمد جاهين، مرجع سبق ذكره، ص50-52.
- (8) محمد محمد جاهين : مرجع سبق ذكره. ص 10-11.
- (9) الإمام مسلم، صحيح مسلم. (بيروت، دار أحياء التراث العربي بدون تاريخ). ص2041.
- (10) ابن حجر العسقلاني فتح الباري، الجزء الثالث، (بيروت، دار المعرفة 379/هـ). ص 15.
- (11) الإمام الشوكاني، فتح القدير، الجزء الأول، (بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ). ص138.
- (12) الإمام البغوي، معالم التنزيل، (الطبعة الأولى، الرياض دار طيبة، 1409هـ-1989). ص28.
- (13) محمد محمد جاهين، مرجع سبق ذكره، ص55-65.

نظرة في النحو العربي مفهومه وسبيل تحصيله

د. احمد بنبري - جامعة باتنة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد:
فإن علم النحو من العلوم التي نالت حظا كبيرا من الخلاف بين المتقدمين، وقد امتد أثره إلى المحدثين، وإن كان خلاف المحدثين فيه يختلف عنه عند القدماء من بعض الجهات؛ وترجع في عمومها إلى الموضوع وإلى المنهج.
كما اعترضت سبيل تحصيله معوقات كثيرة. وأقصد بالتحصيل ما هو أعم من مجرد التلقين في قاعة الدرس، فقد ينال بالمطالعة في كتبه، أو بغير ذلك من وسائل تحصيل العلم، خاصة مع توسع استعمال وسائل توصيل المعارف، من مختلف الأماكن وفي كل الأوقات، وعلى شتى الحالات.
ولكن منع من الانتفاع بذلك بعض المعوقات، جعلت بعض الناس يستصعبونه ويصدون عنه صدودا، وفي ما يلي بعض مما أراه حقيقا بمعاودة النظر فيه، تيسيرا لتراثنا على المتعلمين، ودرءا لما شابه من خلل.

ماهية النحو:

من الجدير البدء بتعريف النحو، لأن تعريفه يعطينا صورة حقيقية عن موضوعاته وأغراضه. ولعل أول تعريف له ما ورد عن الخليل بن أحمد في قوله: «النحو القصد نحو الشيء؛ نحوت نحوه، أي قصدت قصده. وبلغنا أن أبا الأسود وضع وجوه العربية، فقال للناس انحوا نحو هذا؛ فسمي نحوا، ويجمع على الأنحاء»⁽¹⁾.

وقد عرفه ابن جني بأنه «انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالنثنية والجمع والتحقيق والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية، بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها، رد به إليها»⁽²⁾.

وقال أبو البقاء: «إنما سمي العلم بكيفية كلام العرب في إعرابه وبنائه نحوا، لأن الغرض به، أن يتحرى الإنسان في كلامه إعرابا وبناء، طريقة العرب في ذلك...وحده عندهم، أنه علم مستنبط بالقياس والاستقراء من كلام العرب»⁽³⁾.

د. أحمد بنبري نظرة في النحو العربي

وأورد الشريف الجرجاني، أنه «علم بقوانين، يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما. وقيل: النحو علم يعرف به أحوال الكلم، من حيث الإعراب؛ وقيل: علم بأصول يعرف بها صحة الكلام وفساده»⁽⁴⁾.

واستقر فيما بعد عند المصنفين في العلوم، أن علم النحو أحد علوم العربية التي بلغت عدا اثني عشر علما، كما ورد في بعض منظوماتهم:

صرف ونحو عروض ثم قافية * وبعدها لغة قرص وإنشاء

خط بيان معان مع محاضرة * والاشتقاق لها الآداب أسماء

وقد وجد لدى العلماء، بعض الاختلاف في ترتيب علوم العربية هذه، من حيث الأصل والفرع، والأهم والمهم. فجعل الكفوي علم النحو أحد أصول الأدب، الذي هو عنده «علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظا أو كتابة»⁽⁵⁾، كما عدّه ابن خلدون أحد أركان الأدب الأربعة⁽⁶⁾. والجدير بالملاحظة أنهم سمو علم النحو علم الإعراب أيضا⁽⁷⁾. وأطلق عليه كثير من العلماء اسم العربية، كما ذكر عاصم بن أبي النجود⁽⁸⁾، وخالد الحذاء⁽⁹⁾، وأبو النضر⁽¹⁰⁾، وأبو عبيدة معمر بن المثنى⁽¹¹⁾، ومحمد بن سلام الجمحي⁽¹²⁾، وعبد الواحد اللغوي⁽¹³⁾، وابن جني⁽¹⁴⁾.

كما أطلقوا عليه اسم علم العربية كصنيع الزمخشري في كتابه (المفصل في علم العربية)⁽¹⁵⁾، وابن الأنباري⁽¹⁶⁾، والعكبري⁽¹⁷⁾، وابن النديم⁽¹⁸⁾، ويحيى بن حمزة العلوي⁽¹⁹⁾، وابن الأثير⁽²⁰⁾، وابن خلدون⁽²¹⁾، والسيوطي⁽²²⁾.

وهذه التسمية - أعني علم العربية - تسمية شائعة عند الأقدمين خاصة. وهي في نظري تنير لنا سبيل معرفة مقاصد المتقدمين في بحثهم هذا الموضوع، وأغراضهم في التأليف فيه.

فهذا ابن جني يعقد في خصائصه (باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية) فيذكر فيه مسائل هي أعلق بالبلاغة منها بعلم الإعراب، فقال من جملة ما قال: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية؛ وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، وإنما استهواه واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها، وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها...»⁽²³⁾، ثم ذكر بعض أمثلة الخطأ في فهم الأساليب التعبيرية من مجاز وغيره.

فلعلم العربية مدلول أوسع مما صار إليه بعد القرون الأولى، خاصة عندما ترادف مع مصطلح النحو بمعناه الضيق لدى المتأخرين. فهو العلم الذي يختص بالبحث في قواعد

هذه اللغة، بمختلف مستوياتها، من صوتية وصرفية وتركيبية ودلالية وأسلوبية، وفي علل ظواهرها.

فتطلق العربية أو علم العربية على كلّ ما يساعد على إقامة اللسان بكلام العرب، سواء في كيفية النطق، أم في صوغ المفردات، أم في تركيب الجمل، مع مراعاة أوضاع العرب واستعمالاتها. ولا يكون هذا كلاماً فقط، وإنما كتابة أيضاً. وهذا المعنى موجود في الأذهان اليوم، حين نسمعهم يقولون: فلان يتعلم العربية مثلاً، فإن عبارة العربية تحتل أنحاء شتى من قواعدها.

وهذا المعنى هو ما كان يفهم من لفظ (النحو) أيضاً في الزمان الأقدم؛ وهو الذي عبر عنه الخليل بوجوه العربية في نصه المتقدم، وعبر عنه ابن جني بسمت كلام العرب وذكر من أمثله التركيب، وما أورده أمثلة فقط غير مستوعبة لكل موضوعات هذا العلم. ولعلّ سبب اعتقاب علم العربية لعلم النحو منذ البداية، وحتّى بعد ما آل إلى المعنى الذي تخصص فيه، هو كون مسأله أول ما اشتهر بالتدوين، وكذلك تكاثر الروايات في موضوع نشأته ودوافعها؛ التي تعزوه إلى أبي الأسود الدؤلي ت69هـ، وتربطه بالخطأ في التركيب، فهو أول من وضع جملة من ضوابط الكلام، بأمر من علي (ض) كما تذكره كثير من المصادر.

وهذا على الرغم من أن الاهتمام باللغة كان منذ زمان أقدم أيضاً، كما هو معروف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعبد الله بن عباس رضي الله عنه. إلا أنّ الكلام على النحو قد غطى على كل ذلك، ثم تفرعت سائر العلوم، ومنها علم اللغة أعني علم متن اللغة الذي هو أقدم نشأة من علم النحو.

وذلك الشمول لمفهوم العربية أو النحو، الذي نوهت به، ملاحظ في أول كتاب وصلنا في هذا الموضوع، وهو كتاب سيبويه ت180هـ، الذي تضمن أصولاً وأطرافاً من فنون شتى.

ففي كتابه أبواب مثل: هذا باب المسند والمُسند إليه⁽²⁴⁾. وقد خصّا هذان المصطلحان فيما بعد بعلم المعاني من البلاغة العربية.

وهذا باب اللفظ للمعاني⁽²⁵⁾. وهو في المشترك اللغوي، أعني المترادف والمشارك اللفظي والمتضاد.

وهذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة⁽²⁶⁾. وهو في نظم الكلام وكيفية مطابقته للواقع، وعلاقته بالمتكلم وبالسامع، كما أنه أقرب ممّا تدرسه بعض النظريات اللسانية اليوم وخاصة التداولية. وهذا باب ما يحتمل الشعر⁽²⁷⁾. وهو في الضرورات الشعرية.

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

وغير هذه من المسائل المنثورة في كتابه الذي دعي بحق قرآن النحو، والتي أضرب أصحاب الصناعة النحوية عن الخوض فيها بعد ذلك الزمان الأول، وشغلوا بل وشغفوا بالأشكال الظاهرة لتركيب الكلام العربي.

فإذاً قد كانت مباحث العربية أو علومها - قديماً - مرتبطة بعضها ببعض، إلى أن بدأت في الانفصال والاستقلال كما هي عليه اليوم. حين تركّزت جهود كلّ قوم فيما كلفوا به، فانكبّ كلّ متخصص بعلم من العلوم على النظر فيه تأصيلاً وتقعيداً واستدلّالاً، غير آبه بما لدى غيره من أهل العلوم الأخرى، حتّى كثر في العصور المتأخّرة التكلّف في تفريع المباحث وتشقيق المسائل وتأويل الشواهد.

وقد بقي من آثار ذلك الشمول لمفهوم علم العربية أو علم النحو، أن لاحظنا ارتباط مسائل التصريف به، فقد أطلق النحو بعد ذلك على علمي النحو (الإعراب) والصرف، وهو أيضاً موافق لمدلوله اللغوي، بل الاصطلاحي، الذي يعني القصد والاتباع. وهذه كتب النحو بين أيدينا، جامعة بين مسائل كثيرة من قواعد الإعراب، وأخرى من قواعد التصريف، التي تذكر في أواخرها.

وهذا ما جعل ابن عاشور يزعم أنه كان يجب تسميتهما باسم واحد «يشملهما، لأنهما علم تركيب اللغة، واستعمال مفرداتها، فكما يحتاج المتكلم إلى معرفته كيف يعبر عن أحداثه (كذا والصواب إحداثه) في المستقبل قراءة، فيقول: سأقرأ. يحتاج إلى معرفته كيف ينطق بهاته الكلمة، مرفوعة أم منصوبة، فهما متأخيان، وقد كانا من قبل كذلك، وهذه خلاصة ابن مالك إلى الآن، تشتمل أبواباً كثيرة من التصريف. ثم خص النحو بما يبحث عن أحوال الكلم، من حيث الأفراد والتركيب في الكلام، والصرف بما يبحث عن جوهر الكلمات في الاشتقاق»⁽²⁸⁾.

والذي أراه وجوب تخصيص العلم الذي يدرس التركيب كما اصطلح عليه المتأخرون بلقب علم الإعراب⁽²⁹⁾، عوض مصطلح النحو غير الدقيق، والشامل - في أصله - لفنون كثيرة من علم العربية كما قدّمته، والمرتبطة بمسائل علم الصرف كما استقرّ عليه بعد ذلك كما بيّنت.

أما ما احتج به ابن عاشور على تأخيها، وهو الحاجة إليهما، فليس الأمر مقصوراً عليهما فقط، بل الحاجة إلى غيرهما من علوم العربية أوكد، وخاصة علم المعاني وعلم الإنشاء.

وأما إشارته إلى تمازجهما في مصنفات القدماء، فالحقيقة أن تلك المصنفات، وخاصة كتاب سيبويه، قد جمعت بينهما وبين غيرهما، مثل مسائل الأصوات و المعاني

والبيان والعروض كما قدمت؛ لأنها لم تكن كتب نحو بالمعنى الحصري، وإنما كانت كتباً في علم العربية، بمعناه الواسع كما ذكرت، ثم بدأت في الاستقلال عن بعضها. ومع هذا، فليس انحصار مفهوم النحو القديم بمعيب على علّاته، لولا ما عرى دراسته والتأليف فيه من خلل كما سأشير؛ فمن محاسن علوم العربية أن تخصص كل منها بموضوع بحث مستقل، لأغراض تعليمية، بل إنّ هذا الاستقلال شامل لكل علوم الدنيا والدين، لأن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها وحيثياتها كما يقال. وقد انتهجت الدراسات اللغوية الحديثة هذا النهج، حين خصصت الكلام بعلم التركيب (النحو)، والكلمة بعلم البنية (الصرف).

والحاصل أنهم قد اتفقوا بعد ذلك، على كون النحو علماً بمقاييس تضبط كفاءات تركيب الكلام العربي. وأنه يفيد الناشئ، طريق انتحاء سنن العرب، في صوغ أبنية كلمها وفي تركيبه. وهذا المعنى هو المستفاد من تعريف أبي البقاء والشريف الجرجاني، الذين صدرت بهما هذه المداخلة. وقد صارت فائدته لسانية نطقية محضة، وهذا طبعاً عدول عن مفهومه الأول.

ولم يعدم تاريخ العربية أئمة نحارير، استدركوا على العلماء نظراتهم الجزئية، كان ألمعهم الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني ت471هـ، الذي انتهت إليه نظرية النظم، بعد أن نظر فيها المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار والجاحظ وغيرهما؛ فكان له الفضل في تأصيلها، وزيادة توضيحها، والتوسع في الاستشهاد لها، في كتابه دلائل الإعجاز خاصة؛ حيث دأب على تأكيد كلمته الشهيرة: النظم هو توخي معاني النحو، فسعى إلى ربط المعاني البلاغية أو بالأحرى المعاني الثواني بالأساليب النحوية المتنوعة.

قال: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها؛ وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه»⁽³⁰⁾.

كما ذكر «أن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال»⁽³¹⁾. وقال إنّ «أمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك»⁽³²⁾.

وقد ظهرت في العصر الحديث، منذ مطلع القرن الماضي إلى وقتنا هذا، وما تزال تظهر أعمال كثيرة من رجال أهمهم حال النحو العربي تأليفاً وتدريساً، أهابوا فيها بأهله من أجل تنقيح مسائله، وتجديد الحياة له في تدريسه، مقتفين آراء بعض النحاة القدماء، أو

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

متأثرين بحركات الإصلاح في العصر الحديث، أومسترشدين بما توصلت إليه البحوث اللسانية التطبيقية، خاصة في قضايا التعليميات، ولعلّ أبرزها النظرية الوظيفية، والنظرية التوليدية، والنظرية التداولية. وقد سعى هؤلاء المحدثون إلى ربط الدرس النحوي بتلك المفاهيم، فتوزعت جهودهم بين النظري والتطبيقي، إلا أن منهم من غالى في التهجم على أعمال القدماء، ومنهم المقتصد.

ويمكن الإشارة إلى أنموذجات فقط، تمثلت في نظرات الشيخ ابن عاشور في أليس الصبح بقريب، وأعمال إبراهيم مصطفى في إحياء النحو، وشوقي ضيف في تفسير النحو، وفاضل السامرائي في معاني النحو، وغير ذلك مما لا يفي به الحصر في هذه العجالة، والتي ظهر معظمها في شكل أطروحات ماجستير ودكتوراه، عندنا هنا في الجزائر وفي الخارج.

ماهية الصرف:

استكمالا للكلام على مفهوم النحو، لا بد من التعرّيج على صنوه، وهو علم الصرف، فما هو الصرف؟

قال الخليل: «التصريف اشتقاق بعض من بعض وصرف الكلمة إجراؤها بالتونين»⁽³³⁾.

فهو العلم الباحث عن أحوال أبنية الكلمة، التي ليست بإعراب ولا بناء⁽³⁴⁾. وغني عن البيان أن هذه الأحوال على ضربين⁽³⁵⁾:

منها ما هو تغيير لاحق للأصل، من أجل إفادة معنى جديد، كإفادة الماضي أو الحال أو الأمر أو المطاوعة أو المشاركة أو التكلف في الأفعال، وكإفادة التصغير أو الاضطراب أو النسبة أو التثنية أو المبالغة أو التفضيل في الأسماء.

ومن هذه الأحوال ما هو تغيير لاحق للأصل، من غير دلالة على معنى طارئ على الكلمة، وإنما ذلك يرجع في الغالب إلى أسباب لفظية، ينبني معظمها على علتي الخفة والنقل، كالإعلال والإبدال والإدغام.

ويذكر أنّ أول من تكلم في علم التصريف هو معاذ بن مسلم الهراء⁽³⁶⁾ ت189هـ، إلا أنه كان مندرجا في مسائل علم النحو كما ذكرت. ولما أفرد بالتأليف حين وضع أبو عثمان المازني كتابه في الصرف⁽³⁷⁾ ظهر عليه نوع من الاستقلال في التأليف، وإن بقيت آثار تمازجها في كثير من المصنفات.

سبيل تحصيل النحو:

بعد اللوحة المتقدّمة نستخلص أنّ النحو العربي مرّ بمراحل انحسر فيها عن مفهومه الأصل، كما ابتعد في كثير منها عن الأهداف التي كانت متوخّاة حين وضعه أولاً، فكان أن

أضرّت به أيّما إضرار، ببروز ظواهر أفضت به إلى التعقيد، والتّفور منه. وقد زاد من الإضرار به فريقان:

فريق جمد على أوضاع متأخري العلماء، راكبا التعصب لهم كلّ مركب، ومقلّدا لهم في كل صغيرة وكلّ كبيرة، مرجّحا ما رجّوه، ومبطلا ما أبطلوه؛ بل وبالغ هذا الفريق في الاعتلال لما لم يسلم له منهج، ولم تستتب له غاية من موروث الأقوال النحوية. وفريق اشتدّ حنقه على القديم، بحسن نيّة أو بسوءها. فمنهم من حاول التّأليف فيه بأسلوب حديث، وتجديد في شواهد، مع ما تخلل ذلك من الغلط. ومنهم من مسخ التراث النحوي وشوّهه، باستبدال مصطلحاته، بدل التهذيب والتشذيب، بحجة التجديد والتيسير، فزاده تعقيدا إلى تعقيده، حتّى يخيّل إلى الدارس أنّه أمام علم جديد..

النحو بين استعماله وعلمه أو تعليمه:

من الواجب علينا التفرقة بين أمرين هما: استعمال قواعد النحو و تعليمها، وهما مرتبطتان ببعضهما أشدّ الارتباط، فإن الفصل بينهما ممّا أضرّ بالعملية التربويّة والتعليميّة. ذلك أنّ تعليم النحو كما لو كنّا نعلم مادّة من الموادّ الأخرى، قد يشجّع المعلّم على أطراح الكلفة في النطق بلسان عربيّ مبين، تستلزمه القواعد التي يدرّسها. وقد يجزئ المتعلّم على التساهل في قواعدها أيضا. والحال أنّ فصاحة اللسان أدخل في تعليمه، والإغراء بالإقبال عليه. خاصّة وأنّ الشروط النفسيّة من أهم الأركان الواجب رعيها في العملية التربويّة.

فأرى أنّ من أهم العوامل التي أثرت في تحصيل النحو العربي علما وعملا، الغفلة عن مفهوم اللغة وطريق اكتسابها، وعن تحديد مفهوم النحو، وعلاقته بسائر علوم العربية. فليس يخفى أن التربية اللغوية تتبوأ مكانا بارزا في حياة المرء، بل إن غيرها من المواد، «من تاريخ وجغرافيا وعلوم طبيعية الخ... تساهم في إثراء الرصيد اللغوي، وتنمي لدى الطفل الملكة اللغوية» (38).

ولا ريب في أنّ الأصل في اكتساب اللغة، هو السماع المباشر عن أهلها، ومشافهتهم بها، وقد قال ابن خلدون: «السمع أبو الملكات اللسانية» (39)، يعني به سماع المنطوق. وهو مبدأ مقرر في علم اللسان الحديث. وهذا الأصل مستمر في جميع اللغات، ولدى كل الأمم ومنهم العرب؛ فلمعاشرة أهل اللغة أثر كبير، ليس بالنسبة إلى تعلم الألفاظ فحسب، وإنما من أجل اكتساب عادات الكلام، ووجوه التصرف فيه أيضا.

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

فإن لم يكن السماع والمشافهة، لبعد العهد وتقدمه مثلاً، كحالنا مع فصحاء العرب، كان الطريق الثاني ضامناً لاكتساب اللغة، وهو مدارس الكلام وحفظه، والتمرس بأساليبه، ومزاولة فنونه.

فالبينة اللغوية (أهل اللسان) تأثرت في إكساب اللغة وأساليبيها، ومفهومه أن معايشة غير أهل اللسان، تفضي به إلى الفساد والانحلال. وهذا الاكتساب للغة لا يقتصر على فترة معينة من حياة الإنسان، بل إنه يمتد تحصيله لها، من طفولته إلى شبابه إلى كهولته وحتى شيخوخته.

ثم إنَّ تعلّم اللغة بالمعايشة، أرسخ وجوداً من تلقينها بالقواعد؛ حتى تصبح سجية للمتعلم، من دون أن يغوص في فلسفتها، أو يتعمّق في عللها؛ فيصير مثل العرب الذين قال عنهم الخليل بن أحمد: «إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله..»⁽⁴⁰⁾؛ وهو مبدأ مقرر في علم اللسان الحديث، فقد قال د.الحاج صالح، بأن مكتسب القدرات العملية الإجرائية، غير مفتقر إلى معرفة القوانين النظرية، لأن أفعاله المحكمة غير شعورية بالنسبة إليه⁽⁴¹⁾.

هذا بالنسبة إلى العمل بقواعد العربية، أمّا ما يخصّ علمها وتعليمها، فله شروط تتعلق بأركان العملية التعليمية، وأعني بها المعلم، والتلميذ، والكتاب، والنظام العامّ؛ ولا تفي هذه العجالة بدراساتها كلها، غير أنني أركز على ثلاثة محاور رئيسية، مبيناً ما عراها من نقائص كانت معوّقات لتحصيل النحو علماً، وأدائه نطقاً وكتابةً.

وقد تعرض دعاة الإصلاح، والباحثون المعاصرون، الذين سبق ذكر بعضهم، إلى كثير من هذه النقائص. ويمكن إجمالها مع بيان وجه الإصلاح فيها في ما يلي:

أولاً- موضوعات النحو:

من معوّقات تعليم النحو ما نجده في مسأله المبحوثة مما يلي:

1- التعصب المذهبي، الذي أدّى إلى كثرة خلاف العلماء، خاصة أهل البصرة والكوفة، ولعلّ أكثره يرجع إلى اختلافات لفظية، ولا تنبني عليه ثمره تركيبية أو وظيفية، أي أسلوبية.

وإنما قلت هذا، لأن بعض الخلافات قد تنبني عليه ثمره، مثل اختلافهم في إعراب (عسى)، إذا وليها فعل مدخول لـ(أن) وولي الفعل اسم ظاهر، بين رأيي أبي عليّ الشلوبين وأبي عليّ الفارسيّ، فهذا له تأثير في صياغة الجمل في التثنية والجمع، وفي التذكير والتأنيث مثلاً.

وعلى كل، فلئن ساحت دراسة الخلاف المذهبي في المطولات الموجهة إلى الطبقة العليا من الباحثين، والذين من طبعهم التوسع في فروع العلم وأصوله، فإنه من الخطأ البين إيراده في كتب التعليم الموجهة إلى من دونهم، وخاصة بالنسبة إلى غير المتخصصين.

2- ما شاب دراسة النحو العربي في عصوره المتأخرة من قضايا المنطق الصوري اليوناني، وعدم الاكتفاء بالعلل التعليمية الظاهرة، بل التوغّل في بحث العلل الثواني والثالث، أي العلل الجدلية والفلسفية، والركض وراء التعاريف الجامعة المانعة، بذكر المحترزات والقيود، وتحديد الأجناس والفصول والرسوم وغير ذلك...

نعم إن النحو العربي قد تأثر بالمنطق اليوناني، ولكن ليس في عهده الأولى، خلافا لما يدّعيه بعض الدارسين، الذين بلغ بهم الأمر إلى حد الربط بين أعمال الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه والمنطق الأرسطي، مع ما بين ذلك من فروق صارخة، وما يعارضه من حقائق تاريخية.

وممن أنكر هذا الأستاذ الدكتور الحاج صالح، الذي أشار إلى اغترار كثير من الباحثين العرب، ووقعهم في أخطاء كبيرة، وأوهام ضارة تهدد أركان بحوثهم؛ ومنها مهاجمتهم مناهج البحث عند قدماء النحاة العرب، بتهمة إخضاع اللغة للمنطق اليوناني، والتهاون بالنقل والسماع، فصوبوا المنهج الكوفي؛ والواقع أن النحو العربي قد تأثر بالمنطق الأرسطي، ولكن بعد نضجه واكتهاله لا قبل، وهو يخالف المنطق العربي القديم، الذي بني على الاستنباط الاستقرائي، وعلى الطريقة الفرضية الاستنتاجية⁽⁴²⁾.

3- التكلف في تأويل الشواهد، والتماس تخريجاتها، ويدخل فيه التوسع في التقديرات الإعرابية، وكثرة الاحتمالات العقلية في تصوّر أوضاع المفردات والتراكيب؛ ومعظمها يرجع إلى علتي الخفة والثقل، وهما علتان صوتيتان نطقيتان، بما في ذلك قضية الضرورة الشعرية، أو قد ترجع إلى اختلافات لهجية عند العرب.

انظر مثلا بعض مسائل الإعلال والإبدال، والأشواط التي يضربها اللفظ في تقلباته حتى يصير على الهيئة التي نقل عليها، الإعلال في لفظ (خطايا) مثلا جمع خطيئة، وانظر إلى اختلافهم في رافع المبتدأ والخبر، وادّعائهم أنّ الشاعر استعمل لغتي الإعمال والإهمال للحرف (أن) في قوله:

أن تقرأن على أسماء ويحكما * مني السلام وأن لا تشعرا أحدا

وغير هذه من المسائل الكثيرة التي تعج بها كتب النحو، ويغطي عليها الجدل فيها. وقد توسع بعضهم في إثبات اللهجات (اللغات) كثيرا، من غير مستند، وما ذاك إلا لغة أو ضرورة أو خطأ في النقل.

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

4- ما تضمنته مصنفات النحو من أمثلة مصنوعة، هي أساليب غير صحيحة في اللغة، أو شواهد موضوعة أو ملحونة. وقد أدى الاعتماد - في تأصيل القواعد - على الأمثلة المصنوعة، إلى إبعاد الأذواق عن الأسلوب العربي، كما تسببت الشواهد الموضوعة أو الملحونة في الخطأ في استنباط القواعد، وتوسّع النزاع في تأويلها، وكثرة التقديرات في إعرابها.

وقد صارت أمثلة زيد وعمر هي الطابع الذي يطغى على كتب علم الإعراب، بل كتب علم العربية بصفة عامة. وهي وإن كان الغرض منها الإيضاح، فإنها لا تفيد الدارس لغة، ولا تصقل له أسلوباً.

5- ظاهرة التطفل بسرد كل ما له أدنى مناسبة بموضوع المسألة، فنجد بعض المؤلفين يستطردون إلى ذكر قضايا بعيدة كل البعد عما يعرضون له من مسائل نحوية، من قصص أدبية، أو مسائل علمية من فنون أخرى. وقد نبّه ابن عاشور على شيوع هذا التطفل وخاصة «في كتب العربية، وبخاصة كتب النحو»⁽⁴³⁾.

6- إهمال بعض المصادر الأساسية في التعرف إلى مسائل التصريف، وخاصة دلالات الأبنية، ووجوه الإعراب والمعاني النحوية، مثل معاني الحروف، ودلالات التراكيب. وهذه المصادر كثيرة منها كتب التفسير ومعاني القرآن وإعرابه ومشكله وغريبه، وشروح الأحاديث والآثار، وكتب أصول الفقه بل والفقه، وكتب الأدب العامة مثل الشروح الشعرية وغيرها، وكلها يجمع بين الدراسة النظرية والتطبيقية، وقد كثر هذا الإهمال خاصة عند المحدثين.

ثانياً : مصادر النحو.

لعله يمكن تصنيف مصادر النحو - على صعوبته - من حيث المنهج العام لها في التحليل والتعليل إلى ثلاثة أصناف:

1- صنف غلب قديماً، عند أصحاب المذهبين البصري والكوفي، مثل الجمل للخليل بن أحمد، وكتاب سيبويه، وغيرهما مما حوى آراء الخليل وأضرابه، وكتب الكوفيين مثل معاني القرآن للفراء، ومجالس ثعلب وغيرهما، وقد امتدّ هذا الصنف إلى القرن الخامس الهجري، ووجد بعض من سار على تلك المناهج بعد ذلك.

وهذه هي التي ينبغي أن يرجع إليها، وأن تكون عمدتنا في علم العربية. لأن تلك المصنفات القديمة كانت تعلم الذوق بالإضافة إلى تعليمها القواعد. علاوة على أنها كانت أبعد ما تكون عن المؤثرات الأجنبية، وأقرب ما تكون من المنهج الوصفي المعتمد في مناهج اللسانيات الحديثة؛ إذ لم تكن قد شابتها تعقيدات المنطق ولا استغلاق الأسلوب.

وقد أشار د. عبد الرحمن الحاج صالح، إلى أن هناك تناسبا وضعيا غريبا، بين علم اللسان الحديث وعلم العربية، يعني علم اللسان العربي، الذي وضعه علماء العربية «في أواخر القرن الأول الهجري - السابع الميلادي»، وبلغ أشده في زمن أبي عمرو بن العلاء، واكتملت مادته ووسائله على يد الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه»⁽⁴⁴⁾.

فهذا التناسب الذي بين الأوضاع النظرية والمنهجية في فكر الخليل ومن تابعه، وأحدث الأوضاع العلمية جدير بالدراسة؛ ولن يكون للدراسات اللغوية أي شأن، إذا لم يرجع فيها إلى الخليل، لنفهم ما قصده بتعليقاته لظواهر اللغة، وذلك بالرجوع إلى شروح كتاب سيبويه، وإلى من أدرك مقاصده، كابن السراج وأبي علي الفارسي وابن جني والرضي الأستراباذي...⁽⁴⁵⁾.

2- صنف شاع في بعض المصنفات المتأخرة، بل في أغلبها، غلبت عليه النزعة المنطقية الأرسطية، باستعمال الحدود والاحترازات، وكثرة الأمثلة المصنوعة، والتكلف في تأويل الشواهد وتخريجها، رغم ما في بعض ذلك من الغلط، مع التزام أنواع منها محفوظة منقولة.

وقد كثر وضع هذا النوع من المتون لأغراض تعليمية، فوجدنا عليها شروحا وحواشي وتقريرات، وفي ذلك ضاعت جهود النحارير من العلماء، لأن ذلك منعهم غالبا من الخروج عما قَيّدوا أنفسهم به، وحال بينهم وبين الابتكار في منهج دراسة اللغة العربية. علاوة عن بعد المؤلفين عن الذوق العربي السليم، الذي كان عليه مؤلفو القرون الأولى.

3- صنف حديث حاول التجديد في طرق العرض، والتسهيل في الشرح، مع التزام القواعد القديمة، وتختلف مستوياتها باختلاف مؤلفيها؛ فمنها ما لا يرقى إلى المستوى المطلوب من تعليم العربية، لتضمنها كثيرا من الأخطاء العلمية والمنهجية، أو استكثارها من الأمثلة بدل الشواهد، بل ولأسلوبها الركيك.

مثل ما هو الحال في كتاب إرشاد السالك شرح ألفية ابن مالك، الذي تضمن عيوباً ما كان أن يوجه مثلها إلى طلبة العلم في الجامعة أو في غيرها؛ فأخطأه العلمية كثيرة، بل أسلوب تعبيره أضعف، كيف وهو يقول في بعض كلامه:

والشاهد جاء زيد لوحده. هكذا بإطلاق مصطلح الشاهد على هذا المثال المصنوع، وبإدخال حرف اللام على لفظ (وحده)⁽⁴⁶⁾.

وأحسن منه كتاب معاني النحو للأستاذ الدكتور فاضل صالح السامرائي، وقد وقفت عليه في أثناء تحريري لهذه المداخلة، إلا أن فيه بعض النقائص أمل أن يستدركها الأستاذ الفاضل، مثل إيراد بعض التراكيب اللغوية التي لا يوجد لها نظير في العربية، وليست

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

على السنن العربي المعروف، بل هي احتمالات عقلية في الصياغة الأسلوبية، لما تقع ولن تقع.

وهناك نوع من الكتب الحديثة هي أقرب إلى تشويه صورة النحو العربي وتفسيره، منها إلى إصلاحه أو تيسيره، غيرت من مصطلحاته، وبدلت من إعرابه، وهي لا تستحق في نظري أن نتوقف عندها.

ثالثاً - معلم النحو:

لقد أضحت صناعة التعليم اليوم، فنا من أهم أفرع اللسانيات التطبيقية، وهو علم تعليم اللغات، الذي يشارك في البحث فيه، ووضع نظرياته، علماء اللسان، وعلماء التربية، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، وأطباء علم الأعصاب وعلاج أمراض التعبير، وغيرهم⁽⁴⁷⁾.

وقد قرر كثير من الباحثين والمختصين توجيهات في هذا المجال⁽⁴⁸⁾، وإن كانت التربية في عصرنا، أخذت تستعيز عن التعليم أو التدريس، بالتعلم غير المحصور في نطاق المدرسة، وغير المقيد بالمادة المحددة للدراسة، فنشأت فكرة التربية الدائمة⁽⁴⁹⁾؛ إلا أن طريقة التلقين أعرق، وما تزال تحافظ على أصولها، وتؤتي ثمارها، حينما تراعى شروطها.

ومما يلحق بطرق التعليم تقسيمه إلى مراحل، اتفقت أغلب المناهج القديمة والحديثة على كونها ثلاث مراحل: ابتدائية وثانوية وعالية⁽⁵⁰⁾. ولقد استقر الأمر عندنا على تقسيم مراحلها إلى أربعة هي: الابتدائية ثم الإكمالية ويشملها اسم الأساسية، ثم الثانوية ثم الجامعية. بل هناك مرحلة أولى سابقة، وهي مرحلة ما قبل التمدرس أو التحضيرية، هي أشبه بمستوى الحضانة، وإن كانت أعلى منها. وهي موجودة في بعض المدارس، إلا أنها ليست منتشرة ولا إلزامية، وقد تعوضها الكتاتيب القرآنية، بل هذه أحسن في بعض الوجوه. وعلى ضوء هذه الحقائق، يمكننا الإشارة إلى بعض الأخطاء المنهجية في تعليم النحو العربي، والتي يكون فيها المعلم وعلاقته بالمتعلمين ركنا أساسيا.

ويعد المعلم من الأركان الأساسية في التعليم؛ فيرى ابن خلدون أن حصول ملكات العلوم تلقينا بالمباشرة عن الشيوخ، أكمل وأكثر تمييزا للاصطلاحات والمعارف، وأشد استحكاما، وأقوى رسوخا؛ وعلى قدر كثرتهم، تحصل الملكات وترسخ⁽⁵¹⁾.

إلا أن المعلمين ليسوا على درجة واحدة علما ومنهجا، فكانوا بحاجة إلى إصلاح الخلل الواقع في طرقهم، وتنبيههم إلى أغلاطهم. وقد اهتم ابن خلدون بهذه القضية، فانتقد معلمي زمانه الذين كانوا يجهلون طرق التعليم وإفاداته، فيخلطون على المتعلم غايات الفن

بمبادئه، ويلقون عليه المسائل المقفلة منه، ويكدون ذهنه في حلها، يحسبونه تمريناً وصواباً في التعليم⁽⁵²⁾.

ونلاحظ التركيز على أصول العملية التعليمية لدى الشيخ المصلح ابن عاشور، الذي نص على لزوم تلقين المعلم مبادئ التعليم ومناهجه، وأصول التدريس وأساليبه، فـ«يجب أن تدرس صناعة التعليم، قبل انتصاب المدرس للتدريس»⁽⁵³⁾.

إلا أنه يميل إلى أن التعليم موكول أكثره إلى المعلم، وليس متوقفاً على القواعد الفنية؛ فلا تسن قوانين يوضع فيها المعلم، فيحرم «من استخدام مواهبه الشخصية، فالرأي السائد بين أهل النظر، أن تعين حدود هذا الفن، ويعنى فيه بإحلال الأغراض الصحيحة المختصة بالارتقاء الأدبي والاجتماعي المحل الأول، وإنزالها المنزلة اللائقة بها، وأن يبحث عن معرفة الطرق الموافقة لدرس التعليم»⁽⁵⁴⁾.

فرغم قناعة الشيخ بجدوى التدريب على قواعد التعليم، بل بلزومها، يرى أن تقتصر على خطوطه العريضة، ببيان المناهج العامة له، والأهداف المتوخاة منه، ثم يترك للمعلم هامش لاجتهاده وحنكته، ومجال لحذقه وبراعته، وهو رأي من الأصالة والوجاهة بمكان، نظراً لتباين أحوال التلامذة، واختلاف ظروف تدريسهم؛ فمثل المعلم كمثال الطبيب، إذ هو الأقدر على كشف الأمزجة، وتحديد ما يلزمها. وفي هذا المقام يذكر د.الحاج صالح لمدرس اللغة ثلاثة شروط⁽⁵⁵⁾:

- 1- الملكة اللغوية الأساسية، أي أن يكون قد اكتسبها ليوصلها إلى تلامذته.
 - 2- أدنى كمية من المعلومات النظرية في اللسان، بالاطلاع على نتائج اللسانيات العامة، والعربية على وجه الخصوص، ليكون له تصور صحيح للغة، فيحكم تعليمها.
 - 3- ملكة تعليم اللغة، وهي هدفه الأسمى. وهذا أمر موقوف على الشرطين السابقين؛ يضاف إلى كل ذلك الاطلاع المتواصل على ما يجد في البحث العلمي النظري والتطبيقي، لتطوير المعلومات النظرية والمنهجية، وتطبيقها بكيفية معقولة.
- ومن النقائص العارضة للتعليم اللغوي عدا مامراً، ما يلي:

- 1- البعد عن التمرين، وتطبيق المعلومات النظرية نطقاً وكتابة، إذ النحو علم تمريني وفائدته عملية. وقد قال د.الحاج صالح «...بأن العمل الاكتسابي للغة، كله تمرس ورياضة متواصلة، كلما توقفت توقفت معها النمو اللغوي، وصارت الملكة فيها شيئاً فشيئاً إلى الزوال، حتى ولو كان صاحب هذه الملكة يحفظ قواعد اللغة كلها»⁽⁵⁶⁾.

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

- 2- عدم مراعاة الشروط المطلوبة في تدريسه، مما توصل إليه البحث اللساني الحديث في موضوع التعليمات. سواء أكانت خاصة ترجع إلى نوعيّة المادة وطرق عرضها أم عامة ترجع إلى المحيط التعليمي.
- 3- ضعف كفاءة بعض المتصدّين للتعليم، وعدم مواكبتهم للتطورات الحاصلة في مناهجه، مما توصلت إليه بحوث اللسانيات الحديثة.

الخاتمة:

حاولت في هذه الدراسة بيان مفهوم النحو الصحيح، الذي يعني علم العربية، الشامل لفروع كثيرة من البحث في أساليب العربية، والتي بدأت تتخصص شيئاً فشيئاً عبر القرون، وقد أدى هذا إلى تصور مشوه لتراثنا اللغوي الأصيل، فكان أن تعلّق الناس بقشور، لم تكن لتجدي في إتقان العربية عملاً، وإن وجد كثير ممن يتقنها علماً، وقد ذهب في عصرنا العلم والعمل معاً من ناشئتنا.

ولن يكون إصلاح هذا الداء إلا بالرجوع إلى تراثنا لإنصافه، خاصة الأقدم منه؛ وبلغت انتباه الباحثين، وتوجيه عنايتهم، إلى الاجتهاد في وصف بعض الأساليب الكفيلة بتجنيب أجيالنا، عناء كدّ الذهن في حلّ رموز بعض مصنفات المتأخّرين، وفكّ طلاسهم، وذلك بإيجاد البديل الناجع والناجح في الوقت نفسه، تصنيفاً وتهذيباً لتلك المؤلفات، وليس بالجمود عليها والانغلاق بداخلها، ولا بهجرانها وتقويضها والإتيان بطلاس مبدلة عنها، وخير الأمور أوساطها.

المصادر والمراجع:

- 1- أخبار النحويين، عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم، تحقيق مجدي فتحي السيد. دار الصحابة للتراث، طنطا الطبعة الأولى 1410هـ.
- 2- أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية ط 2 تونس، 1408 هـ - 1988م.
- 3- الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي (أبو حيان). صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، توزيع المكتبة العصرية بيروت. صيدا 1373هـ - 1953م.
- 4- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري دار الفكر دمشق د.ت.
- 5- الإيضاح في علل النحو، الزجاجي (أبو القاسم) تحقيق د.مازن المبارك ط 3، دار النفائس بيروت 1399هـ - 1979م.

- 6- التحرير والتنوير، ط 2، الدار التونسية للنشر تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984م.
- 7- التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني دار الكتاب العربي: بيروت، 1405، الطبعة الأولى تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- 8- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني تحقيق د. محمد التنجي الطبعة الأولى دار الكتاب العربي بيروت 1995.
- 9- سبب وضع علم العربية عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.
دار الهجرة دمشق 1988 الطبعة: الأولى تحقيق مروان العطية.
- 10- الشافية ابن الحاجب المالكي (جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر).
ضمن مجموع مهمات المتون. يشتمل على ستة وستين متناً في مختلف الفنون والعلوم.
دار الفكر د.ت.
- 11- العربية الصحيحة دليل الباحث إلى الصواب اللغوي، عمر (د.أحمد مختار) ط 1 عالم الكتب القاهرة 1401 هـ-1981م.
- 12- الفهرست، محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم دار المعرفة، بيروت 1398 - 1978
- 13- كتاب سيبويه، سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر) تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، ط 3 عالم الكتب بيروت 1403 هـ 1983م.
- 14- كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي اليمني (السيد يحيى بن حمزة) مراجعة وضبط وتدقيق محمد عبد السلام شاهين. ط 1 دار الكتب العلمية بيروت 1415 هـ-1995م.
- 15- كتاب العين، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي دار ومكتبة الهلال تحقيق د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.
- 16- اللباب في علل البناء والإعراب أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله دار الفكر دمشق: 1995 الطبعة الأولى تحقيق: غازي مختار طليمات.
- 17- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد الموصلي المكتبة العصرية: بيروت 1995 تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

د. أحمد بنبري **نظرة في النحو العربي**

- 18- محاضرات في علم النفس اللغوي، ابن عيسى (د. حنفي) الشركة الوطنية النشر والتوزيع - الجزائر د.ت.
- 19- المزهري في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي دار الكتب العلمية : بيروت 1998 الطبعة: الأولى تحقيق: فؤاد علي منصور.
- 20- المقدمة، ابن خلدون (عبد الرحمن) ط7 دار القلم بيروت 1409 هـ 1989 م. وط2 دار الكتاب اللبناني بيروت 1979.
- 21- الممتع في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي تحقيق د. فخر الدين قباوة ط 5 الدار العربية للكتاب 1403 هـ 1983 م.

الدوريات:

- 22- تعليمية اللغة والأدب العربي، ماذا ندرس؟ لمن ندرس؟ كيف ندرس؟ همزة الوصل: مجلة التربية والتكوين عدد خاص 1991 م، وزارة التربية - مديرية التكوين الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
- 23- قولهم: (كان مما يفعل كذا). مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء التاسع 1957 م، المطبعة الأميرية القاهرة.
- 24- مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1)، د عبد الرحمن الحاج صالح ص70 اللسانيات، مجلة في علم اللسان البشري. أصدرها معهد العلوم اللسانية والصوتية جامعة الجزائر العدد 4/1973، 1974.
- 25- مدخل إلى علم اللسان الحديث تحليل ونقد لأهم مفاهيمه ومناهجه ص11 اللسانيات مجلة في علم اللسان البشري. أصدرها معهد العلوم اللسانية والصوتية جامعة الجزائر المجلد الأول الجزء الأول 1971.

الهوامش:

- (1) العين 302/3.
- (2) الخصائص 34/1.
- (3) اللباب في علل البناء والإعراب 40/1.
- (4) التعريفات 308 /1.
- (5) الكليات 68.
- (6) المقدمة 1055 و 1069 و 1070.
- (7) الجرجاني، دلائل الإعجاز 24/1، والزمخشري، المفصل 3 و 5 والعلوي، الطراز 9 و 11 و 12، وكذلك سماه الشيخ مصطفى الغلاييني في كتابه المدرسي جامع الدروس العربية، وغيره من المحدثين.
- (8) سبب وضع علم العربية 50/1 للسيوطي.
- (9) المصدر نفسه 55/1.
- (10) المصدر نفسه 56/1.
- (11) المصدر والصفحة نفسيهما.
- (12) المصدر نفسه 57/1.
- (13) أخبار النحويين 23/1.
- (14) انظر مثلا الخصائص 185/1، و 189.
- (15) انظر الزمخشري، المفصل في علم العربية، وهو عنوان لموضوعات نحوية.
- (16) انظر مثلا الإنصاف في مسائل الخلاف 38/1، و 592/2.
- (17) اللباب في علل البناء والإعراب 39/1.
- (18) الفهرست 96/1.
- (19) الطراز 14.
- (20) المثل السائر 29/1.
- (21) المقدمة 1022 و 1023 و 1064.
- (22) وهو في عنوان كتابه سبب وضع علم العربية، وانظر أيضا، المزهري في علوم اللغة وأنواعها 349/2.
- (23) الخصائص 3 /245.
- (24) الكتاب 23.
- (25) المصدر نفسه 24.
- (26) المصدر نفسه 25.
- (27) المصدر نفسه 26.
- (28) أليس الصبح بقريب 219.
- (29) سماه بعض العلماء كذلك كما ذكرت آنفا.
- (30) دلائل الإعجاز ص 77.
- (31) دلائل الإعجاز ص 273.
- (32) دلائل الإعجاز ص 329، و 330. وانظر أيضا 13، و 17، و 19، و 25، و 42، و 78، و 80، و 81، و 82، و 274، و 279، و 293، و 294، و 300، و 303، و 304، و 306، و 309، و 328، و 350، و 382، و 394.

- (33) العين 109/7.
- (34) ابن الحاجب، متن الشافية 497 ضمن مجموع مهمات المتون، وقد زدت عليه في التعريف المذكور.
- (35) انظر ابن عصفور، الممتع في التصريف 31/1 وما بعدها، وغيره من كتب التصريف.
- (36) سبب وضع علم العربية، للسيوطي 61/1.
- (37) أليس الصبح بقريب 28 و30.
- (38) د.حنفي بن عيسى، الأسس النفسية لاكتساب اللغة، مجلة همزة الوصل 22.
- (39) المقدمة 1056، 1057.
- (40) الزجاجي، الإيضاح في علل النحو 66.
- (41) مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1)، 70 اللسانيات.
- (42) انظر د. عبد الرحمن الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث، تحليل ونقد لأهم مفاهيمه ومناهجه 26، 28.
- (43) قولهم (كان مما يفعل كذا)، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة 117/9.
- (44) مدخل إلى علم اللسان الحديث تحليل ونقد لأهم مفاهيمه ومناهجه 11 اللسانيات المجلد الأول الجزء الأول 1971.
- (45) مدخل إلى علم اللسان الحديث تحليل ونقد لأهم مفاهيمه ومناهجه 11 المجلد الأول الجزء الأول.
- (46) هذا مثال فقط على ما فيه من أخطاء جمة، كنت قد نبهت صاحب الكتاب عليها، إذ كان قد كلفني إصلاحها ليعيد طبع الكتاب قبل مغادرته بلادنا.
- (47) انظر د. عبد الرحمن الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1) 23، 24، اللسانيات العدد 1973/4، 1974.
- (48) انظر مثلاً د. أحمد مختار عمر، العربية الصحيحة، دليل الباحث إلى الصواب اللغوي 23 وما بعدها، و39 وما بعدها.
- (49) د. ابن عيسى، الأسس النفسية لاكتساب اللغة، المصدر نفسه 23.
- (50) انظر مثلاً: ابن خلدون، المقدمة 1030، وابن عاشور، أليس الصبح بقريب 127، ود. الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1)، 62 اللسانيات.
- (51) المقدمة 1044، 1045.
- (52) المقدمة 1030 وما بعدها.
- (53) أليس الصبح بقريب 233.
- (54) أليس الصبح بقريب 9.
- (55) مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1) 41، 42، اللسانيات.
- (56) مدخل إلى علم اللسان الحديث (4)، أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1)، 70، اللسانيات.

تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

المفهوم والنشأة

أ.د/ مصطفى عوفي، أ. الصالح ساكري - جامعة باتنة

إن تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر يسعى دائما إلى تحقيق الأهداف التي قام من أجلها. قصد إشباع حاجات أفراد المجتمع المحلي، وهو يبذل في سبيل ذلك جهودا ويستخدم موارد (مادية، و بشرية).

كما أنه يحتل مكان الصدارة من حيث كونه صانع للتنمية المحلية، والذي يعد سببا لنشأتها و قيامها. و لأهمية هذا النوع من التنظيمات في حياة الأفراد والمجتمعات سنتناوله بالدراسة و التحليل في هذا المقال من خلال التركيز على مجموعة من الأبعاد.

مقدمة:

لاشك أن وظيفة التنظيمات المحلية تعد اليوم الأكثر أهمية، أو ينبغي أن تكون لدى الحكام والمحكومين على حد سواء، خصوصا في عصر دولة الإدارة والرفاهية الاجتماعية، فالوظائف التي تقوم بها التنظيمات المحلية ضمن امتداداتها الجغرافية تمثل دائما الأساس المنطقي والطبيعي في تنظيم المجتمعات المحلية وإدارتها. من حيث التعامل مع قضايا المواطنين المباشرة وهمومهم اليومية وحاجاتهم الأساسية، ناهيك عن تأمين المحافظة على الأمن والنظام المحليين.

إن هذه الأهمية وهذا الأثر الحيوي الذي تقوم به التنظيمات المحلية ليس حدثا عصريا نتيجة للمستجدات والتحويلات الجذرية التي شملت جميع مناحي الحياة ونشاطاتها، بل إن ذلك يعود إلى بدايات وجود الإنسان نفسه على هذه البسيطة، فالسلطات المحلية قديمة قدم الإنسان نفسه، حيث أن التنظيمات المحلية تعد أرسخ أنواع الترتيبات الإدارية قدما في كل مجتمع، إذ أن لها وجودا في القبيلة والقرية والمدينة وجميع التجمعات البشرية، فلقد تمتع حكام الأقاليم والمدن والقرى ورؤساء القبائل بسلطات متباينة لإدارة دفة شؤون مناطقهم الجغرافية، ونمو هذه الأقاليم والمدن والقرى عبر الزمان والمكان نما كذلك أثر التنظيمات المحلية ودورها وأهميتها وتشكيلاتها، لذلك فإنه يمكن القول، إن محافظة التنظيمات المحلية على أهميتها وأثرها عبر التاريخ وترقية ذلك إنما يعود في الدرجة الأولى إلى أنها كانت ومازالت اليد الطولى لكل قائد من أجل إدارة الاستقرار المحلي القومي وتهيئة البنية الملائمة لتحفيز التطور الاقتصادي والاجتماعي.

وفي عصرنا هذا، عصر التوسع المضطرد غير المسبوق في وظائف الدولة وبالتالي والإدارة عددا ونوعا وتعقيدا، أصبحت التنظيمات المحلية تحتل مكان الصدارة من

حيث كونها خط الدفاع الأول للاستقرار المحلي وصانعة للتنمية الشاملة إذا ما أحسن استغلالها وتوظيفها، وتشير جميع التجارب والتقارير الصادرة عن المنظمات الدولية، على أهمية المجتمعات المحلية في كونها ميادين رحية وبيئات صالحة لتحقيق الانطلاقة الحقيقية للتنمية الشاملة.

ولذلك يعد تطوير المجتمعات المحلية هو غاية التنمية وهدفها المعلن، كما أن أجهزتها المحلية تعد في الوقت نفسه الوسيلة الأساسية والأداة المحفزة لإدارة التنمية وتسيير سبل تحقيقها.

ورغم هذه الأهمية الفعلية والعملية لأثر التنظيمات المحلية، إلا أن الاهتمام الأكاديمي المكثف بدراسة تلك التشكيلات المحلية لا يرتقي إلى ما تقوم به من خدمات أساسية وجوهرية تمس حياة الناس بصفة ملموسة ومباشرة⁽¹⁾. ومما زاد الأمور تعقيدا من الجانب الأكاديمي كما هو الحال من الجانب التطبيقي هو عدم وجود نظرية قيمية عامة تحدد ما يجب أن تكون عليه التنظيمات المحلية أو ما يسمى بفكرة النموذج أو الإطار الفكري العام الإرشادي، في ظل تعاضم أثر الدولة ومن ثمة زيادة احتمال عجزها عن القيام بجميع المهمات التي ينبغي القيام بها على أساس إقليمي أو محلي. إن الإدارة المحلية تحاول دائما تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الجماعات المحلية، وهي تبذل في سبيل ذلك جهودا وتستخدم موارد مختلفة، فإما ترى ما هو مفهوم الإدارة المحلية ومنه المفاهيم المرتبطة به بنويها ووظيفيا.

1- المفاهيم المرتبطة بالإدارة المحلية:

مفهوم المجتمع المحلي: يعرف المجتمع بأنه: مجموعة من الأفراد يعيشون في بقعة جغرافية محدودة ثابتة إلى حد كبير تجمعهم مع بعضهم في مختلف نواحي النشاط في ظل مجموعة من النظم والعادات والتقاليد والروابط والقيم الاجتماعية وتخلق فيهم شعورا بالانتماء إلى مجتمعهم⁽²⁾.

كما يعرف بأنه: مجموعة من الناس يقيمون في منطقة جغرافية محدودة ويشتركون معا في الأنشطة السياسية والاقتصادية ويكونون فيما بينهم بالانتماء نحوها⁽³⁾.

ويختلف مفهوم الجماعات المحلية عن مفهوم المجتمع المحلي، حيث أن الأول يحدث بموجب قانون في حين أن المجتمع المحلي يتشكل من مجموعة من الأفراد تجمعهم أهداف واحدة مشتركة وتعتمد على العرف والتقاليد كأساليب للضبط الاجتماعي، حيث أنها كانت سائدة أكثر في المجتمعات القديمة إلا أن في المجتمعات الحديثة فإن الجماعات المحلية هي المجتمع المحلي، حيث لا يمكن أن يوجد مجتمع محلي بدون قيادة محلية منتخبة.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري **تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر**

مفهوم الإقليم: وهو بقعة من الأرض ذات حدود معينة ليس هناك مساحة معينة أوحد أدنى، أو معيار معين تحدد بموجبه، إذ أن كثير من الوحدات حددت وفقا لاعتبارات تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية كما تحدث بموجب قانون، وبالنسبة للجزائر حددت الأقاليم بموجب القانون 09-84 المتعلق بالتنظيم الإقليمي للبلاد.

مفهوم الجماعات المحلية: تعرفها **ابتنسام القرام:** بأنها مقاطعات إدارية ذات شخصية اعتبارية تتمتع بميزانية (الولاية، والبلدية) واختصاصات ومجال خاص الولاية والبلدية، تشرف على إدارة المجموعة المحلية والأجهزة التابعة عند الانتخاب بالتصويت العام، وهي مؤهلة لتقاضي أمام العدالة وإبرام عقود باسمها⁽⁴⁾.

أن أهم ما يميز هذا التعريف أن لها إقليم، وسكان وذمة مالية.

كما يعرفها **محمد الحنفي** بأنها: عبارة عن مجموعة من السكان يقطنون حدودا ترابية معينة من خريطة الدولة يتميزون بخصائص محددة وبقيم اجتماعية لها علاقة بالعادات والتقاليد والأعراف التي تفرزها الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية للجماعة التي تنتخب من بين أعضائها من يمثلها في المجلس الجماعي الذي يشرف على تنظيم شؤون العامة للجماعة، وتساعد المواطنين على تنظيم شؤونهم الخاصة، كما يعمل على إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية من أجل النهوض بالجماعة على جميع المستويات في إطار التنسيق مع الإقليم ومع الجهة، وعلى المستوى الوطني⁽⁵⁾.

ويطلق عليها في الجزائر اسم البلديات والولايات وتضم البلدية مجموعة سكانية معينة، وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، وتحدث بموجب قانون⁽⁶⁾، كما تعرف الولاية بأنها جماعة عمومية إقليمية، تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي وتشكل مقاطعة إدارية للدولة وتنشأ بموجب قانون⁽⁷⁾.

وينتخب سكان البلدية من يقوم بتسيير شؤونهم المحلية في شكل مجلس يسمى **المجلس الشعبي البلدي**، كما يقوم بتسيير شؤون الولاية **مجلس شعبي ولائي** منتخب على المستوى الولائي، ويتم تعيين الوالي من قبل السلطات المركزية، وكذا يتم تعيين المجلس التنفيذي الولائي ومن بين خصائصها الاستقلالية المالية والإدارية. حيث جاء في المادة 16 من دستور 1996: يمثل المجلس المنتخب قاعدة اللامركزية، ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية⁽⁸⁾.

مفهوم الإدارة المحلية (الجماعة المحلية): الإدارة المحلية هي حكم السكان المحليين أنفسهم يقيمون من بينهم ممثلين يقومون على مصالحهم ويدعمون شؤونهم⁽⁹⁾، وبالتالي تعني الإدارة في هذا الجانب أنها وسيلة جوهرية من وسائل تنمية المجتمع وهي في الوقت نفسه هدف أصيل من أهدافها. ووجود مثل هذه الإدارة هو قمة في التنظيم لتلك

المشاركة المحلية لأنها تجمع إليها جانب تقدير الحاجة المحلية وإدارتها لها، ووعيتها للأسباب التنظيمية والتنفيذية والإمكانات العلمية التي تحقق بها المطالب في كل وجودها.

كما عرفها علماء الإدارة بأنها: أسلوب إداري يتم بمقتضاه تقسيم إقليم الدولة إلى وحدات ذات مفهوم محلي يشرف على إدارة كل وحدة هيئة محلية تمثل الإدارة العامة على أن تستقل هذه الهيئات بموارد مالية ذاتية وترتبط بالحكومة المركزية بعلاقات يحددها القانون⁽¹⁰⁾، كذلك عرفت بأنها: الوظيفة الإدارية بين أجهزة المركزية والمحلية بما يمكن الأجهزة المحلية من إدارة مرافقها بصورة مستقلة في إطار تنظيم قانوني⁽¹¹⁾ وهناك فريق آخر عرفها بأنها: أسلوب من أساليب التنظيم الإداري يراد به توزيع الوظيفة الإدارية بين السلطة المركزية في الدولة وبين الهيئات الإدارية المحلية المنتخبة والمتخصصة على أساس إقليمي لتباشر ما يعهد به إليها من مسائل تخص مصالح السكان المحليين تحت رقابة السلطة المركزية⁽¹²⁾، كما أنها نظام يتولى المهام التي تخولها له الحكومة المركزية والقانون المنظم له⁽¹³⁾، ويتم حسب هذا النموذج توزيع صلاحيات اتخاذ القرارات المهمة بين السلطة المركزية وبين هيئات محلية أخرى غالبا ما تكون منتخبة.

وتحتفظ السلطة المركزية بحق الوصاية الإدارية، وتتمتع الوحدات الإدارية بحق المبادرة والشخصية القانونية المستقلة.

ويحقق هذا النظام درجة من المشاركة للوحدات المحلية عن طريق انتخاب ممثليها ويتوقف نوع التقسيم الإداري للإقليم الدولة على هدف الدولة من نظام الإدارة المحلية وعلى الظروف البيئية السائدة في إقليم الدولة، وفي إطار هذين العاملين الرئيسيين، توجد عدة عوامل أخرى دائما تكون موضع الاعتبار عند تقسيم إقليم الدولة، لأغراض الإدارة المحلية، أهمها تجانس المجتمعات المحلية والقوة المالية، أي مدى قدرة الوحدة المحلية على الحصول على الموارد المالية، تكفي لتغطية الجانب الأكبر من مصروفاتها، حتى تستطيع الاضطلاع باختصاصاتها بكفاية، ويتطلب هذا حجما أدنى من السكان الذين يكلفون بأداء الضرائب والرسوم لسلطة الوحدة المحلية، ويضاف إلى ذلك أن من العوامل المحددة لتقسيم إقليم الدولة لأغراض الإدارة المحلية، هي أن هناك العامل الخاص بضرورة توافر العمالة الفنية والمهنية بالقدر المطلوب، ووجود عنصر المشاركة الشعبية، وتوافر أوعية الخدمات التي تدخل في نطاق الوحدة المحلية⁽¹⁴⁾.

إن الإدارة المحلية تمثل صورة من صور اللامركزية الإدارية ونظام الجماعات المحلية، هذه المنظمات تنتقل إليها بعض السلطات وصلاحيات الأجهزة الحكومية في المجال التنفيذي فحسب، فليس لهذه المنظمات صلاحيات التشريع، فهذه المنظمات تتمتع بقدر من الاستقلال التنظيمي والإداري والمالي في مجال التنفيذ في حدود الإقليمية الخاصة، التي تمثل نطاق اختصاصها.

2- أسباب نشأة الإدارة المحلية:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان عاجزا عن العيش منفردا فتجمع في صورة أسر بدائية، يتحمل فيها الرجل عبء الكفاح في سبيل لقمة العيش له ولأسرته ولبقية أفرادها، ثم تجمعت هذه الأسر بحثا عن المأوى والمرعى والصيد والأمن، وتكونت هذه المجموعات في شكل قبائل بقصد إشباع حاجاتها الأمنية والاقتصادية والروحية وكان صاحب السلطة والسيادة في القبيلة أقواها عائليا أو أقواها اقتصاديا، وبعد ذلك نشأت بين أفراد هذه القبيلة أو تلك لغة واحدة للتفاهم بين أفرادها، ومع مرور الزمن تواجدت على أرض الواقع ممارسات أصبحت فيما بعد تقليدا لها قوة القانون ولم يكن لارتباط الفرد الوثيق بقبيلته ولا لسلطة رئيس القبيلة على أفرادها من مبرر في أذهانهم سوى أن هذه السيادة والسلطة هي الأساس الوحيد لضمان استقرارهم وتنظيمهم وتوفير الأمن الجماعي لكل فرد منهم وتضافر جهودهم لتأمين الغذاء أو الشراب أو المأوى والعدالة لهم جميعا.

ولم يكن النظام القبلي بطبيعته، لضيق دائرته ولقلة عدد أفرادها وارتباطهم بروابط القربى، يسمح لرئيس القبيلة بأن يكون معزولا عن أفرادها، ولا أن يستغل نشاطهم لصالحه أو ينفرد بموارد القبيلة لحسابه بعيدا عن الأفراد الآخرين، كما أن حياة الرعي والصيد التي كانت تعيشها القبيلة لم تكن لتسمح بالاستبداد بأفرادها، إذا أن هذه الحياة بطبيعتها تقوم على الحرية والانطلاق والحماية الجماعية تحت راية رئيس القبيلة ومجلسها الذي يختاره أفراد القبيلة من كبار السن وأكثرهم خبرة وأقواهم في الحرب والصيد والمال. ويعتبر مجلس القبيلة وسلطة رئيس مجلس القبيلة هي الصورة البدائية لنشأة السلطة المحلية. وكانت هناك مرافق عامة تتولى القبيلة إدارتها عن طريق مجلسها ورئيس القبيلة وتضمن سيرها وانتظامها، ولذلك يمكن القول إن صورة سلطة القبيلة كانت هي الصورة البدائية للمجالس البلدية أو السلطة المحلية.

ولكن النظام القبلي مع ذلك كان يفتقد إلى العناصر الرئيسية غير المركزية، وهو عنصر الرقابة من سلطة مركزية داخل الدولة الموحدة كما هو الحال في الدولة الحديثة كما يفتقد النظام القبلي أيضا إلى عنصر استقرار المجتمع القبلي، إذ كان المجتمع القبلي في بدايته كثير الترحال، لذلك التصق اسم مجلس القبيلية وسلطتها في بداية تشكيلاته الأولى بعنصر السكان دون اسم الإقليم أو المكان.

وحينما ظهرت حرفة الزراعة واستقر الأفراد في بعض المناطق الزراعية واحترفوا الزراعة، تغيرت حياة الناس واستقرت القبائل في مجتمعات وفي قرى وفي مدن، وتكونت بذلك القرى ثم المدن التي أضحت أهلة بعدد أوفر من السكان الذين كانوا يسكنون المخيمات المتنقلة، ثم استقر بهم المكان وأصبحوا قادرين على توفير غذاء أكثر لعدد أكبر من المجتمعات المستقرة.

ولقد تمخض عن الاحتراف في الزراعة ظهور وظائف جديدة للمجتمع القبلي، كالتجارة والحدادة وصناعة الأدوات وإصلاحها وظهور العمارة لبناء المخازن لحفظ الغلال، وظهرت مهنة الحراسة لحراسة المزارع والمحاصيل، وظهرت فكرة السلطة الإدارية التي تفض المنازعات وتنظم العلاقات بين أفراد القبيلة. وعلى مر السنين الطويلة حدث تآلف بين القبائل المختلفة في وحدات إقليمية وسياسية أكبر وأكثر من شأنها أن تذيب الوحدات الصغيرة في وحدة كبيرة متماسكة قادرة على توفير الحياة الكريمة لجميع أفرادها. وهذا هو طابع السلطة المركزية التي هي محاولة لتدوين الفوارق الانفصالية مما يؤكد أن الإنسان منذ أقدم العصور ميال إلى كسر إطار المحليات الصغيرة إلى محليات أكبر⁽¹⁵⁾.

وبعد تراجع النظام القبلي في أداء وظائفه الأساسية في كثير من التجمعات السكانية، نشأت الدولة لتقوم بإدارة جميع المرافق المهمة، كال دفاع عن الدولة من الخارج وحماية أمنها من الداخل وإقامة العدل بين الناس وإشباع الحاجات، وتوفير الخدمات للمواطنين جميعاً ثم تركت الأفراد يقومون بإدارة باقي صور النشاط الاقتصادي في ظل ما يعرف باسم القطاع الخاص من خلال مبادئ الاقتصاد الحر.

ولكن بمرور الزمن اتسعت وظائف الدولة وشملت أوجه الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كافة، ثم أفرزت الثورة الصناعية خلال القرن الثامن عشر مدى حاجة الدولة إلى التخطيط ووضع برامج التنمية وضرورة تدخل الدولة المباشر والمستمر في حياة الأفراد لتنظيم حركة المجتمع على النحو الذي يكفل نجاح تنفيذ الخطط والبرامج.

ولقد ترتب على ذلك قيام الدولة بتدعيم جهازها الإداري بما يمكنها من أداء المسؤوليات المنوطة بها، والتي تهدف إلى تحقيق الرفاهية الاجتماعية، ولكن مع زيادة الأعباء على أجهزة الدولة أصيب الجهاز الإداري الحكومي بالترهل، مما أفقده القدرة على مواجهة التحديات المستمرة والمتزايدة، لكي تحل الدولة المشاكل التي كانت تنن منها الحكومات المركزية أسندت جانباً من مهام وظيفتها إلى الأفراد لمباشرتها بوساطة هيئات محلية تمثلهم في أقاليم الدولة، حتى يساعد ذلك على سرعة البث في المسائل والقضايا المحلية المطروحة. وهكذا فإن تعدد وظائف الدولة وتنوع مشاكلها الإدارية على الصعيدين الوطني والمحلي نتيجة اتساع رقعة الدولة الحديثة وزيادة تدخلها في النشاط الاقتصادي، أدى إلى ضرورة قيام الدولة بتنظيم إدارة جميع المصالح على الصعيدين الوطني والمحلي وذلك بتوزيع الوظيفة الإدارية في الدولة بين الحكومة المركزية في العاصمة وبين هيئات محلية مستقلة عن السلطة المركزية تباشر اختصاصاتها المحددة لإدارة مصالحها المحلية مع المحافظة على وحدة الدولة الإدارية والسياسية⁽¹⁶⁾.

ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين اتجهت الدول المتقدمة والنامية نحو الأخذ بنظم الحكم المحلي ونظم الإدارة المحلية. وليس هذا الاتجاه إلا نتيجة طبيعية لعدة متغيرات حدثت في العالم في القرن العشرين وهذه المتغيرات قد تكون سياسية وقد تكون اجتماعية

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

وقد تكون ثقافية وقد تكون تكنولوجية، وكان لهذه المتغيرات أثرها الفعال والرئيس في تغيير أسلوب إدارة المجتمعات المحلية.

كما ظهرت فلسفات وأساليب جديدة دفعت الحكومات إلى الاتجاه ناحية الحكم المحلي أو الإدارة المحلية ومع استقلال الدول النامية من ربة الاستعمار الغربي قامت الحكومات في الدول النامية بتطبيق العديد من سياسات الإصلاح الاقتصادي بهدف التخلص من كل أشكال الحكم ونظم الإدارة التي فرضها عليها الاستعمار.

ومن بينها الجزائر من خلال إصلاح نظام الجماعات المحلية والذي اعتبرته قضية ذات أولية من خلال إصدار قانون البلدية في 1967 وقانون الولاية في 1969 والهدف منها إعادة تحديد الوحدات الإدارية للجزائر ومهامها الاقتصادية والاجتماعية وإتاحة قدر أكبر من اللامركزية، أي إعطاء القيمة الحقيقية لمؤسسة البلدية وهذا من خلال ميثاق 1966.

ومع ظهور فكرة أن الدولة خادمة وليست حاكمة، أي أن الدولة تعمل على خدمة المجتمعات وليس فقط على حراستها، أي أن الدولة ينبغي أن تشبع حاجات المواطنين وتطلعاتهم، وأن تسعى جاهدة إلى مزيد من الرخاء المجتمع ورفاهيته.

ومع انتشار هذه المفاهيم طرحت الديمقراطية خيارا استراتيجيا على نطاق واسع بين الدول المتقدمة والنامية على السواء، التي أعلنت الحرب على الحكم الفردي وطالبت بحكم الشعب من الشعب ولتحقيق ذلك كان من المتعين أخذ رأي المخدمين (الشعب) فيما يقدم لهم من خدمات وسياسات. ومع تطور هذه المفاهيم ازداد توجه الدول إلى اللامركزية، وبالتالي إلى الأخذ بمبادئ الحكم المحلي الذي أعطى للمقاطعات أو الولايات أو المناطق الكثير من الاستقلالية. وما يمكن استخلاصه من أهم الأفكار التي تم عرضها جملة من الأسباب التي أدت إلى نشوء الجماعات المحلية والتي من بينها ما يلي: «ازدياد وظائف الدولة: بعدما كان دور الدولة الدفاع عن الاعتداءات الخارجية والمحافظة على الأمن الداخلي وإقامة العدل بين الناس، إضافة إلى إحجام الدولة القديمة عن التدخل في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصحية... الخ».

فإن الدولة الحديثة قد اتسعت وظائفها وأصبحت تتدخل في ميادين كثيرة تحقيقا للأهداف الاجتماعية والاقتصادية ولرخاء ورفاهية المواطنين ولذلك أصبح من العسير عليها أن تنهض وحدها بالأعباء الجديدة الملقاة على عاتقها ومن هنا ظهرت فكرة هيئات محلية تتولى بعض من الوظائف في نطاق الوحدات الجغرافية مما يخفف من المهام التي تقوم بها الدولة، بالإضافة إلى ذلك فكرة تقسيم العمل إذ أصبحت هناك خدمات تقوم بها الحكومة المركزية خدمات قومية وهناك خدمات محلية تتولها الإدارة المحلية ومن هنا قيل بأن نظام الإدارة المحلية أصبح ضرورة تقتضيها اتساع أعمال الإدارة المركزية الحكومية.

- تنوع أساليب الإدارة تبعاً للظروف المحلية: يلاحظ أن الإدارة المركزية عندما تقوم بأداء الخدمات تضع أنماطاً وأساليباً متشابهة تطبق على كافة المواطنين وفي جميع أنحاء القطر على قدم المساواة. إن إتباع هذه الأساليب لا يشكل عقبة بالنسبة للخدمات الوطنية التي يشترك في الانتفاع والاستفادة منها جميع المواطنين، ولكن الأمر يختلف كلياً بالنسبة للخدمات المحلية فالتفاوت بين المناطق الجغرافية في القطر الواحد يتطلب تبايناً واختلافاً في الأساليب المتبعة لأداء الخدمات، فمثلاً مدينة كبيرة السكان تختلف مشكلاتها عن مدينة محدودة السكان وإجراءات الوقاية الصحية تختلف من مدينة واقعة على الحدود إلى مدينة داخلية، ومشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية تختلف أساليبها في بيئة زراعية عنها في بيئة صناعية أو تجارية. ونظام الإدارة المحلية يحقق أداء الخدمات بطريقة تتلاءم مع البيئة المحلية لكل وحدة إدارية وجغرافية ومع طبيعة ورغبات السكان المحليين وظروفهم المحلية التي تختلف من منطقة إلى منطقة أخرى.

- الإدارة المحلية أكثر إدراكاً للحاجات المحلية: يحاول نظام الإدارة المحلية إشراك أكبر عدد ممكن من السكان المحليين في إدارة وتنظيم شؤونهم المحلية، على اعتبار أن هؤلاء يكونون أكثر تفهماً للحاجات والرغبات والمشاكل المحلية، - وهذا ما جاءت به المادة 05 من قانون الانتخاب رقم: 97-07 أن يكون المترشح للانتخاب للمجالس البلدية مسجلاً بالقائمة الانتخابية لتلك البلدية.

- التدريب على أساليب إدارة الجماعة المحلية: يساعد نظام الإدارة المحلية على تربية المواطنين تربية سياسية صالحة وتدريبهم على أساليب الحياة النيابية عن طريق إيجاد مجالس محلية منتخبة من السكان المحليين، كما يساعد على تنمية وتجسيد مبدأ المشاركة في تسيير المصالح المحلية، كما أنه ينمي لديهم الشعور بالدور الذي يؤديه في أداء مرافقهم المحلية، وهذا الشعور من شأنه أن يرفع كرامتهم ويزيد إشعارهم بحقوقهم الوطنية وتكاليفهم القومية، وكل ما يزيد الكرامة الفردية والكرامة القومية يعتبره علماء الاجتماع من أقوى الضمانات لحيوية الأمم⁽¹⁷⁾.

- العدالة في توزيع الأعباء المالية: يلاحظ أن قيام الإدارة المركزية بإدارة المرافق العامة والمحلية لا يؤدي إلى تحقيق العدالة في توزيع الأعباء المالية بالنسبة لدافعي الضرائب، إذ أن الحكومة المركزية التي تقوم وبمشتيتها بتوزيع ما جمع لديها من مال على المرافق العامة. وهذا ما يؤثر على مداخل الجماعات المحلية، أما في حالة تبني نظام الإدارة المحلية بمعناه الحقيقي، فإن توزيع المال سيتم بمشيئة أهالي الوحدات الإدارية إضافة إلى ما يدفعه أهالي الوحدة الإدارية من الضرائب المحلية لمرافقهم، سيتم صرفه على هذه المرافق بالذات وفي ذلك تحقيقاً لمبدأ العدالة الاجتماعية والتي بموجبها يتساوى المواطنون في تحمل دفع الضريبة والاستفادة منها فيما بعد. وهذا ما تم الأخذ به في إعداد قانون البلدية الجديد، بإعادة النظر في الجباية المحلية.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

-تبسيط الإجراءات والقضاء على الروتين: إن وجود الهيئات المحلية والتي تمارس الكثير من الشؤون الخاصة بالسكان المحليين تساعد على تبسيط الإجراءات والقضاء على الروتين الإداري وبذلك تحل المشاكل المحلية محليا بدلا من الرجوع إلى الحكومة المركزية في العاصمة وفي ذلك اقتصاد للوقت والجهد والمال⁽¹⁸⁾.

3- التطور التاريخي للإدارة المحلية في الجزائر:

في عام 1834 أصبحت الجزائر رسميا تحت إدارة حاكم عام تعيينه وزارة الدفاع الفرنسية، وفي يوم 18 أفريل 1845 قسم البلد إلى ثلاثة مناطق مدينة ومختلطة وعربية، وكانت الأقاليم المدنية هي تلك التي تسكنها أغلبية أوروبية (الأمر الذي يتيح تنظيم جميع أنواع الخدمات العامة)، أما الأقاليم المختلطة فكان يشار، بها إلى المناطق التي يشكل السكان الأوروبيون فيها أقلية، وبالتالي لم يكن بالإمكان إيجاد تنظيم إداري كامل. أما الأقاليم العربية فضمت المناطق التي لم يكن يعيش فيها غير العرب، وكان هؤلاء موضوعين تحت الحكم العسكري⁽¹⁹⁾.

وقد قسمت الأقاليم المدنية فيما بعد إلى بلديات كاملة منظمة وفقا للنموذج الفرنسي وبلديات مختلطة، وكانت تدبر هذه الأخيرة مفوضات بلدية (وليست مجالس)، تتألف من أوروبيين مدنيين وعسكريين إلى جانب عدد رمزي من المسلمين واليهود. وكانت لثورة 1848 الفرنسية آثار على إدارة الجزائر فقد أدى إدخال حق الاقتراع العام إلى تمكن المستعمرين من أن يمثلوا في الجمعية التأسيسية. وبالإضافة إلى هذا أعلن دستور 1848 الجزائر - جزأ لا يتجزأ من الأراضي الفرنسية -.

وبين عام 1852 وعام 1860 أنشئت (وزارة الجزائر والمستعمرات) وكان الوزير الذي يقيم في باريس حريصا على أن يحكم من باريس ويدير في الجزائر، ثم ألغيت هذه الإدارة بطريقة التحكم عن بعد تحت حكم نابليون الثالث، الذي عين حاكما عاما ونائب حاكم عسكري في مدينة الجزائر⁽²⁰⁾.

وفيما بين العامين 1898 و1900 اكتسبت الجزائر المستعمرة صفة قانونية واستقلالاً ذاتياً عن طريق إقامة مفوضيات مالية تتمتع بسلطة الإنفاق من الميزانية، وكان التمثيل الجزائري في هذه الجمعيات وكذلك في المجالس البلدية والمجالس العامة على مستوى القطاعات، على نحو يؤمن سيطرة المستعمرين وطول الفترة من 1900 إلى 1962 كانت الجزائر بصفة مستمرة تحت حكم مدني⁽²¹⁾.

وبموجب المرسوم 1863 وقانون 1870 المتعلقين بإعادة تنظيم الملكية العقارية والذان تم بهما إحداث تغيير جذري في بنية الملكية الجزائرية، بطبيعة الحال في التنظيم الاجتماعي للقبائل، ... لقد اكتملت عملية التشتيت بواسطة الإجراءات الإدارية التي هدفت إلى إحلال قبائل يربط بينها الموقع محل قبائل تربط بينها علاقة الدم. والحقيقة أن أقساما

من القبائل ذاتها، قسمت إلى عدد صغير من الدورات ولم يكن من النادر أن تدخل أجزاء من قبيلة واحدة تحت سلطات تشريعية مختلفة ونتيجة لذلك وعن طريق الوحدة الإقليمية والإدارية للقبيلة، وعن طريق إدخال عنصر القرية الأوروبية المثير للاضطراب في العالم المحلي، لم تترك عملية الاستعمار للمفاهيم القبلية القديمة شيئا إلا الروابط العاطفية بين أفراد وأعيان بانتمائهم للجماعة نفسها⁽²²⁾.

وانعكس تشتيت التنظيم القبلي هذا بالضرورة على تكوين الجماعات الاجتماعية التي كانت تشكل القبائل، ونظرا لوجود الفجوة بين المستعمر والمواطنين الجزائريين آنذاك في التنسيق والتسيير وضعف القادة الذين كانوا يستعينون بهم، قالوا آنذاك فككنا المجتمع المحلي، بصورة كاملة إلى حد أننا إذا ما احتجنا إلى أن نفعل فعليا فيه نجد أننا نملك سيطرة عليه، أننا نواجه أفراد منعزلين - ونتيجة لهذا- فإننا من دون وسطاء سواء لإبلاغ نياتنا ولتنفيذ أوامرنا، أو لتقدير حاجات هؤلاء الناس وأمزجتهم⁽²³⁾.

وقد اقترح البعض الاستعاضة عن الأرستقراطية القديمة بأرستقراطية جديدة تتألف من وأولئك الذين حاربوا في صفوف الجيش الفرنسي وأولئك الذين عينوا للخدمة في الإدارة العسكرية، وأولئك الذين اكتسبوا أرضا نتيجة لقانون عام 1873. هكذا ظهرت في المقدمة مجموعة جديدة بأكملها يشار إليها من جانب الجزائريين باسم الرعاة، وهؤلاء لا يمكن بأي حال تعريفهم بأنهم أرستقراطية صاعدة، فلأنهم كانوا تحت ضغط من مستخدميهم لكي يفرضوا عددا متزايدا باطراد من الضرائب، ولأنهم عاجزون عن أن يعيشوا حياة كريمة، ولأنهم يقابلون باستنكار السكان المحليين، فإنهم كانوا صورة مصغرة لإخفاقات الحكم الاستعماري.

وفي عام 1898 أمرت الحكومة الفرنسية العسكريين بأن يعززوا سلطة الزعماء المحليين وأن يعينوا على رأس القبائل والقرى فقط أولئك الأهالي الذين يتمتعون بنفوذ موروث حقيقي على مواطنيهم، أو الأعيان الذين تتجاوز مكانتهم أي شك⁽²⁴⁾.

بعد الانتفاضة التي جرت في عام 1881، كان التعبير عن عدم الموافقة على السياسة الاستعمارية، الفرنسية يتم بأسلوب سلمي من خلال القنوات المتاحة، وقد جاء أول تعبير عن اهتمامات سياسية في أوائل السنوات العشر الأولى من القرن من جانب رجال (الجزائر الفتاة) الذين ألهمتهم حركة -تركيا الفتاة- فكانوا شغوفين بتطعيم الإسلام بالثقافة الفرنسية، والحقيقة أن هدفهم كان اكتساب حق المواطنة، أي العضوية الكاملة في المجتمع الفرنسي شأن المواطنين الفرنسيين في الجزائر⁽²⁵⁾. ونتيجة لذلك كانت مطالبهم تتضمن إلغاء المحاكم الخاصة، وقانون الأهالي، وقانون عقوبات يطبق على الجزائريين وحدهم، وإلغاء الضرائب المسماة ضرائب العرب، والمشاركة السياسية في المؤسسات المحلية (كأعضاء في الإدارة المحلية) والتمثيل في البرلمان الفرنسي.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

ومن خلال الإصلاحات السياسية التي كانت الإدارة الاستعمارية قد أدخلتها في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وعلى سبيل المثال فقد جرى توسيع الجسم الانتخابي الجزائري ليشمل 421 ألف شخص ونما عدد أعضاء المجالس البلدية من 930 إلى 1549، وزاد عدد المجالس العامة من 08 إلى 29⁽²⁶⁾.

وكانت البلديات المختلطة تدار من طرف موظف من الإدارة الاستعمارية ألا وهو متصرف المصالح المدنية يساعده القواد وهم موظفون جزائريون خاضعون لنفس الإدارة، وتساعده أيضا لجنة بلدية تتكون من أعضاء أوروبيين كانوا ينتخبون وحدهم ومن أعضاء جزائريين معينين، وقد أصبح هؤلاء ينتخبون بصورة جزئية ابتداء من عام 1919⁽²⁷⁾، وبجانب هذه البلديات المختلطة كانت توجد البلديات ذات التصرف التام في المناطق التي يسكنها أغلبية الأوروبيين، وكانت هذه البلديات خاضعة لقانون 05-04-1884 بيد أن أحكامه السارية لم تكن تطبق فيها إلا لصالح الأقلية الأوروبية⁽²⁸⁾.

وتتميز الفترة السابقة للاستقلال بأن مؤسسات البلدية لم تستعمل إلا كأداة لخدمة الإدارة فقط سواء أكانت مدنية أو عسكرية ولاسيما في المناطق الجنوبية وبقصد تلبية مصالح الأقلية الأوروبية. ونتيجة لهذا التطبيق فإن مؤسسة البلدية لم يكن يعتبرها الشعب الجزائري بتاتا كقضيته الخاصة وفي خدمة مصالحه. وإذا كان التطبيق الخاص بالمؤسسات البلدية في بعض الحالات إيجابيا وذا فاعلية بالنسبة للأقلية الأوروبية التي ساهمت على أوسع مدى في المحافظة عليها، فإنه كان على النقيض من ذلك وخيم العواقب للشعب الجزائري الذي لم يكن يملك أية إمكانية للاهتمام بالشؤون المحلية.

وتتضح جليا هذه العواقب من خلال المشاكل التي وجهتها بلدياتنا بعد الاستقلال حيث ورثت الجزائر 1578 بلدية و15 ولاية تعاني مشاكل الفقر والحرمان وأثار الاستعمار من الجهل، الفقر، الأمية، البطالة والدمار، فقد عانت البلديات عجز مالي كبير نتيجة لتناقص مواردها وزيادة نفقاتها بسبب المساعدات الاجتماعية لمن أصابه ضرر في الحرب التحريرية، فبعد الاستقلال أصبح إصلاح نظام الجماعات المحلية قضية ذات أولوية، وهذا ما جعل دستور 1963 يتبنى مبدأ اللامركزية واعتبر البلدية المجموعة الإقليمية الإدارية، والاقتصادية⁽²⁹⁾.

حيث أن الفرق بين البلدية الجديدة وقرينتها الاستعمارية هو أن الأخيرة كانت تعمل في داخل إطار قانوني مقيد لم يمكنها من المشاركة في الحياة الاقتصادية، وعلى النقيض منها فإن البلدية الجزائرية اكتسبت استقلالا ذاتيا قانونيا وماليا واقتصاديا، وهدفها الرئيسي هو زيادة مشاركة السكان المحليين في التنمية الاقتصادية العامة التي لا تفي في ذلك الوقت بحاجات الشعب الجزائري من الوظائف والاستهلاك، بل أنها يمكن أن تصبح شريكا في مؤسسة مختلطة أو وطنية، والحقيقة أن هذا الاستقلال الذاتي الظاهري يستند إلى فترة انتقالية يكون من خلالها تحت رقابة صارمة من السلطة المناسبة، حسب حجم البلدية.

وفي عام 1963 قامت الدولة الجزائرية على إعادة تقسيم التراب الوطني بتقليص عدد البلديات إلى 676 بلدية أما عدد الولايات بقي نفسه 15 ولاية. وقد كشفت أربع سنوات من الخبرة بهذا الإصلاح المشاعي أن النصوص القانونية المتعلقة بالتعريف الفعلي لمهام المجالس الشعبية لم تصدر بعد وفي الوقت نفسه فإن البلديات تواجه مصاعب مالية تمنعها من تحقيق أهدافها، بالإضافة إلى نقص الأفراد المؤهلين وانخفاض معدل العمالة والانفجار السكاني، دمرت بعض الجهود التي بذلتها بعض البلديات وخاصة على الصعيد الاجتماعي⁽³⁰⁾.

وكانت الجماعات المحلية من أولى اهتمامات النظام الجديد القائم آنذاك، وبعد أحداث 19 جوان 1965 صدر أول قانون للبلدية بالأمر رقم: 67-24 المؤرخ في: 18-01-1967 وأول قانون للولاية بالأمر رقم: 69-38 المؤرخ في: 28-05-1969. واعتبر هذا الأخير أن دور الولاية بأنه حلقة الربط بين البلدية والدولة، والولاية هي مؤسسة لا مركزية، ومع ذلك فإن هذه اللامركزية لا يمكن جعلها تعبر عن قدر من الاستقلال الذاتي للولاية، لأن دولتنا دولة اتحادية، فهي اللامركزية مجرد تقنية لزيادة المشاركة النشطة للولاية ولجماهير الشعب في السلطة الثورية.

وعلى غرار البلدية تتألف الولاية من جمعية تنتخب بالاقتراع العام من بين قائمة مترشحين يقدمهم الحزب، وهي تخضع لتوجيه مجلس تنفيذي يرأسها الوالي، وهو ممثل الدولة. أما البلدية فكانت يتولى أمر إدارتها مجلس شعبي ينتخب كل أربع سنوات ويتولى هذا بدوره انتخاب رئيس ونائبين أو أكثر للرئيس. وأول مجالس بلدية منتخبة كانت في: 05-02-1967، وأول مجالس ولائية منتخبة كانت في: 25-05-1969 وعددها 15 مجلسا ولائيا⁽³¹⁾، كما أكد دستور 1963 على ضرورة جعل الجماعات المحلية تتمتع بسلطات حقيقية، باعتبار البلدية القاعدة الأساسية للتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلاد، كما نص ميثاق الجزائر أيضا ضرورة تكوين مجالس البلدية مع منحها مهمة التعبير لتقوم بعملية اتخاذ القرارات في ظل توجيهات الحزب ورقابة الدولة⁽³²⁾.

وفي ضوء هذه الظروف اضطرت الدولة في مرحلة أولى لتنظيم فترات تدريبية خاصة وملتقيات لصالح موظفي البلدية الجدد الذين كان لجهودهم وحسن نواياهم الدور الفعال في مكافحة التخلف الإداري.

وفي مرحلة ثانية كانت الدولة مدفوعة أيضا بصورة تدريجية لتحل محل البلديات قصد تزويد الجماعات المحلية بالتجهيزات الاجتماعية الأولية وتحقيق التجهيزات الأساسية التي تستهدف تحسين المستويات والدخل المتوسط للفلاحين على الخصوص.

لكن مجموعة هذه التدابير التي فرضتها الاعتبارات العملية والاهتمام بحسن التسيير الإداري والمالي لا يمكن أن يكون لها سوى آثار محدودة. إن هذه التدابير الوقتية كان من الواجب أن تسبق وتهيئ إعادة التنظيم الكلي للأجهزة البلدية ضمن آفاق جديدة

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر
متطابقة مع لا مركزية الموارد ومع مبادرات التي كانت منعدمة حتى وقتنا الحاضر في
البلديات⁽³³⁾.

وإن هذه اللامركزية جاءت تبعا لمتطلبات الاختيار السياسي والاقتصادي لمجلس
الثورة قصد بعث وتنمية المساهمة المباشرة والإيجابية والدائمة للبلدية. وكانت هذه المرحلة
أولى تلتها مرحلة إنشاء الجماعة الثانية للامركزية وهي الولاية، حيث جاء في ميثاق
الولاية: أن تجديد المؤسسة البلدية التي هي الجماعة اللامركزية الأولى في الأمة، ليس هو
الهدف الوحيد من اللامركزية ولا هو العمل النهائي لها. فالوقت قد حان إذن لمتابعة هذا
العمل وتنظيم الجماعة الأخرى الوسيطة بين الأمة (الدولة) والبلدية والتي هي الولاية⁽³⁴⁾.

وبذلك تم إعادة التقسيم الإقليمي للبلاد، فأصبح بذلك عدد البلديات 691 بلدية من
خلال إعادة إدماج بلديات صغيرة في بلديات أخرى، أما عدد الولايات فقد تم توسيعها
لتصبح 31 ولاية بدلا من 15 ولاية سابقا. إلا أن هذه الإجراءات والإصلاحات لم تقضي على
المشكلات التنظيمية التي كانت تعاني منها بلديتنا حيث جاء في خطاب للرئيس هواري
بومدين بتاريخ 01 جويلية 1970 و01 ماي 1972... على الصعيد الإنساني لم تبلغ البلديات
هدفها ولم تعطي نتائج طيبة، بشكل عام. ويرجع هذا أولا إلى الظروف العامة التي يعيش
بلدنا في ظلها (العدد غير الكافي من الكوادر الكفوة)، وثانيا إلى الافتقار إلى الخبرة
والممارسة... لقد أخفق رؤساء وأعضاء المجالس الشعبية البلدية الذين انتخبهم الشعب في
إنجاز واجباتهم وأهملوا شؤون الشعب ليعنوا بشؤونهم الخاصة.. ومن الجوهري أن تتوقف
مظاهر الإهمال هذه لأنها إذا استمرت فإن مسؤولية ذلك ستقع على المجالس الشعبية وعلى
أولئك الذين يتولون السيطرة عليها على مستوى الولاية حيث أن الولاية يشتركون في هذه
المسؤولية..⁽³⁵⁾

ومنذ عام 1967 إلى 1990 كانت الجماعات المحلية تسيير من طرف مجالس
منتخبة وتحت وصاية مركزية تتمثل في الوالي، وعامل العمالة (رئيس الدائرة) حاليا وفي
ظل أحادية حزبية. أي أن مشاركة المواطنين في تسيير شؤونهم من خلال انتخاب الأعضاء
المرشحين في قوائم الحزب وبطبيعة الحال الذين يكونون بالضرورة مناضلين (منخرطين)
في الحزب.

ونتيجة لارتفاع عدد السكان ومن خلال فشل عملية المخططات الوطنية في إطار
التسيير الاشتراكي وعدم قدرة المجالس المنتخبة في تسيير الجماعات المحلية بالإضافة
للمؤسسات (المقاولات) التي كانت تابعة لها. مما أدى هذا الوضع بالدولة إلى إعادة تقييم
المسار التنموي الذي خاضته الجزائر خلال العشرية السابقة (1967-1977) وتحت هذه
الظروف ظهرت الضرورة إلى البحث عن أسلوب جديد للخروج من هذا المأزق والنهوض
بالجماعات المحلية وتفعيلها من جديد، من خلال إعادة هيكلة الجماعات المحلية، حيث تم
فصل المقاولات والمؤسسات التابعة ووضعها تحت إشراف مؤسسات عمومية ولائحة هذا

من جهة. ومن جهة أخرى تم إعادة التقسيم الإقليمي للبلاد برفع من عدد البلديات والولايات، فأصبح عدد البلديات 1541 بلدية، 48 ولاية هذا بموجب القانون 84-09 المؤرخ في: 04-02-1984 المتعلق بالتنظيم الإقليمي للبلاد.

إلا أن هذه الإصلاحات لم تأتي بثمارها فلم تتمكن الجماعات المحلية من التخلص من عجزها بالرغم من التطهير المالي الذي قامت به الدولة عدة مرات. قصد النهوض بوتيرة التنمية المحلية وبازدياد تأزم الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للبلاد قامت الحكومة بإجراء العديد من التعديلات منها الاعتراف بحق التعددية السياسية والنقابية وفقا لدستور 1989، كذلك تم إعادة النظر في قانوني البلدية والولاية اللذين أصبحا لا يوكبان التطورات والإصلاحات الجديدة، وذلك بإصدار قانون جديد لكل منها:

- القانون 90-08 المؤرخ في 07 أفريل 1990 المتعلق بالبلدية.

- القانون 90-09 المؤرخ في 7 أفريل 1990 المتعلق بالولاية.

- وكذلك المرسوم التنفيذي رقم: 91-482 المؤرخ في: 14-12-1991 الذي يحدد كفاءات تطبيق صلاحيات الوالي في مجال التنسيق بين المصالح والمؤسسات العمومية الموجودة في الولاية.

- والرسوم التنفيذية رقم: 94-215 المؤرخ في: 23-07-1994 الذي يحدد أجهزة الإدارة العامة في الولاية وهيكلها وصلاحيات رئيس الدائرة.

وقصد بناء مؤسسات دستورية أساسها مشاركة كل جزائري وجزائرية في تسيير الشؤون العمومية والقدرة على تحقيق العدالة الاجتماعية، والمساواة، وضمان الحرية لكل فرد، صدر دستور 1996 الذي جاءت في مادته رقم: 15 الجماعات الإقليمية للدولة هي البلدية والولاية، البلدية هي الجماعة القاعدية... كما أكد نفس الدستور في المادة 16: يمثل المجلس المنتخب قاعدة اللامركزية، ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية⁽³⁶⁾. وبهذا فإن تبني الجزائر لنظام الإدارة المحلية يعبر عن سياسة تحديثية انطلاقا من الإمكانيات والموارد المختلفة المتاحة، وتوجيهها نحو خدمة الأهداف العامة للتنمية المحلية ومنه الوطنية ولأهمية هذه الإدارة سيتم التعرض لأجهزتها في العنصر التالي.

4- أجهزة الإدارة المحلية في التنظيم الإداري الجزائري: لقد أشارت المادة الخامسة عشر من دستور 1996 على أن الجماعات المحلية للدولة الجزائرية هي البلدية والولاية.

1- البلدية: يعرف معجم العلوم الاجتماعية البلدية: بأنها جماع التنظيم المتمتع بقدر من الحكم الذاتي بمعنى الإدارة اللامركزية في نطاق المدينة أو القرية أو عدة مدن أخرى، مع قدر من رعاية الدولة وبخاصة الحكومة المركزية على هذا الاستقلال الإداري

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

وتسمى هذه الرقابة عادة الوصاية الإدارية، ويستعمل البعض لفظ البلدية للدلالة على الهيئة أو المجلس الذي يمارسه نيابة عن المدينة أو القرية لتلك الاختصاصات للبلدية⁽³⁷⁾، كما يعتبرها البعض المؤسسة التي تمثل مكانا بارزا في حياة المواطنين لا يعادلها أي مكان آخر لأي مؤسسة عامة وهذه المؤسسة التي اشتق اسمها من اسم البلدي أي القرية أو المدينة، لها علاقة بارزة ومتينة بسكانها⁽³⁸⁾. وكما نصت المادة الأولى من القانون البلدي، أن البلدية هي: الجماعة الإقليمية الأساسية وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي وتحدث بموجب القانون⁽³⁹⁾.

إذن أن البلدية هي الوحدة أو الهيئة الإدارية لا مركزية إقليمية (محلية في النظام الإداري الجزائري) وتعبير آخر أنها الجهاز أو الخلية التنظيمية الأساسية والقاعدة سياسيا وإداريا واجتماعيا واقتصاديا:

- **ففي الميدان السياسي:** البلدية هي ميدان يتحقق فيه المواجهة الإيديولوجية والتجربة الاجتماعية.

- **وفي الميدان الإداري:** البلدية هي امتداد ومكمل للدولة، وترجع لها مهمة التحقيق المباشر لنشاط اقتصادي بفضل إنتاج وحدات جديدة لإنتاج، وكذلك تطوير، وتحديث الوحدات الموجودة وهذا في مختلف القطاعات الحيوية (الزراعة، الصناعة والصناعة التقليدية والسياحة).

- **وفي الميدان الاجتماعي والثقافي:** فالبلدية يجب أن توجه نحو تحقيق لرغبة وفائدة الفرد والعائلة في المجتمع⁽⁴⁰⁾. ومن خلال التعاريف السابقة فإننا نعرف البلدية على أنها: «الجهاز التخطيطي له صلاحيات تنفيذية وأداة لتحريك مشاريع تنمية وتوفير بيئة صحية وملئمة لكافة أعضاء المجتمع المحلي ومشاركتهم عن طريق ممثلهم في عملية التنمية المحلية».

أجهزة البلدية: يتكون التنظيم الإداري من الأجهزة التالية:

أ- **المجلس الشعبي البلدي:** هو جهاز يعمل تحت رئاسة رئيس المجلس وهو هيئة تداولية ويتكون من مجموعة من الأعضاء الذين تم انتخابهم عن طريق الاقتراع العام والسري، وتنظم سير أعماله المواد من 14 إلى 23 من القانون البلدي 90-08 وللمجلس الشعبي البلدي لجنا دائمة أو مؤقتة كما تنص عليها المواد 24، 25، 26 من نفس القانون⁽⁴¹⁾، قصد دراسة القضايا التي تهم البلدية لاسيما في الاقتصاد والمالية، والتهيئة العمرانية والتعمير، والشؤون الاجتماعية والثقافية، وتشكل اللجان بمداولات المجلس الشعبي البلدي ويجب أن تضمن تشكيلتها تمثيلا تناسبيا يعكس المكونات السياسية للمجلس الشعبي البلدي ويرأس اللجنة منتخب بلدي يعينه المجلس الشعبي البلدي وتعد نظامها

الداخلي وتصادق عليه، ويمكن لرئيس اللجنة أن يستعين بأي شخص يستطيع بحكم اختصاصه تقديم معلومات مفيدة لأشغال اللجنة.

إن ظهور المجالس الشعبية تعتبر كخطوة أولى نحو تشييد صرح الدولة وإنشاء مؤسسات من القاعدة إلى القمة، باعتبار أن العملية ليست غاية في حد ذاتها، هذه المجالس تتميز بعدة اختصاصات.

اختصاصات المجلس الشعبي البلدي:

- **الاختصاصات الإدارية أو التنظيمية:** وتشمل تخطيط البلدة وفتح شوارع فيها وتحديد عرضها وتعبيدها وإنشاء أرصفتها وصيانتها وتنظيفها وإنارتها وتسميتها وترقيمها وبمعنى إعداد مخطط التهيئة العمرانية والمصادقة عليه، كما يقوم بمباشرة إدارة أملاك البلدية وإبرام عقود خاصة بالصفقات والمناقصات المتعددة للبلدية، ويعد مخطط الحماية المدنية، واتخاذ كافة التدابير الوقائية اللازمة لمواجهة الكوارث والأخطار والعمل على نجدة الأشخاص والمحافظة على أموالهم وممتلكاتهم، وتأمين نظام المقابر والمآتم وكذلك إنشاء مرافق اللازمة لمواجهة هذه المهام، كما يمكن للمجلس الشعبي البلدي إنشاء مؤسسات عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي لتسيير المصالح ويصادق الوالي على إنشاء هذه المؤسسات⁽⁴²⁾.

- **الاختصاصات المالية:** وتشمل إقرار ميزانية البلدية التي يعدها المجلس التنفيذي البلدي (الهيئة التنفيذية) ثم تعرض على المجلس الشعبي البلدي للتصديق وإقرارها بعد المداولة كما يقوم بتصويت على قبول الهبات والتبرعات ويقضي بإعادة الحقوق لأصحابها ويقر الصفقات الخاصة بالبلدية⁽⁴³⁾.

- **الاختصاصات الاجتماعية والاقتصادية:** وهي عبارة عن نشاطات ذات طابع اقتصادي، واجتماعي، خصص لها القانون عدة مواد ونص فيها على إمكانية إقامة المشاريع الضرورية:

- **في مجال النقل:** يمكن للبلدية من إعداد مخطط النقل من محطات النقل الحضري والريفي وما بين المدن والمصادقة عليه، كما يمكن لها أن تنظم حركة المرور من خلال إعداد مخطط ووضع إشارات المرور والمهملات والمصادقة عليه.

- **في المجال السياحي:** يستطيع المجلس أن يحدث كل هيئة أو مؤسسة ذات منفعة، محلية، ويستطيع استغلال المؤسسات ذات الطابع السياحي، العائدة للدولة والمعطاة للبلدية⁽⁴⁴⁾، كما يشجع الجمعيات التي تنشط في هذا المجال وتقديم الإعانات المالية لها.

- **في مجال السكن:** يعد المجلس الشعبي البلدي المخطط العام للتنظيم المدن ويشجع البناء، ويدير الأموال العقارية المهيأة للسكن والتي لا تعود لدوائر الولاية الخاصة بالسكن كما يعمل على توفير عقارات لإنجاز السكن الاجتماعي والريفي.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

- في مجال التعليم والثقافة والرياضة: تشارك البلدية إلزاميا بالمصالح العامة الوطنية، ببناء وصيانة مدارس التعليم الابتدائي، وبيوت الشباب، والمنشآت الرياضية، المراكز الثقافية وقاعات العلاج، كما يمكنها أن تقيم كل عمل أو مركز أو هيئة ضرورية لإشباع الحاجات الثقافية والصحية والاجتماعية للسكان.

- في المجال الفلاحي: يمكن للمجلس الشعبي البلدي أن يشجع أو يحث على إقامة التعاونيات الإنتاجية والاستهلاكية وتسهل قيام هيئات الادخار والاعتماد (45)، كما يعمل على توفير إعداد مشاريع مياه السقي ومجاريها، والمحافظة على المناطق الريفية.

- في المجال الصناعي: يعمل المجلس الشعبي البلدي على تخصيص مناطق للنشاطات الاقتصادية والصناعية والمصادقة على هذه التخصيصات.

تلك هي مجمل الصلاحيات واختصاصات المجلس الشعبي البلدي. إن ممارستها الفعلية تجعل من البلدية الخلية الأساسية في المجتمع.

ب- **الجهاز (الهيئة) التنفيذية للبلدية:** الجهاز التنفيذي للبلدية هو جهاز جماعي، يضم رئيس و عدة نواب، ويتم تعيين نواب الرئيس باقتراح منه، ويعرضهم على المجلس للانتخاب عليهم بالأغلبية المطلقة ومدة نيابة رئيس المجلس الشعبي البلدي هي خمس سنوات. ويعلن للعموم عن تعيين الرئيس في مهلة ثمانية أيام عن طريق الإعلانات التي تلتصق على أبواب مقر البلدية ولواحقها الإدارية ويبلغ فوراً إلى الوالي. وتكلف هذه الهيئة بتنفيذ مداورات المجلس الشعبي البلدي (46).

اختصاصات رئيس المجلس الشعبي البلدي: تتمثل صلاحيات رئيس المجلس الشعبي في نوعين الأول كممثل للبلدية وثاني كممثل للدولة.

أ- **رئيس المجلس الشعبي البلدي:** ممثل البلدية.

من الناحية القانونية: - يمثل البلدية في جميع أعمال الحياة المدنية وله حق التقاضي باسم البلدية. - المحافظة وإدارة الأملاك والحقوق التي تشكل ممتلكات البلدية.

من الناحية الإدارية: - يمارس السلطة الرئاسية على مستخدمي البلدية.

- حافظ ويصون ممتلكات البلدية. - يسلم رخص البناء. - ينظم حركة المرور.

من الناحية المالية: - الأمر بصرف الميزانية. - يسير المداخل والمصاريف.

- يعد الحساب الإداري.

من ناحية العلاقات مع المجلس: - تحضير المداورات. - تنفيذ المداورات.

- تقديم المناقصات، إمضاء الصفقات وأوامر الخدمة. - نشر قرارات المجلس.

- إخضاع القرارات لرقابة الوصاية.

ب - رئيس المجلس الشعبي البلدي: ممثل الدولة. - الحالة المدنية. - ضابط الحالة المدنية. - مسؤول عن تسير مصالح الحالة المدنية. - يشرف على مراسيم الزواج. - السهر على تسجيل المواليد والوفيات. - بإمكانه تفويض، تحت مسؤوليته هذه المهام إلى ضابط أو عدة ضباط الحالة المدنية، أو منتخبين، على أن يرسل قرار التفويض إلى الوالي والي النائب العام لدى المجلس الذي يمارس في هذا الميدان رقابة سلمية.

الضبطية القضائية: يتمتع رئيس المجلس الشعبي البلدي بصفة ضابط الشرطة القضائية تحت رقابة السلطة القضائية قصد حماية أملاك البلدية والمواطنين والنظام العام.

الضبطية الإدارية:

- مسؤول على الأمن العمومي وأمن الممتلكات والأشخاص لبلديته. - بإمكانه تسخير قوات الشرطة والدرك الوطني. - يسهر على صحة المواد الاستهلاكية المعروضة للبيع. - يضمن ضبطية المقابر والجناز بدون تمييز في الدين والعقيدة.

- يسهر على احترام قواعد العمران.

الإسعافات:

- بإمكانه تحديد مخطط تنظيم الإسعاف - يكلف بوضع إجراءات الوقائية أو العملية اللازمة لضمان أمن الممتلكات والأشخاص - سلطة تسخير الأملاك والأشخاص.

الانتخابات والخدمة الوطنية:

- المسير الرئيسي للقوائم الانتخابية. - يضمن تحضير ومتابعة مراجعة القوائم الانتخابية. - تحضير وسير الاقتراع - إحصاء الفئات المعنية بالخدمة الوطنية وإرسالها إلى الجهات المعنية - إحصاء السكان⁽⁴⁷⁾.

2- الولاية: تعرف الولاية بأنها: هي الجماعة لامركزية ودائرة حائزة على سلطات المتفرعة للدولة تقوم بدورها على الوجه الكامل، وتعتبر على مطامح سكانها وتحقيقها. لها هيئات خاصة بها، أي مجلس شعبي وهيئة تنفيذية فعالة⁽⁴⁸⁾، كما تعرف بأنها: هي جماعة عمومية إقليمية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي وتشكل مقاطعة إدارية للدولة، وتنشأ الولاية بقانون⁽⁴⁹⁾ كما أنها لها اختصاصات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. فالولاية كجماعة إدارية لها خصائص ومميزات ذاتها، حيث تشارك في أداء الخدمات الجهوية المحلية للسكان الولاية، وليست الولاية مجرد جماعة لا مركزية، تشكل أعمالها امتداد لأعمال البلدية وأعمال الدولة فحسب، بل هي أيضا دائرة إدارية تمكن الإدارات المركزية للدولة من أن تعكس عملها لخدمة المواطنين على الوجه الأفضل.

أجهزة الولاية: للولاية جهازين أو هيئتين هما:

- المجلس الشعبي الولائي. - الوالي (المجلس التنفيذي للولاية).

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

- المجلس الشعبي الولائي:

هو جهاز يعمل تحت رئاسة رئيس المجلس وهو هيئة تداولية ويتكون من مجموعة من الأعضاء الذين تم انتخابهم عن طريق الاقتراع العام والسري، وتنظم سير أعماله المواد من 09 إلى 54 من القانون الولائي 90-09، وللمجلس الشعبي الولائي لجانا دائمة أو مؤقتة كما تنص عليها المواد: 22، 23، 24 من نفس القانون⁽⁵⁰⁾.

اختصاص المجلس الشعبي الولائي:

للمجلس الشعبي الولائي اختصاصات وصلاحيات عديدة ومتنوعة ومن خلال القراءة في قانون الولاية لسنة 1990 يبين أن للمجلس الولائي صلاحيات مختلفة في مجال تحقيق تنمية الولاية، ويحدد الفصل الأول من الباب الثالث الصلاحيات العامة للمجلس الولائي في مجال التنمية⁽⁵¹⁾.

صلاحيات ذات طبيعة استشارية وإعلامية: حيث تنص المادة 56 من قانون الولاية على أن، المجلس الشعبي الولائي يقدم الآراء التي تقتضيها القوانين والتنظيمات. إضافة أنه يمكنه أن يقدم الاقتراحات أو الملاحظات الخاصة بشؤون الولاية، هذه الاقتراحات التي يجب على الوالي أن يرسلها للوزير المختص مرفقة برأيه في أجل أقصاه ثلاثون يوما من تاريخ تسلمها.

كما يمكن للمجلس الولائي كذلك، عن طريق رئيسه، أن يخطر وزير الداخلية بكل قضية تتعلق بسير المصالح اللامركزية التابعة للدولة.

صلاحيات في مجال تقضي الحقائق: يمكن للمجلس الشعبي الولائي أن يحدث في أي وقت لجنة أو لجان مهمتها التحقيق في القضايا المرتبطة بتسيير الولاية وتنميتها، يتم انتخاب هذه اللجنة من بين أعضاء المجلس، وينص القانون الولائي (المادة 58 فقرة 04) في حالة تشكيل لجنة للتحقيق، على إلزام كل سلطات المحلية على مساعدتها للوصول إلى الغرض المطلوب من وراء تشكيلها، وتتوج أعمالها بتقرير تدون فيه نتائج التحقيق تقدمه إلى المجلس الشعبي الولائي على أن يخطر رئيس المجلس الشعبي الولائي، كل من الوالي ووزير الداخلية بذلك ويعتبر هذا النوع من الرقابة التي تمارس داخل الجماعات المحلية.

صلاحيات في مجال مساعدة البلديات: يتضمن هذا الاختصاص تقديم كل ما من شأنه أن يساعد البلديات في تحقيق برامجها الإنمائية، غير أن القانون اقتصر في هذا المجال على النص وعلى مبدأ تقديم المساعدة دون أن يوضح الكيفيات لتقديمها، وأن المجلس الشعبي الولائي يقدم رأيه في كل نشاط يقام على إقليم الولاية من طرف مصالح الدولة المركزية.

صلاحيات في مجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي: تنص المادة 58 من قانون الولاية على أن اختصاص المجلس الشعبي الولائي يشمل بصفة عامة أعمال التنمية

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتهيئة إقليم الولاية وحماية البيئة وترقية حصائلها النوعية.

تعكس هذه الصلاحيات، تعدد مجالات التدخل الاقتصادي للمجلس الشعبي الولائي في إنجاز المخططات والبرامج الخاصة بتنمية الولاية⁽⁵²⁾.

هذه الصلاحيات موزعة على ستة فصول هي:

- وضع مخطط الولاية - الفلاحة والري- الهياكل الأساسية والاقتصادية -التجهيزات التربوية وتجهيزات التكوين المهني - النشاط الاجتماعي وما يشمل من فئات (الطفولة، معوزين المسنين، معوقين والمتشردين، مرضي عقليا) -السكن.

ويسهم كذلك المجلس الشعبي الولائي على حسن سير المؤسسات والوحدات الصحية والعمل المستمر على تحسين وازدهار الطب الوقائي والعلاجي وكذا يقوم برعاية الشباب والاهتمام بالتعليم.

المجلس التنفيذي للولاية:

أ- إن المجلس التنفيذي للولاية: هو عنصر هام بالنسبة لهذا التنظيم الجديد ويشكل تقريبا وبصورة ضمنية حكومة محلية يمثل الوالي السلطة العليا المسؤولة والمدراء التنفيذيين أعضاء المجلس، كما عرفه أحمد محيو بأنه: جهاز دولة وفي نفس الوقت للولاية، وهو مؤلف من أعضاء معينين يعملون بشكل جماعي، إلا أن هيمنة الوالي تجعل من الجماعة أمرا ظاهريا بأكثر مما هو حقيقي، ويتألف من مديري المديريات الولائية للدولة المكلفين بمختلف قطاعات النشاط في الولاية، وهذا يعني أن الجهاز مكلف من وكلاء الدولة وليس فيه أي عضو منتخب، وتعبير آخر فإنه عبارة عن لجنة إدارية تحيط بالوالي ولها وجود دائم وتتمتع ببعض الاختصاصات المحددة⁽⁵³⁾. منها أنه يكلف مجلس الولاية، تحت سلطة الوالي المؤتمن على سلطة الدولة، ومندوب الحكومة بتنفيذ قرارات الحكومة والمجلس الشعبي الولائي.

كما أنه المسؤول أمام هذا الأخير عن جميع المهام المنوطة به، ويتعين على رئيس المجلس التنفيذي للولاية وهو الوالي بإشعار المجلس الشعبي الولائي بانتظام عن حالة تنفيذ مقرراته، كما يعمل على اتخاذ جميع التدابير اللازمة التي من شأنها أن تحافظ على سلطة الدولة ومصادقيتها وعلى احترام القوانين والتنظيمات المعمول بها، ويسهر على تنفيذ برنامج الحكومة وتعليماتها، ويبيدي رأيه في جميع المشاريع التي تقع في تراب الولاية⁽⁵⁴⁾.

ب- الوالي: إن الوالي يمثل السلطة المركزية أي أنه يمثل الحكومة وكل وزير. فهو أمين سلطة الدولة التي لا تتلاءم وحدتها مع اختلاط المسؤوليات، غير أن توزيع السلطات ليس إجماليا ومطلقا لأنه لا يسمح للوالي بحق التدخل في بعض الميادين كالعدالة والدفاع الوطني والعمل البيداغوجي والمراقبة المالية وتأسيس أو استيفاء الضريبة،

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري **تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر**

وتقتضي سلطة الوالي عملا متواصلا في التنشيط والإنعاش والتنسيق والتسيير لجميع النشاطات التي تمارس في الولاية أي أن سلطة الدولة هي سلطة واحدة غير قابلة للتجزئة وأن الوالي مسؤول تماما أمام الحكومة عن كل ما يقوم به، كما أن تنفيذ مختلف المهام المنوطة به في تنسيق نشاط الولاية يجعله الأمر بالصرف الوحيد بالنسبة لكل وزارة وقبل كل شيء المسؤول عن انجاز برامج التجهيز والاستثمار وأن ممارسة هذه المسؤوليات الهامة والدقيقة تجعله أيضا ملزما بتنسيق نشاطات قوات الشرطة الموضوعة مباشرة تحت سلطته، وباختصار أنه هو ممثل الدولة والولاية ويتولى في مستواه المهام التي يجب أن تساعد على التقارب فيما بين القاعدة (البلديات) التي يجب أن يهتم بمطامحها والسلطات العليا (الدولة) التي يمثلها في الولاية ويجب أن يحرص على أن يكون عمل الحكومة متناسقا وفق المنشآت الموحدة لدولتنا⁽⁵⁵⁾.

إلا أن هذه المسؤوليات المخولة للوالي فيما يخص تطبيق مقررات الحكومة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للولاية، لا تنقص من دور المدراء التنفيذيين ومسؤولياتهم، بل بالعكس فبما أنهم حائزون في الولاية لمسؤوليات ضمن قطاعات جوهرية يجب أن يشكلوا حول الوالي هيئة أركان تكلف بتسيير الشؤون في جميع الميادين، وأن أعضاء هذه الهيئة والذين هم أعضاء المجلس التنفيذي الولائي والموضوعين تحت السلطة الوحيدة للوالي والذين يتولون المسؤولية عن مختلف القطاعات للنشاط الاقتصادي والتقني والإداري والاجتماعي والثقافي، يجب أن يساهموا مساهمة فعالة في تنفيذ مختلف المهام المنوطة بهم لإعطاء عمل الحكومة ومجلس الفعالية اللازمة.

5 - دور الإدارة المحلية في التنمية: إن التصور العام نحو الجماعة المحلية يكمن في أنها عبارة عن مجموعة من السكان يقطنون حدودا ترابية معينة من خريطة الدولة، ويتميزون بخصائص محددة، وبقيم اجتماعية لها علاقة بالعادات والتقاليد والأعراف التي تفرزها الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية للجماعة التي تنتخب من بين أعضائها من يمثلها في المجالس البلدية التي يشرف على تنظيم الشؤون العامة للجماعة، وتساعد المواطنين على تنظيم شؤونهم الخاصة كما تعمل على إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية من أجل النهوض بالجماعة على جميع المستويات في إطار التنسيق مع الهيئة العليا على المستوى الوطني. فإما ترى ما هو مفهوم التنمية وماذا تعني التنمية المحلية وما هي أهداف التنمية وبتابع ذلك ما هو دور الإدارة المحلية في التنمية؟

أ- مفهوم التنمية: لقد أثار مفهوم التنمية جدل كبير بين المفكرين والساسة والمنظرين، ويرجع هذا اللبس والجدل إلى فشل في الوصول إلى تعريف دقيق لها. فالتنمية مشكلة جميع الأنظمة والعلوم (السياسية والاقتصادية والديموغرافية والسوسيولوجية حتى الجغرافية والبيئة)، ولقد أدى ببعض الدارسين مثل: **أروين ساندوز "A.Sandaus"** إلى

القول في بعض المواقف: إنني سوف لا أحاول إعطاء تعريف محدد ودقيق لهذا المصطلح لكنني أفضل أن أترك هذا المصطلح ليعني ما يعنيه على حسب ما يريده كل دارس⁽⁵⁶⁾.

حيث يرى تعريف هيئة الأمم المتحدة أن التنمية عبارة عن مجموعة الوسائل والطرق التي تستخدم بقصد توحيد جهود الأهالي مع السلطات العامة من أجل تحسين مستوى الحياة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات القومية والمحلية، وإخراج هذه المجموعات عن عزلتها لتشارك إيجابيا في الحياة القومية وتساهم في تقدم البلاد⁽⁵⁷⁾.

وفي تعريف آخر للتنمية نجدها عبارة عن برامج متعددة الأغراض، وذلك بمعنى أنها لا تقتصر على النواحي المادية وحدها، بل تتعداها، إلى الاهتمام بالنواحي الثقافية والتعليمية والسياسية والصحية والاجتماعية لأن هذه البرامج ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لتحقيق هدف أساسي وهي تنمية متعددة الجوانب.

ومن خلال هذين التعريفين نجد أن التنمية عبارة عن تلك العملية التي تهدف من خلالها إلى تحسين وترقية مستوى معيشة المواطنين في جميع جوانب الحياة المتعددة منها الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية، وتكون هذه العملية باشتراك جميع أفراد المجتمع من الطبقة الحاكمة إلى المواطن البسيط وذلك لبلوغ الهدف الذي يريده والمتمثل في توفير حياة أفضل.

ويعرفها محمد الجوهري في كتابة (علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث): بأنها عملية تنطوي على تغيير حاسم في كل المجالات والقدرات الإنسانية والسلوك الإنساني (مجالات روحية، تكنولوجية، اقتصادية، واجتماعية)، وفي رأيه تنطوي على توظيف الجهود من أجل صالح الكل خاصة تلك القطاعات والفئات التي حرمت في السابق من فرص النمو والتقدم⁽⁵⁸⁾.

نجد من خلال التعاريف السابقة، أن التنمية الحقيقية يجب أن تنطلق من كيانات المجتمع بمعنى كل مبادئها وأسسها تكون مستمرة ولا تكون جامدة، وإنما تكون عملية ديناميكية متغيرة على حسب أهداف ومميزات المجتمع، وتتم من خلال المشاركة الفعلية لجميع مكونات البناء الاجتماعي، هدفها الوصول إلى تحسين ورفاه المجتمع في كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن التنمية عملية هادفة وواعية تهدف إلى تحريك جميع الجهود أو تفعيل كل أفراد المجتمع دون إقصاء فئة معينة لكي لا يحدث خلل في وظيفة المجتمع، هذه العملية تمس جميع مجالات الحياة انطلاقاً من مبادئ وأسس وواقع وخصوصيات هذا المجتمع وتتسم بـ:

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

-الشمولية: تغيير شامل ليس فقط على الجانب الاقتصادي وإنما الثقافي والسياسي والاجتماعي والأخلاقي، وتتضمن أيضا مزيدا من المشاركة واللامركزية، ويتضمن هذا البعد مشاركة الضعفاء في صنع التنمية.

- أن تكون هذه العملية طويلة الأجل ولا تكون آنية لكي تحدث استمرار وتحسينات في مستوى المعيشة.

- توزيع جميع ثمار هذه التنمية على كل أفراد المجتمع بصورة عادلة وبدون تمييز.

-وجود قيادات إدارية فاعلة: إن نجاح التنمية تتطلب وجود قيادات جيدة وموجهة لهذه التنمية ويجب أن تنسم هذه القيادات بإخلاص في العمل وتسيير بأسلوب ديناميكي في تنفيذ برامج هذه العملية⁽⁵⁹⁾. ولا يتأتى هذا إلا من خلال قيادات ذات مستوى تعليمي عالي وخبرات وكفاءات حقيقية.

ب- **تعريف التنمية المحلية:** هناك عدة تعاريف للتنمية المحلية، فهي العملية التي بواسطتها يمكن تحقيق التعاون الفعال بين المجهود الشعبي والحكومي للارتقاء بمستوى التجمعات المحلية والوحدات المحلية اقتصادي واجتماعيا وثقافيا وحضاريا، من منظور تحسين نوعية الحياة لسكان تلك التجمعات المحلية في أي مستوى من مستويات الإدارة المحلية في منظومة شاملة ومتكاملة، وهي إذن عملية التغيير التي تتم في إطار سياسة عامة محلية تعبر عن احتياجات الوحدة المحلية، وذلك من خلال القيادات المحلية القادرة على استخدام واستغلال الموارد المحلية وإقناع المواطنين المحليين بالمشاركة والاستفادة من الدعم المادي والمعنوي للحكومة وصولا إلى رفع مستوى المعيشة لكل أفراد الوحدة المحلية.

كما عرفها **محي الدين صابر** بأنها: مفهوم حديث لأسلوب العمل الاجتماعي والاقتصادي في المناطق محددة يقوم على أسس وقواعد من مناهج العلوم الاجتماعية والاقتصادية، وهذا الأسلوب يقوم على إحداث تغيير حضاري في طريقة التفكير والعمل والحياة عن طريق إثارة وعي البيئة المحلية وأن يكون ذلك الوعي قائما على أساس المشاركة في التفكير والإعداد والتنفيذ من جانب أعضاء البيئة المحلية جميعا في كل المستويات عمليا وإداريا⁽⁶⁰⁾.

وهناك من عرفها بأنها: حركة تهدف إلى تحسين الأحوال المعيشية للمجتمع في مجمله على أساس المشاركة الإيجابية لهذا المجتمع وبناء على مبادرة المجتمع إن أمكن ذلك، فإذا لم تظهر المبادرة تلقائيا، تكون الاستعانة بالوسائل المنهجية لبعثها واستثارتها بطريقة تضمن لنا استجابة حماسية فعالة لهذه الحركة⁽⁶¹⁾. كما عرفت بأنها: عملية للعمل الاجتماعي تساعد الناس على تنظيم أنفسهم للقيام بعمليات التخطيط والتنفيذ، حيث يقومون بتحديد حاجياتهم الجمعية والفردية، والتعرف على مشاكلهم، كما يقومون برسم الخطط

الكفيلة بسد هذه الاحتياجات وعلاج تلك المشكلات وتنفيذ هذه الخطط معتمدين في ذلك على الموارد الذاتية للمجتمع إلى أقصى حد ممكن واستكمال هذه الموارد إذ ألزم الأمر عن طريق الخدمات والمساعدات المادية التي تقدمها الهيئات الحكومية خارج نطاق المجتمع المحلي⁽⁶²⁾.

كما عرفت هيئة الأمم المتحدة بأنها: العملية التي يمكن بها توحيد جهود الموظفين- والمنتخبين- مع جهود سلطات الحكومية لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات المحلية ومساعدة هذه المجتمعات على الاندماج في حياة الأمة والمساهمة الكاملة في تقدمها⁽⁶³⁾. ومن خلال هذه التعاريف السابقة فإن التنمية المحلية عملية:

- تحمل برنامج هادف إلى تحسين وتوفير فرص الحياة اللائقة والمرضية لجميع أفراد المجتمع المحلي (السكن، الماء، طرقات، تعليم، صحة، ...الخ).
- تتم بتوحيد جهود جميع أفراد المجتمع المحلي وإشراكه في صنع القرارات.
- تقوم على وجود موظفين وهيئات منتخبة من طرف المواطنين يقومون بتسيير وتنفيذ خطط التنمية.
- تتم على مستوى محلي، سواء في القرية أو المدينة أو في إقليم محدد بالاعتماد على مواردها أو مساعدات الحكومة المركزية.
- ويتم تجسيد التنمية المحلية من خلال نوعين من البرامج التنموية، تتمثل في برامج التجهيز والبرامج المرافقة والمدعمة للإصلاحات الاقتصادية.

1- برامج التجهيز: حسب ما قضت به المادة 5 من المرسوم رقم: 81/ 380 هناك نوعين من المخططات تقوم بها الجماعات المحلية في مجال التنمية إحداها بلدي يتم على مستوى البلدية PCD، والآخر قطاعي يتم على مستوى الولاية PSD وسنوضح كلا المخططين.

- **المخطط البلدي للتنمية:** هو عبارة عن مخطط شامل للتنمية في البلدية وهو أكثر تجسيدا للمركزية على مستوى الجماعات المحلية ومهمته توفير الحاجات الضرورية للمواطنين ودعمها للقاعدة الاقتصادية ومحتوى المخطط عادة يشمل التجهيزات الفلاحية والقاعدية وتجهيزات الإنجاز والتجهيزات التجارية وتنص المادة 86 من قانون رقم: 08/90 على أنه على البلدية إعداد مخططاتها والسهر على تنفيذها، وتسجيل المخطط البلدي للتنمية يكون باسم الوالي، بينما يتولى رئيس المجلس الشعبي البلدي السهر على تنفيذه ويشترط في هذا المخطط أن يكون متماشيا مع المخطط القطاعي للتنمية وكذا المخطط الوطني للتنمية.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

- **المخطط القطاعي للتنمية:** هو مخطط ذو طابع وطني حيث تدخل ضمنه كل استثمارات الولاية و المؤسسات العمومية التي تكون وصية عليها ويتم تسجيل هذا المخطط باسم الوالي والذي يسهر على تنفيذه كذلك، ويكون تحضير المخطط القطاعي للتنمية بدراسة اقتراحات مشاريعه في المجلس الشعبي الولائي والذي يصادق عليه بعد ذلك، ثم تكون دراسة الجوانب التقنية من طرف الهيئة التقنية بعد إرسال المخططات لها.

2- **البرامج المرافقة والمدعمة للإصلاحات الاقتصادية:** وهي برامج تستجيب لوضعيات معينة، فهي بذلك ترمي إلى التكفل بتلك الوضعيات لتجاوزها من أهم هذه البرامج:

- **برنامج دعم الإنعاش الاقتصادي:** هو برنامج بادر به رئيس الجمهورية يمتد على مدى أربع سنوات (2001- 2004) ويتمحور حول الأنشطة المخصصة لدعم المؤسسات والأنشطة الزراعية المنتجة وغيرها وإلى تعزيز المرافق العمومية في ميدان الري والنقل والمنشآت القاعدية وتحسين ظروف المعيشة والتنمية المحلية وتنمية الموارد البشرية⁽⁶⁴⁾.

- **برنامج صندوق الجنوب:** هو برنامج يهدف إلى التكفل بالعجز في ميدان التجهيزات الأساسية بالمناطق الجنوبية بالوطن لتجاوز التخلف الذي تعانيه في هذا المجال مقارنة بالمناطق الشمالية من الوطن.

- **الصناديق الخاصة:** تهدف هذه الصناديق إلى التكفل بالعجز في ميدان التجهيزات عبر ولايات الوطن المختلفة بالمقارنة مع ولايات أخرى في إطار محاربة الفوارق الجهوية. بالإضافة إلى صناديق أخرى نذكر منها: الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية، وصندوق الكوارث الطبيعية،... الخ.

ج- **أهداف التنمية:** لما كانت التنمية عملية هادفة وواعية، فهي ترسم معالمها وفق مجموعة من الأهداف التي تعمل على حفظ ورفاه الإنسان ومن أبرز الأهداف:

1- **زيادة الدخل القومي:** مما لا شك فيه أن الزيادة في الدخل القومي يعتبر من الأهداف الرئيسية للتنمية، لأنه يمثل العامل الذي يؤدي إلى تجسيد أبعاد التنمية، فارتفاع مستوى الدخل القومي، يعني ارتفاع الدخل الحقيقي للفرد ويعني تحقيق رغبات الأفراد، كما يدل على قدرة الحكومة على فرض الضرائب، وعلى زيادة مواردها المالية بالتالي ففقدرة الحكومة، على تمويل النفقات العامة تزداد بزيادة مستوى تقدم المجتمع ونموه. وتتوقف عملية الزيادة على إمكانيات الدولة، الفنية والمادية، فكلما توفرت أموالا أكثر وكفايات أحسن كلما أمكن تحقيق في الدخل القومي الحقيقي⁽⁶⁵⁾، فزيادة الدخل القومي في أي بلد تحكمه مجموعة من العوامل كمعدل الزيادة السكانية والإمكانيات المادية والفنية المتاحة.

2- **رفع مستوى المعيشة:** تعتبر تحسين نوعية الحياة ورفع مستوى ومؤشرات المعيشة من أولويات التنمية، فالتنمية الاجتماعية والاقتصادية ليست مجرد وسيلة لزيادة الدخل القومي فحسب، وإنما وسيلة لرفع مستوى المعيشة بكل ما يتضمن هذا التعبير من معان⁽⁶⁶⁾، ويرتبط رفع مستوى المعيشة بمدى ارتفاع الدخل، فكلما ارتفع الدخل دل على تحسين في مستويات المعيشة، إلا أنها لا ترتبط بمستوى الدخل، فحسب بل يجب أن ترتبط هذه الزيادة بتغيرات في هيكل الزيادة السكانية، وتحكمها في المواليد إلى أن تصل في معدل المناسب الذي يحققه رفع مستوى المعيشة⁽⁶⁷⁾.

3- **تقليل التفاوت في الدخل والثروة:** ربما أن لأفكار العالم جون رولس John Rawls الذي اشتهر بنظريته حول العدالة وإمكانية تحقيقها، بشكل حصول الناس على حقوق متوازنة في المجتمع وثرواته، الأثر الكبير في بروز نظرية الإنصاف والحصة المتوازنة والمشاركة المنصفة في عملية التنمية. فالتنمية الحقيقية تتمثل في مدى وصول ثمار النمو إلى جميع أفراد المجتمع وتحقق عدالة أكبر في توزيع الدخل، فلا شك أن التفاوت في توزيع الدخل والثروات مساوئ، وتبرز في عدم الشعور أغلبية بالعدالة الاجتماعية، والتي تصنع الأفراد في طبقات تخل من التوازن الاجتماعي، فالتنمية بوصفها العملية التي تنتج عنها زيادة فرص حياة بعض الناس في مجتمع ما، دون نقصان فرص البعض الآخر في نفس الوقت في نفس المجتمع⁽⁶⁸⁾، ومن شأنها أن تحول دون ظهور آفات اجتماعية خطيرة، ذلك أن استحواذ فئة قليلة من المجتمع على أكبر قدر من الثروات، تمكنها تدريجياً من التحكم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

4- **إشباع الحاجات الأساسية للأفراد:** يدعو الفكر التنموي الحديث بإتباع إستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية لكل أفراد المجتمع بدل إعطاء الأولوية للنمو الاقتصادي في ضوء مفهومات زيادة الدخل القومي الاجتماعي، فالتنمية الفعلية تعد شرط أساسي لتحسين الاحتياجات الأساسية والحقيقية داخل المجتمع مع توفر معه إمكانية التطلع لما هو أفضل.

هذه الاحتياجات وإن اختلفت من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر، إلا أن أبرزها وأهمها والتي تبقى ضرورية وخاصة أنها تتعلق بحياة الأشخاص، وهي الغذاء واللباس والمأوى والعلاج وهناك بعض الحاجات الاجتماعية مثل التعليم وحقوق الإنسان وما يطلق عليه المشاركة في الحياة الاجتماعية من خلال العمل والاندماج السياسي، وأن إشباع الحاجات الأساسية تهدف إلى تحقيق هدفين:

- مواجهة الاحتياجات الأساسية للمجتمع.

- تخفيف بأسرع ما يمكن من حدة الفقر المطلق وذلك عن طريق تقديم مساعدة مباشرة ومكثفة لمن هم في حالات ميؤوسة منها أو ملحة فتوفير الغذاء والملبس وتحسين المأوى

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

وتوفير الرعاية الصحية والتعليمية وإتاحة فرص التوظيف تؤدي إلى تخفيض أعداد كبيرة من الفقراء.

إن تحقيق هذه الأهداف يعني وصول التنمية إلى هدفها المنشود لأنه كلما تحققت الأهداف كلما أدت إلى تحقيق أبعاد أخرى كت تحقيق الذات والشعور بالإنسانية لدى جميع أفراد المجتمع وإتاحة الحرية والقدرة على الاختيار ودفع عجلة التنمية، إلا أن هذه الأهداف تبقى مرتبطة بعضها البعض فلا يمكن أن يحصل تحسين مستوى المعيشة دون زيادة في الدخل القومي ودون تحقيق إشباع الحاجات الأساسية للأفراد وتقليص التفاوت بين الدخل والثورة.

د- دور الإدارة المحلية: إن الإدارة المحلية لها دور يجب أن تقوم به لأجل تنمية القطاعات المختلفة في المدن والأرياف وأن بلوغ هذا الهدف يجب أن يبدأ أولا بتحديد أسلوب دقيق لتسيير هذه الجماعات ويمكن إبراز ذلك فيما يلي:

- إن أحد أهم التطورات المسجلة في السنوات الأخيرة تكمن في بروز الجماعات المحلية كفاعل على الساحة الدولية وعلى هذا الأساس، فإن تشجيع ترقية التعاون اللامركزي والعمل على جعله أداة ناجعة لاستقطاب الاستثمار. إن المنتخب المحلي هو المسؤول الأول على توفير أحسن الظروف الممكنة لاستقبال الاستثمارات الوطنية والأجنبية على المستوى المحلي، ومن ثمة على هذا المنتخب أن يسعى أيضا من أجل استكشاف كل السبل التي يتيحها التعاون اللامركزي لجلب التمويلات الخارجية الضرورية لدفع وتيرة التنمية في جماعاته المحلية.

- تنمية الموارد الجماعية بالشكل الذي يحافظ فيه على ممتلكات الجماعة وجعل تلك الممتلكات أكثر مردودية مع الحرص على عدم أثقال كاهل المواطنين بالضرائب المباشرة وغير المباشرة.

- ترشيد صرف تلك الموارد لخدمة مصالح المواطنين في مجالات السكن والصحة والتعليم وتوفير البنيات التحتية الأساسية التي تعتبر ضرورية لسير الحياة العادية بالإضافة إلى استثمار المتوفر منها لإحداث مقاولات جديدة تساهم في الحد من البطالة من جهة، وفي تنمية الموارد الجماعية من جهة أخرى.

- على المستوى الاجتماعي يجب تشخيص ومعرفة حاجيات السكان في التعليم والصحة والسكن والشغل، والعمل على بناء المدارس والمستوصفات الكافية وإعداد البقع الأرضية لبناء السكن الاجتماعي لتمكين ذوي الدخل المحدود من التوفر على سكن لائق يتناسب مع مستوى دخلهم، مع البحث المستمر عن مناصب الشغل الجديدة للعاطلين والمعطلين في نفس الوقت لوضع حد لآفة البطالة.

- وعلى المستوى الثقافي فإن الاهتمام يجب أن ينصب على دعم الجمعيات الثقافية الجادة عن طريق إيجاد المقررات الضرورية لقيام أنشطة ثقافية لإنتاج القيم الإيجابية التي تساعد على القضاء على مختلف الأمراض الاجتماعية بالإضافة إلى تقديم الدعم المادي والمعنوي لتلك الجمعيات حتى تستطيع التغلب على الصعوبات.
- أما على مستوى التنمية الفلاحية فإن استراتيجيات التي يجب على الجماعات المحلية إتباعها تنصب على تطوير المنتجات المتكيفة مع المناطق الطبيعية والتربة المحلية، بهدف تكثيف الاستغلال الزراعي وتحقيق الاندماج الزراعي والصناعي بحسب كل مادة.
- يجب أن يتم تصور أدوات دعم الاستثمار في إطار مسعى يشرك المستفيدين ومبني على لا مركزية القرار الاقتصادي⁽⁶⁹⁾.
- تزويد الإدارة المحلية بكوادر ذات مستويات تعليمية وخبرانية ومتخصصة في مجال تسبير الجماعات المحلية.
- تشجيع المشاركة الداخلية والخارجية في عملية صنع القرارات من قبل الإدارة المحلية.
- الاهتمام بالتكوين والتدريب الدائم والمستمر لفائدة موظفي ومنتخبي الإدارة المحلية.
- إحداث بنك للمعلومات و اعتماد الإدارة الرقمية لتحديد الاحتياجات وحصر الإمكانيات وتسخيرها فيما يخدم أفراد المجتمع المحلي.

خاتمة:

مما سبق تناوله نصل إلى أن تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر رغم ما يتصف به من خصائص بنيوية ووظيفية التي تميز أي تنظيم هادف. إلا أنه ما يزال في أمس الحاجة إلى مزيد من الاهتمام سواء من قبل الأكاديميين أو القائمين على هذا النظام في أجهزة الدولة. و ذلك من خلال تفعيل الدور المنوط به ميدانيا وإجرائيا، مع توجه الباحثين نحو إثراء الدراسات حوله. على اعتبار أنه التعبير السليم عن نظام متحرر من الناحيتين السياسية والإدارية، كما أنه نظام يضمن الحريات ويتفق مع المبدأ الديمقراطي. قصد النهوض بواقع تلك الأطر الجغرافية والتاريخية والبشرية المشكلة له، وإحداث تنمية محلية حقيقية لها.

الهوامش:

- (1) بطرس، ظريف، مبادئ الإدارة المحلية وقضاياها في النظرية والتطبيق، مكتبة الأنجلو، مصر، 1991، ص205.
- (2) محمد، الأشرم، محاضرات في المجتمع الريفي، منشورات حلب، سوريا، 1976، ص131.
- (3) عبد الباسط، محمد الحسن، التنمية الاجتماعية، مكتبة الوهبة، مصر، 1977، ص137.
- (4) ابتسام، القرام، المصطلحات القانونية في التشريع الجزائري، قصر الكتاب البلدي، الجزائر، 1995، ص.ص 52-53.

أ.د/ مصطفى عوفي، أ/ الصالح ساكري _____ تنظيم الإدارة المحلية في الجزائر

- (5) محمد، الحنفي، (هل يمكن اعتبار الجماعات المحلية أدوات تنمية)، www.rezgar.com، 2004، ص2.
- (6) الجريدة الرسمية، العدد15، القانون 90-08، المادة 01، 1990، ص488.
- (7) الجريدة الرسمية، العدد 15، القانون 90-09، المادة 01، 1990، ص504.
- (8) الجريدة الرسمية، عدد 61، دستور 1996، المادة 16، ص06.
- (9) محمد، كامل البطريق، منهج خدمة المجتمع (نشأته وتطوره وأساليبه وخطواته ومبادئه ومنظّماته)، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دون سنة، ص394.
- (10) أحمد، رشيد، نظم الحكم والإدارة المحلية، المفاهيم العملية، وحالات دراسية، دار المعارف، القاهرة، 1977 ص152.
- (11) سمير، محمد عبد الوهاب، مقدمة في نظم الإدارة المحلية، مكتبة الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، 1996 ص71.
- (12) طعيمة، الجرف، مبادئ في نظم الإدارة المحلية، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة، بدون سنة، ص183.
- (13) عبد المطلب، عبد الحميد، التمويل المحلي (التنمية المحلية)، دار الجامعية للنشر، القاهرة، 2001، ص40.
- (14) غريب، محمد السيد أحمد، مدخل إلى دراسة الجماعات الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993 ص46.
- (15) أحمد، رشيد، مرجع سابق، ص147.
- (16) أمين، ساعاتي، أصول الإدارة العامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، ص181.
- (17) محمد، عبد الله العربي، (دور الإدارة المحلية والبلديات في تطوير المجتمع اقتصاديا واجتماعيا)، مجلة العلوم الإدارية، عدد الأول، بدون دار نشر، القاهرة، 1967، ص46.
- (18) عبد الرزاق، الشخيلي، الإدارة المحلية، دراسة مقارنة، ط1، دار المسيرة، الأردن، 2001، صص21-23 بتصرف.
- (19) مغنية، الأزرق، ترجمة: سمير، الكريم، نشوء الطبقات في الجزائر، مؤسسة الأبحاث العربية، الأردن 1980، ص51.
- (20) نفس المرجع، ص60.
- (21) المرجع نفسه، ص61.
- (22) نفس المرجع، ص60.
- (23) نفس المرجع، ص61.
- (24) المرجع نفسه، ص62.
- (25) نفس المرجع، ص70.
- (26) نفس المرجع، ص72.
- (27) الجريدة الرسمية، ليوم 18 جانفي 1967، عدد 06، الجزائر، ص90.
- (28) نفس المرجع، ص91.
- (29) دستور سنة 1963، منه المادة 09، الجزائر.
- (30) مغنية، الأزرق، مرجع سابق، ص182.
- (31) مجلة الانتخابات الولائية والبلدية، المركز الوطني لوثائق الصحافة والإعلام، الجزائر، 2007، ص12.
- (32) ميثاق الجزائر، المطبعة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 1964، صص17،18.
- (33) الجريدة الرسمية، ليوم 18 جانفي 1967، عدد 06، الجزائر، ص92.
- (34) الجريدة الرسمية، ليوم 23 ماي 1969، عدد 44، الجزائر، ص512.
- (35) مغنية، الأزرق، مرجع سابق، ص188.
- (36) الجريدة الرسمية، دستور 1996، عدد 61، الجزائر، ص06.
- (37) إبراهيم، مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1975، ص399.
- (38) جمعة، محمود الزيفي، دور المواطن والبلدية في خدمة المدينة (مؤتمر البلديات)، المملكة العربية السعودية، 1984 ص48.

- (39) الجريدة الرسمية لسنة 1990، عدد 15، الجزائر، ص488.
- (40) عمار، عوابدي، دروس في القانون الإداري الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1974، ص194.
- (41) أنظر القانون البلدي 90-08 المؤرخ في 07 أفريل 1990، ص489، 499.
- (42) صالح، فؤاد، مبادئ القانون الإداري الجزائري، ط1، دار الكتاب، لبنان، 1983، ص197.
- (43) أحمد، محيو، اللامركزية والمركزية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980، ص192.
- (44) نفس المرجع، ص197.
- (45) المرجع نفسه، ص193.
- (46) القانون البلدي 90-08، المواد، 47، 48، 49، ص 492.
- (47) أنظر، القانون البلدي 90-08، المواد من 58 إلى 83، ص. ص 493-494.
- (48) الجريدة الرسمية لسنة 1969، عدد 44، قانون الولاية رقم 69-38، الجزائر، ص513.
- (49) الجريدة الرسمية لسنة 1990، عدد 15، القانون الولاية رقم 90-09، الجزائر، ص504.
- (50) الجريدة الرسمية لسنة 1990، عدد 15، القانون الولاية رقم 90-09، الجزائر، ص506.
- (51) محمد، زغواي، (دور المجلس الولائي في التنمية المحلية)، حوليات، منشورات جامعة قسنطينة، عدد 5، الجزائر، 2002، ص19.
- (52) نفس المرجع، ص20.
- (53) أحمد، محيو، مرجع سابق، ص. ص 264، 265.
- (54) الجريدة الرسمية، عدد 48، المرسوم التنفيذي 94-215 المؤرخ في: 23-07-1994، الجزائر، 1994، ص5، 6.
- (55) القانون الولائي رقم 69-38، مرجع سابق، ص 518.
- (56) نبيل، السمالوطي، علم اجتماع التنمية، دراسة اجتماعيات العالم الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1978، ص107.
- (57) عادل، مختار هوارى، التغيير الاجتماعي والتنمية في الوطن العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993 ص111.
- (58) محمود، عبد المولى، العالم الثالث ونمو التخلف، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1980، ص28.
- (59) نفس المرجع، ص28.
- (60) كمال، التابعي، تغريب العالم الثالث دراسة نقدية في علم الاجتماع والتنمية، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص23.
- (61) رشيد، أحمد عبد اللطيف، أساليب التخطيط للتنمية، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص19.
- (62) عبد الهادي، الجوهري، وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية (مدخل إسلامي)، مكتبة النهضة، القاهرة، 1986، ص50.
- (63) نفس المرجع، ص50.
- (64) موسى، رحمانى، ووسيلة، السبتي، (تسيير وتمويل الجماعات المحلية في ضوء التحولات الاقتصادية)، الملتقى الدولي حول تسيير وتمويل الجماعات المحلية، بجامعة باتنة، 2004، ص09.
- (65) سميرة، كامل محمد، التنمية الاجتماعية، مفهوما (مفاهيم أساسية ورؤية واقعية)، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية، 1988، ص76.
- (66) نفس المرجع، ص79.
- (67) العزيز، عجمية، مقدمة في التنمية والتخطيط، دراسة النهضة العربية، بيروت، 1983، ص50.
- (68) عبد الهادي، الجوهري، وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية مدخل الإسلامي، مكتبة نهضة الشرق، مصر، 1986، ص10.
- (69) العزيز، عجمية، مقدمة في التنمية والتخطيط، دراسة النهضة العربية، بيروت، 1983، ص50.

الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود في ظل النظام الإسلامي

أ. جمال بن دعاس - جامعة باتنة.

لا يختلف الجهاز المصرفي في النظام الإسلامي عنه في النظام الوضعي من الناحية الشكلية، لأن شكل هذه المؤسسات لا يتعلق به مطلب شرعي، بل المقصود منه تنظيم وتيسير مهمة النظام النقدي⁽¹⁾، فنجد أنه يتكون من مصرف مركزي ومجموعة من المصارف التجارية، ولكن الاختلاف في كيفية أداء هذه المصارف لوظائفها والأهداف المرجوة منها، حيث تتأثر بطبيعة النظام الاقتصادي المتبع. وعليه فإن هذا البحث يتعرض لخصائص المصرفية الإسلامية، ثم للبنك المركزي ودوره في إصدار النقود القانونية، والمصارف التجارية وقدرتها على توليد النقود المصرفية.

أولاً: خصائص المصرفية الإسلامية.

جاء الإسلام ليقم دولة العدالة ويحارب الاستغلال في كل المعاملات، من خلال تحريم كل مصادر الإثراء غير المشروع، فنهى عن أكل أموال الناس بالباطل، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) (النساء: 29)، ومن أعظم الأبواب في ذلك الربا⁽²⁾، فحرمه الإسلام وغلظ في تحريمه، وشرع بدلا عنه البيع، ثم شرع أساليب مختلفة للمشاركة تقوم في مجموعها على المخاطرة، حماية للمدخرين والمستثمرين في آن واحد، دفعا للنشاط الاقتصادي وتحقيقا للتنمية المنشودة في المجتمع.

1- **تحريم الربا:** للتعرف على مختلف الجوانب المتعلقة بالربا، يجب البدء بتعريفه وذكر أنواعه، ثم الأدلة على تحريمه، وأخيرا المبررات الاقتصادية والاجتماعية المبينة لأضراره.

أ- **ماهية الربا وأنواعه:** الربا لغة: الزيادة والنمو والارتفاع⁽³⁾، فربا المال أي زاد ونما، وفي القرآن الكريم، قال الله تعالى: (فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ) (الحج: 5)، وقوله: (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ) (البقرة: 276) أي: «يضاعف عليه الثواب ويزيد المال الذي أخرجت منه الصدقة و يبارك فيه»⁽⁴⁾.

واصطلاحاً: العلاوة التي يشترط المقرض على المقترض دفعها مع أصل القرض لأجل القرض أو زيادة مدته، أو هو الزيادة في أشياء مخصوصة، وهو محرم بالكتاب والسنة والإجماع⁽⁵⁾، ويكون بنفس معنى الفائدة في العصر الحالي⁽⁶⁾، ويقسمه بعض الفقهاء إلى: ربا جلي (وهو ربا النسيئة)، وربا خفي (وهو ربا الفضل)، وحرّم الربا الجلي لما فيه

أ. جمال بن دعاس **الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود**
من الضرر العظيم، أما الربا الخفي فحرم لأنه ذريعة إلى الربا الجلي، فتحريمه من باب سد الذرائع⁽⁷⁾.

والربا نوعان:

1- ربا النسينة: ويسمى ربا الديون، وهو الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير التأجيل ودون عوض، وهو ربا الجاهلية المنهي عنه، فكانوا يسلفون، ويقولون: أنظرني أزدك، وهو الذي عناه الرسول ﷺ بقوله في حجة الوداع: (وَرَبَا أَجَاهِلِيَّةٍ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رَبًّا أَضْعُ رَبَانَا رَبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ)⁽⁸⁾.

وهذا الربا يعني التحديد المسبق لعائد إيجابي على القرض كمكافأة في مقابل الانتظار، وهو أمر لا تسمح به الشريعة، سواء كان العائد ثابتاً أو نسبة مئوية من أصل القرض، وسواء دفع مقدماً أو عند حلول الأجل⁽⁹⁾.

2- ربا الفضل: ويسمى ربا البيوع، وهو ثلاثة أقسام:

أ- ربا التفاضل: وهو مبادلة الشيء بجنسه مع الزيادة مثل بيع النقود بالنقود أو الطعام بالطعام، لحديث عبادة قال: (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بَعَيْنٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى)⁽¹⁰⁾ فهذا الحديث نص على منع التفاضل في الصنف الواحد من هذه الأعيان⁽¹¹⁾.

ب- ربا نساء: وهو مبادلة الشيء بجنسه لأجل و هو يشبه ربا الديون، ولكنه متعلق بالبيوع، لحديث النبي ﷺ الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ)⁽¹²⁾.

ج- ربا تفاضل ونسينة معا: وهو مبادلة شيئا بجنسه مؤجلاً أكثر منه على سبيل البيع، لقوله ﷺ: (لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ وَالْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْتُمْ)⁽¹³⁾.

ففي ربا التفاضل زيادة بلا زمن، وفي ربا النساء زمن بلا زيادة، وفي ربا التفاضل والنسينة معا زمن وزيادة⁽¹⁴⁾.

ب- أدلة تحريم الربا: وردت آيات قرآنية كثيرة وأحاديث نبوية جملة في تحريم الربا والتغليظ في ذلك منها:

1- الربا في القرآن الكريم: حرم الله سبحانه وتعالى الربا في آيات كثيرة، وهي مرتبة حسب نزولها كما يلي:

(وَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ رَبٍّ لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ) (الروم: 39)، (وَأَخْذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) (النساء: 161).
 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (آل عمران: 130)، (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة: 275).

2- الربا في الأحاديث النبوية: إضافة للأحاديث السابقة الذكر، نذكر مجموعة أخرى

منها:

- عن عبد الله بن حنظلة قال: قال رسول الله ﷺ: (يُرْهِمُ رَبًّا يَأْكُلُهُ الرَّجُلُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَشَدَّ مِنْ سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ زُنْيَةً)⁽¹⁵⁾.

- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: (أَتَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى قَوْمٍ يُطُونُهُمْ كَالْبُيُوتِ فِيهَا الْحَيَاتُ تَرَى مِنْ خَارِجِ بُطُونِهِمْ فَقُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جِبْرَائِيلُ قَالَ هَؤُلَاءِ أَكَلَةُ الرِّبَا)⁽¹⁶⁾.

- وعن أبي هريرة مرفوعا: (أربعة حق على الله أن لا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها: مدمن الخمر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم بغير حق، والعاق لوالديه)⁽¹⁷⁾.

إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية السابقة تضافرت في تحريم الربا والتغليظ فيه، والعملية الربوية المنهي عنها لا تقتصر فقط على المقرض والمقترض، بل تتعداهما لتشمل كل من ساهم في إنجازها، فعن جابر رضي الله عنه قال: (لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ)⁽¹⁸⁾.

وفيما يتعلق بالفوائد البنكية التي تتعامل بها البنوك التجارية الحديثة، فقد قرر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في دورته الثانية سنة 1965، اعتبار الفائدة على مختلف القروض الاستهلاكية والإنتاجية، القليل منها والكثير، وكذا الحسابات لأجل وسائر القروض نظير فائدة، ربا محرما وفقا لنصوص الكتاب والسنة⁽¹⁹⁾.

2- نظام المشاركة بديل لنظام الفائدة: تبعا للآثار السلبية السالفة الذكر، حرم الإسلام الربا وأحل البيع، والمعاملات المالية القائمة على العدل، فكان البديل الإسلامي للنظام الوضعي الربوي نظام المشاركة الذي يقوم على أساس الربح بديلا لأساس الفائدة الظالم. وفي هذا الفرع إطلالة على الربح وأساليب المشاركة وأخيرا لدور المخاطرة في النظام الإسلامي.

أ. جمال بن دعاس الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود

أ- **الربح في الاقتصاد الإسلامي:** يشمل مفهوم الربح في الإسلام الروح والمادة معا، فالعمل يقابله جزاءان، جزاء في الدنيا وجزاء في الآخرة، فإن كان العمل صالحا فجزاؤه الجنة، وإن كان غير ذلك فجزاؤه النار والعياذ بالله. كما أن نتيجته المادية قد تكون ربحا أو خسارة، كل ذلك ضمن إطار الإيمان أو الشرك، لأن نتيجة العمل لا يحسمها العمل في حد ذاته، وإنما قبل ذلك نية الإنسان فيما قام به من عمل، قال الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) (الكهف:30).

ويعتبر الربح القوة الأساسية الموجهة لقرارات المستثمرين، فقد خلصت دراسة قام بها (ميلر)، على 127 مشروع إلى أن 77% من هذه المشاريع استخدمت مفهوم معدل الربح عند اتخاذ قراراتها الاستثمارية⁽²⁰⁾.

يقوم النشاط الاقتصادي في الإسلام على أساس المشاركة بين رأس المال والعمل، حيث يتحمل كل من صاحب المال والمنظم نتيجة النشاط القائم، فقد يكون موجبا أو سالبا أو صفرا، مما يعني أنهما يتحملان مخاطر الاستثمار، فإذا كانت النتيجة موجبة فإن كلا منهما يأخذ حصة من الربح، وعليه فالربح هو عائد المخاطرة، في ظل عدم التأكد.

فتكون تكلفة رأس المال هي حصة من الربح متفق على نسبتها مسبقا، مما يعني أن رأس المال له عائد، وإلا كانت الأموال مشاعة بين الناس ومبددة رغم ندرتها الشديدة، وهو تناقض مرفوض، فالربح «معياري يحكم استخدام رأس المال على أسس أكثر منطقية فكريا، وأكثر عدالة اجتماعيا، وأكثر كفاءة اقتصاديا»⁽²¹⁾، خلاف سعر الفائدة الذين يكون موجبا دوما، بينما لا تكون نتيجة النشاط الاقتصادي كذلك، وحتى لو كانت كذلك فإن سعر الفائدة ثابت بينما قد تكون نتيجة النشاط كبيرة أو صغيرة، وعليه فإن الربح يكون أكثر كفاءة في تحديد عائد رأس المال.

والربح المقصود هنا هو الربح الاقتصادي، المتمثل في الربح المحاسبي الذي يساوي الفرق بين الإيرادات والتكاليف الفعلية مطروحا منها أجور عوامل الإنتاج الأخرى - المنظم والأرض - ولو كانت كلفة هذه العوامل تقديرية غير مدفوعة فعلا، وبالتالي يكون الربح الاقتصادي هو عبارة عن الزيادة في العوائد الناشئة عن المخاطرة فقط⁽²²⁾، أما أساليب المشاركة التي يمكن أن يساهم فيها رأس المال لتحقيق هذا الربح فتأتي في النقطة الموالية.

ب- **أساليب المشاركة:** توفر المصارف الإسلامية أساليب مختلفة لتمويل الاستثمار، في إطار قواعد الشريعة الإسلامية، تحقيقا للتنمية الاقتصادية وإشاعة للعدل بين مختلف الأطراف، محققة المزايا التالية:

1- توفير استخدام أفضل لرؤوس الأموال المتاحة في المجتمع، من خلال الدراسة الاقتصادية الحقيقية للمشاريع، مما يحقق أكبر عائد ممكن للمستثمرين وللمجتمع.

2- تشجيع الادخار وتوجيهه نحو الاستثمار: إن أسلوب المشاركة يدفع المدخرين إلى عدم اكتناز أموالهم وتوجيهها لزيادة التكوين الرأسمالي وللتنمية الاقتصادية للمجتمع من خلال إمكانية تحقيق عوائد معتبرة.

3- توافق مصالح المدخرين والمستثمرين، حيث يصبحون معنيين مباشرة بنشاط المشاريع وتحقيق النتيجة الإيجابية للمشروع.

إن هذه الحوافز للادخار تجد أمامها أساليب مختلفة للمشاركة، تختلف باختلاف طبيعتها وأفكارها المميزة وأهميتها بالنسبة للحياة الاقتصادية، ومنها:

1- **أسلوب المضاربة:** وفيه يتم المزج بين عنصر المال وعمل المضارب، إذ يتفقان على نسبة توزيع الأرباح بينهما، أما الخسارة فيتحملها الممول فقط إذا ثبت عدم تقصير المضارب⁽²³⁾، ويمكن أن يتضمن عقد المضاربة مجالات النشاط الاقتصادي أو أنماط الاستثمار التي يملك فيها المضارب خبرة تقلل درجة المخاطرة، أو تحديد مشروع معين للمضاربة فيه⁽²⁴⁾. ويستفيد من هذا الأسلوب الفقراء من العمال الراغبين في العمل، مما يحقق توازنا اجتماعيا وتعاونيا يمنع من صراع الطبقات⁽²⁵⁾. وقد تكون المضاربة ثنائية أو جماعية بحسب عدد المشاركين فيها، كما يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة بحسب شروط المضاربة والقيود المتصلة بالنشاط الممارس، كتحديد مجال النشاط أو مكانه أو زمانه أو الأفراد المتعامل معهم وقد تكون مطلقة أي غير مقيدة بأي شروط⁽²⁶⁾.

2- **أسلوب المشاركة:** وهي ما يعرف في الفقه الإسلامي بشركة العنان⁽²⁷⁾، حيث تجتمع مساهمة العمال في رأس المال إلى جانب عملهم وخبرتهم، بينما تقتصر مساهمة الطرف الثاني على تمويل الجزء المتبقي من رأس المال على أساس المشاركة⁽²⁸⁾، وهي وسيلة مهمة لتجميع رساميل معتبرة لتمويل المشاريع الاقتصادية، ويكون المصرف عادة هو الممول لهذه المشاريع ويشارك المستثمرين في الناتج المحتمل، كما أن عملاء البنك المساهمين يشاركون البنك في الأرباح التي يتحصل عليها وفق النسب المتفق عليها⁽²⁹⁾، وقد تكون المشاركة لأجل قصير، كتمويل عملية تجارية واحدة أو لسنة مالية فقط وتقسم الأرباح وفق السبب المتفق عليها في نهاية العملية أو المدة، كما قد تكون طويلة الأجل وهي الأصل في المشاركات، حيث تستخدم في تمويل الشركات وإنشاء المصانع وشراء الأصول الرأسمالية، وهذه المشاركات نوعان⁽³⁰⁾:

- **المشاركة الثابتة:** وتسمى أيضا المشاركة الدائمة⁽³¹⁾، حيث تستمر حتى نهاية المشروع، وفي هذه الصيغة يشترك المصرف والعميل في رأس المال وإدارة المشروع والعائد حسب النسب المتفق عليها.

- **المشاركة المتناقصة:** حيث يتناقص حق المصرف كشريك بشكل تدريجي، حسبما يقدمه العمل من حصص لسداد قيمة التمويل المقدم، إلى أن تصبح ملكية كل المجودات في

أ. جمال بن دعاس _____ الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود

نهاية المشاركة لصالح العميل، وخلال مرحلة المشاركة يتم توزيع الأرباح وفق النسب المتفق عليها، ويمكن أن يكون بعدة صيغ⁽³²⁾:

- إحلال الشريك محل المصرف أو العكس بعقد مستقل في نهاية لمدة من خلال الشروط الجديدة المتفق عليها وقد يكون التنازل لطرف آخر.

- الاتفاق على تخصيص حصة من العائد لسداد أصل مبلغ التمويل المشارك به، إلى أنه يتم سداد جميع المبلغ المشترك به.

- تقسيم رأس مال الشركة إلى أسهم، ويتم الاتفاق على بيع جزء منها خلال كل مرحلة للشريك، إلى أن تصبح ملكية الشركة للعميل فقط وقد تكون هذه المشاركة في صورة مضاربة منتهية بالتمليك، حيث يكون رأس المال من المصرف والعمل من الشريك⁽³³⁾.

ج- أسلوب المراجعة: وهي من الربح، وهو النماء والزيادة الخاصة في المراجعة⁽³⁴⁾، قال ابن جزي: «يعرف صاحب السلعة المشتري بكم اشتراها، ويأخذ ربحاً إما على الجملة مثل: أن يقول اشتريتها بعشرة وتربحني ديناراً أو دينارين، وإما على التفصيل وهو أن يقول: تربحني درهما لكل دينار أو غير ذلك»⁽³⁵⁾، وتساهم المراجعة في تنشيط العمليات التجارية بصفة خاصة، سواء داخل الوطن أو لتمويل عمليات الاستيراد، كما تساهم في تمويل القطاعات الإنتاجية بتوفير وسائل الإنتاج والمواد الأولية، فترفع حجم الطلب الكلي إلى المستوى الذي يناسب حالة النشاط الاقتصادي⁽³⁶⁾.

د- المتاجرات الإسلامية: وتتمثل في مختلف الأعمال التجارية التي يتولى المصرف الإسلامي تمويلها، ومنها:

- البيع بالتقسيط: حيث يسلم البنك البضاعة المتفق عليها إلى عميله، على أن يتم تسديد الثمن لأجل، وقد يكون المؤجل كامل الثمن أو جزء منه على أن يدفع الجزء الآخر كمقدم⁽³⁷⁾.

- التأجير التمويلي: حيث يقدم المؤجر (البنك) تمويل شراء الأصول والمعدات التي يحتاج إلى خدماتها المستأجر الذي يدفع للبنك دفعات إيجارية خلال فترة التعاقد تغطي المبلغ المتفق عليه، وقد يكون المستأجر، فرداً أو مؤسسة.

- المتاجرة: يقوم البنك بشراء سلعة معينة بالاتفاق مع تاجر يقوم ببيع السلعة في السوق لحساب البنك بسعر التجزئة، فيحصل البنك على ربح يتمثل في الفرق بين ثمن الشراء وثمان البيع⁽³⁸⁾.

- بيع السلم: وهو «بيع موصوف في الذمة ببذل، وهو جائز إلى وقت محدد معلوم في المستقبل، وبكميات محددة من السلع ومواصفات يتفق عليها مسبقاً»⁽³⁹⁾، ويحصل بيع

السلم لتمويل العمليات الزراعية حيث يتوقع أن تتوفر السلعة للمزارعين في مواسم المحاصيل، كما يستخدم في تمويل النشاط التجاري والصناعي خاصة في المراحل السابقة للإنتاج أو التصدير، وكذا تمويل الحرفيين بمستلزمات الإنتاج كرأس مال سلع مقابل الحصول على بعض منتجاتهم وإعادة تسويقها⁽⁴⁰⁾.

هذا إضافة إلى أساليب أخرى كثيرة في إطار اقتصاد المشاركة، حيث «تنظم الحقوق والواجبات بين أطراف العقد بطريقة عادلة ومتوازنة، تشيع الثقة والاطمئنان، وتدفع عناصر الإنتاج إلى التعاون، فتحول دون تعطلها، مما يؤدي إلى نمو النشاط الاقتصادي، وتحقيق الاستقرار الاجتماعي من خلال إشباع حاجات المجتمع المتنوعة»⁽⁴¹⁾.

ثانياً: دور الجهاز المصرفي في إصدار النقود في النظام الإسلامي.

يقوم المصرف المركزي بأداء الوظائف التي يؤديها نظيره في النظام الوضعي، فهو يقف على قمة النظام المصرفي، وهو المسؤول عن إصدار العملة ويقوم بدور مصرف الحكومة ومصرف المصارف التجارية⁽⁴²⁾، كما أنه يعمل على توجيه النشاط الاقتصادي في الدولة لتحقيق أهدافها في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية.

ويخضع إصدار النقود في النظام الإسلامي لنظام الإصدار الحر حيث يخضع الإصدار النقدي للتغير في حجم الطلب على النقود⁽⁴³⁾، فهو يتناسب مع نمو الإنتاج الحقيقي مع مراعاة تثبيت القيمة الفعلية للنقود، لتحقيق سلامة الاقتصاد الإسلامي ونموه الثابت المستديم وتأمين العدالة الاقتصادية والاجتماعية⁽⁴⁴⁾.

ويتمتع المصرف المركزي الإسلامي باستقلالية في اتخاذ القرارات المناسبة التي تحقق أهداف السياسة النقدية، وخاصة المحافظة على استقرار الأسعار، ولذلك يكون له مصدر دخل مستقل لتمويل نفقاته العادية، حيث يمكنه ضمان ذلك من خلال⁽⁴⁵⁾:

أ- رسوم الخدمة التي يفرضها على الحكومة والمصارف التجارية مقابل كل الخدمات التي يؤديها لها.

ب- استثمار جزء من الاحتياطات القانونية التي تحتفظ بها المصارف التجارية لديه، إضافة إلى تحقيق الأرباح التي يحققها من المشاركات والمضاربات التي يكون طرفاً فيها، سواء بمبادرة منه أو بطلب من المصارف التجارية التي تحتاج إلى السيولة النقدية.

1- ضوابط الإصدار النقدي في النظام الإسلامي:

يخضع الإصدار النقدي في النظام الإسلامي للضوابط التالية:

1- قصر حق إصدار النقود على الدولة وحدها دون الأفراد والمؤسسات، ولم ينكر علماء وفقهاء الإسلام على الدولة هذا الحق على مر العصور⁽⁴⁶⁾، يقول النووي: «إن ضرب النقود من أعمال الإمام»، ويقول الإمام أحمد: «لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار

أ. جمال بن دعاس الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود

الضرب بإذن السلطان، لأن الناس إذا رخص لهم ركبوا العظام»، فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتيات عليه⁽⁴⁷⁾، نتيجة تلاعبهم بالنقود وغشها وتزييفها⁽⁴⁸⁾، فلا يحق لغير ولي الأمر أو الدولة ممثلة في المصرف المركزي إصدار النقود، مما يزيد من ثبات قيمة النقود وثقة الأفراد فيها، كما يسهل على المصرف المركزي مهمة الرقابة على النقد من خلال التحكم في عرض النقود⁽⁴⁹⁾، يقول الإمام السيوطي: «يكره لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير وإن كانت خالصة لأنه من شأن الإمام، ولأنه لا يأمن فيه من الغش والفساد»⁽⁵⁰⁾.

2- أن تكون النقود المصدرة خالصة وخالية من الغش⁽⁵¹⁾، لقول الرسول ﷺ: (.. وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا)⁽⁵²⁾، ولهذا اختص الإمام بإصدار النقود، يقول ابن خلدون في السكة: «وهي ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة»⁽⁵³⁾، ففي الغش إفساد للنقود وإضرار بذوي الحقوق وغلاء للأسعار»⁽⁵⁴⁾.

3- أن يتناسب حجم الإصدار النقدي مع حجم الناتج الحقيقي، فيجب أن يكفي لإجراء المبادلات اللازمة لمختلف قطاعات النشاط الاقتصادي، يقول الإمام ابن تيمية: «ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوسا تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم، ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلا»⁽⁵⁵⁾، وعليه فلا يحق للدولة أن تصدر نقودا لأجل ما يسمى بالتمويل بالتضخم أو التمويل بالعجز، وهو أن يقوم البنك المركزي بإصدار كمية إضافية من النقود لحساب الدولة الخاص، تستخدمها في تغطية العجز الذي تعاني منه الميزانية العامة، نتيجة تجاوز النفقات لمجموع الإيرادات العامة⁽⁵⁶⁾.

يقول الإمام الشاطبي: «الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى، وأما إذا لم ينتظر شيئا وضعفت وجوه الدخل، بحيث لا يغني كبير شيء، فلا بد من جريان التوظيف»⁽⁵⁷⁾، إن التمويل بالعجز ينطوي على مساوئ كثيرة، لا يمكن تجاهلها، أما ما يمكن أن يحققه من نمو اقتصادي فهو أيضا محل جدل واسع، بل قد لا يكون صحيحا أصلا، يقول المدير الإداري لصندوق النقد الدولي: «إن التمويل بالعجز لا بد وأن يضر أخيرا بالاقتصاد من خلال التضخم واختلال ميزان المدفوعات وارتفاع معدلات الفائدة وسوء تخصص الموارد، وانخفاض معدل النمو وزيادة البطالة ومن ثم التوترات الاجتماعية»⁽⁵⁸⁾.

إن عدم الحاجة للتمويل بالعجز تنطلق أولا من إزالة أسبابه، فيجب تمويل النفقات العادية من حصيللة الإيرادات العادية، فإذا لم تكف بفرض ضرائب على الأغنياء (التوظيف) ثم إزالة النفقات العقيمة والتبذيرية، والانفاق الحكومي ثلاثة أقسام⁽⁵⁹⁾:

أ- النفقات المتكررة العادية: وتشتمل على نفقات التسيير التي تدفعها الدولة لضمان تشغيل مختلف المصالح، ونفقات المشروعات التي لا يساهم فيها القطاع الخاص، ويجب

تمويلها من الإيرادات الضريبية، مما يساعد على الانضباط اللازم في الإنفاق الحكومي، كما لا يؤدي إلى توسع الدين العام توسعا مستمرا وسريعا، فإذا تطلب ذلك أموالا أكثر فيجب الاستفادة من طرق أخرى للتمويل كالبيع الإيجاري كما أن الإسلام يقوم في تخطيط الموازنة على فكرة دقيقة شديدة الانضباط، وذلك بترتيب الضروريات والحاجيات والتحسينات بحسب الإمكانيات المالية للأمة، كما يرفض ميزانيات الشح والبخل من جهة وميزانيات الترف والإسراف والتبذير، قال تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (الفرقان: 67).

ب- **النفقات الخاصة بالمشروعات:** وهي المشاريع القابلة للتمويل بالمساهمة، فيمكن للحكومة تنفيذها ببيع أسهمها إلى المؤسسات المالية وإلى الجمهور، وهذا يعني إزالة بعض المشاريع العقيمة التي يسعى أحيانا أصحاب النفوذ لتسجيلها إن تمويل هذه المشروعات يتم عن طريق سندات المشاركة العامة وهي أداة استثمارية تقوم على أساس إصدار صكوك ملكية رأس مال المشروع على أساس وحدات متساوية القيمة لحاملها أو تسجل بأسماء أصحابها، وهذه السندات هي نوع من المشاركة، يحصل حاملها على الأرباح أو يتحمل الخسائر بصورة دورية وحسب شروط الإصدار، كما أنها أداة لجذب المدخرات الصغيرة وتوجيهها نحو الاستثمارات المجدية، وقد تكون غير مخصصة لمشروع معين، بل تجمع في محفظة أوراق مالية، تقوم الحكومة بتوجيه حصيلتها لمختلف المشروعات التي تقوم الحكومة بإنشائها، ويكون العائد في هذه الحالة هو متوسط عائد كل المشروعات فهو أكثر أمانا من سابقه وإن كان أقل ربحية، ويتم تداول هذه السندات في سوق الأوراق المالية حيث يكون للسند قيمة سوقية تختلف عن القيمة الاسمية، وتعتمد هذه القيمة على العوائد المتوقعة الرأسمالية وعلى كفاءة المشروع ونجاحه ضمن معطيات السوق والعوامل المؤثرة»⁽⁶⁰⁾.

ج- **النفقات الطارئة:** كنفقات الحروب والكوارث الطبيعية وغيرها من النفقات التي لا يمكن تمويلها بالطريقتين السابقتين، فتمول بقروض إجبارية من المؤسسات والأغنياء، لأن هذه الحالات تتطلب تضحية الأغنياء بتخليهم عن فائدة هذه القروض.

بل ويتفق الفقهاء أن في المال حقا سوى الزكاة، يؤخذ بنسب غير محدودة من أموال الأغنياء لصالح الخزانة العامة عند الطوارئ الداهية إذا عجزت الخزانة العامة عن مواجهتها⁽⁶¹⁾، استنادا إلى قوله تعالى: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) (البقرة: 177).

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفي فلإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر مال

أ. جمال بن دعاس **الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود**

في بيت المال أو يكون فيه ما يكفي فيه ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات وجني الثمار لكيلا يؤدي بالأغنياء إلى الضيق ووجه المصلحة أن الإمام العادل لو لم يفعل ذلك لضعفت شوكته وصارت الدنيا عرضة للفتنة واستيلاء الطامعين فيها»⁽⁶²⁾.

وعليه فإن الإصدار النقدي لا يتم إلا حسب حجم النشاط الاقتصادي، وحسب ما تقتضيه المصلحة بحيث لا يقل حتى تتعطل المبادلات، ولا يزيد حتى يؤدي إلى التضخم، فيكون موافقا لحجم النمو الاقتصادي المنشود أو المستهدف⁽⁶³⁾.

2 - المصارف التجارية في النظام الإسلامي:

يؤدي المصرف التجاري في النظام الإسلامي الوظائف الرئيسية للمصرف التجاري في النظام الوضعي التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، حتى قبول الودائع ويقوم بالاستثمارات المتخصصة ولكنه يختلف عن المصرف الربوي في النقاط التالية⁽⁶⁴⁾:

أ- عدم التعامل بالفوائد البنكية لأنها الربا المحرم شرعا.

ب- يخدم المصرف الإسلامي مصلحة الجمهور، من خلال تحقيق أهداف الإسلام الاقتصادية والاجتماعية، ويسعى لتحقيق الربح ولكن في إطار حاجات الاقتصاد الإسلامي.

ج- المصارف الإسلامية شاملة أو متعددة الأغراض، فهي ليست تجارية محضة بل كيان مركب من المصارف التجارية ومصارف الاستثمار وشركات الاستثمار، فمعظم تمويلها متجه إلى مشروعات أو مخاطر معينة، أما استثماراتها بالمشاركة فلا يسمح لها بالاقتراض القصير الأجل أو الطويل الأجل، مما يجعلها أقل عرضة من البنوك التجارية في النظام الوضعي، التي أصبحت حديثا تتجه نحو صفة المصارف الشاملة، فهي تقوم بمختلف أنشطة الاستثمار باستثناء في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

د- تشارك المصارف الإسلامية في المخاطر التجارية والصناعية، وإقامة المشاريع لأنها تعمل على أساس المشاركة أو المضاربة مما يجعلها أكثر اهتماما بتقويم الطلبات المقدمة إليها لمنح التمويل، فهي ترفض ممارسات الإقراض غير المرغوب فيها، وإن كانت المصارف الوضعية تدرس أيضا هذه الطلبات إلا أنه يتاح لها دعم القروض بالضمانات وعدم المشاركة في المخاطر، بل لا تهتم كثيرا بنجاح المشروع بقدر اهتمامها باسترداد أصل القرض والفوائد المترتبة عنه.

هـ- إن مشاركة المصرف الإسلامي في الأرباح والخسائر يجعل صلته أوثق بأصحاب المشاريع، وهي العلاقة المميزة للمصارف الشاملة، مما يمكن المصرف من القيام بدور الخبير الفني ومستشار التسويق والمنشط لعملية التصنيع والتنمية، وإن كان ذلك مطلوبا أيضا في المصارف الوضعية إلا أنها في المصارف الإسلامية أكثر إلحاحا لعدم تعاملها بالربا.

ثالثاً: دور المصارف التجارية في خلق النقود في النظام الإسلامي.

من خلال دراسة إصدار النقود القانونية تبين أن حق الإصدار خاص بالدولة لما لعرض النقود من تأثير على النشاط الاقتصادي وعلى قيمة النقود، كما يزيد من ثقة الأفراد فيها⁽⁶⁵⁾، ومادامت النقود المصرفية تعتبر مصدراً رئيسياً للتوسع النقدي، فهي تزيد من عرض النقود كالعملة التي تصدرها الحكومة أو المصرف المركزي، وهو توسع يؤدي إلى التضخم كالتموليل بالعجز، بل أسوأ منه لأن أرباح إصداره تذهب إلى البنوك التجارية، وهي في الأصل مؤسسات خاصة.

كما أن كميته تكون بنسب جد مرتفعة، فإن معظم الاقتصاديين المسلمين⁽⁶⁶⁾ يرون أن المصارف الإسلامية لا تقوم بخلق نقود الودائع، بل يجب أن توظف وتقرض النقود الحقيقية الكائنة في حوزتها⁽⁶⁷⁾، فلا بد لها أن تعمل على أساس جعل احتياطياتها النقدي معادلاً لمجموع الودائع تحت الطلب، وهو الاحتياطي المعادل للنسبة 100 %، ويتألف من النقود المحفوظة في خزائن البنوك التجارية وودائعها لدى المصرف المركزي⁽⁶⁸⁾.

أما بعضهم فيشترط للسماح بذلك شروطاً يستفاد منها منع إصدار النقود في الحدود التي تسمح بها الدولة وفقاً لرأي بعض الفقهاء، ولا يكون هناك مجال لتوسع نقدي يفوق متطلبات التوسع في الاقتصاد⁽⁶⁹⁾.

بينما يرى غيرهم أن قيام المصارف التجارية بخلق الودائع يمكن الاعتراف به في النظام الإسلامي بشرطين⁽⁷⁰⁾:

أ- اتخاذ الإجراءات المناسبة لضمان خلق الودائع المشتقة طبقاً لاحتياجات الاقتصاد التمويلية ولا يؤدي إلى ضغوط تضخمية.

ب- أن يعود الربح المتحقق من الودائع المشتقة للمجتمع ككل لا إلى أصحاب النفوذ فقط.

وفي الحقيقة أن الشرط الأول يمكن الاستغناء عنه بإصدار نقود قانونية طالما كان لاحتياجات الاقتصاد ولا يؤدي إلى التضخم، فهو مقابل للزيادة في الناتج القومي الحقيقي، أما الشرط الثاني وهو توزيع الربح ككل فيتعذر ذلك، لأن المصارف التجارية لا تقوم بذلك إلا لتحقيق الربح فإذا وزع على المجتمع فإنها لن تحتل مخاطر الإقراض طالما لا تحقق من ورائها أرباحاً لصالحها.

إن هذا الرأي يستند إلى عدة أدلة منها:

أ- أن إصدار النقود من الحقوق السيادية للدولة، فلا يحق لها أن تتنازل عن هذا الحق لأي شخص، خاصة أن النقود المصرفية تمثل جزءاً مهماً من عرض النقود مما يؤدي إلى نتائج سلبية على النشاط الاقتصادي وحقوق الأفراد.

أ. جمال بن دعاس **الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود**

ب- إن إصدار هذه النقود يرتكز على الودائع الحقيقية للعملاء وعلى أساسها يتم خلق هذه النقود فهي تعتبر من قبيل إقراض ما لا يملك ويتجر فيما ليس لديه، وقد جاءت النصوص بتحريم ذلك، قال ابن قدامة: «ولا يجوز أن يبيع عينا لا يملكها ليمضي ويشترها ويسلمها رواية واحدة»⁽⁷¹⁾، فالمصارف الإسلامية لا تعمل على خلق الودائع ولا تتعامل بالربا⁽⁷²⁾.

ج- إن خلق الودائع يؤدي إلى تضخم رؤوس أموال المصارف التجارية، وتركيز الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس هم البنك والمقرضين، ويحرم منها بقية أفراد المجتمع⁽⁷³⁾، كما يعتبر نظام الاحتياطي الكامل أكثر عدالة من نظام الاحتياطي الجزئي، على أساس أن النقود مؤسسة اجتماعية يشترك في إصدارها مجموع الأفراد في المجتمع عندما اتفقوا على منحها صفة القبول العام، ومن ثم فإنه ليس من العدالة منح المصارف التجارية حق إصدار نقود مصرفية تقدم لهم بأسعار فائدة ربوية⁽⁷⁴⁾.

د- إن خلق الودائع يترتب عليه زيادة تأثير الدورات الاقتصادية في النشاط الاقتصادي، لأن نسبة الودائع النقدية الحقيقية لدى المصارف التجارية تنخفض في أوقات الكساد، فتتخفف تبعاً لذلك كمية النقود المصرفية، فيحدث انكماش كبير في عرض النقود وتزداد حالة الكساد في الوقت الذي يكون فيه الاقتصاد بحاجة ماسة إلى التوسع في عرض النقود، أما في حالة الرواج فيحدث العكس، حيث تتوسع المصارف التجارية في خلق النقد المصرفية تبعاً لزيادة الودائع النقدية الحقيقية لديها، مما يؤدي إلى التوسع في عرض النقود فترتفع الأسعار وهي أصلاً مرتفعة، فتزيد حدة التضخم⁽⁷⁵⁾.

ويرى بعض الاقتصاديين: أنه ينبغي للمصارف الإسلامية خلق نقود الودائع لأنها تعتبر مورداً هاماً ووسيلة فعالة، من الوسائل التي تسهم في دفع عملية التنمية الاقتصادية في المجتمع، وخاصة في الدول النامية التي لا تتوفر لديها الإدارات الكافية لتمويل التنمية الاقتصادية.

ثم يختلف أصحاب هذا الرأي في مسألة الأرباح العائدة من هذه العملية هل تعود لأصحاب المصارف الإسلامية وحدهم أم تشاركهم الدولة في ذلك، فالقائلون بمشاركة الدولة في الأرباح يقصرون حق خلق نقود الودائع على المصارف التابعة للدولة، حتى لا تتسبب في بعض الآثار الضارة كما في النظام الوضعي، أو أن تبقى المصارف خاصة وتحول أرباحها إلى بيت مال المسلمين، لأنها تشبه مال الفيء، فتوزع منافعها توزيع الفيء، لقول الله تعالى: (وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الحشر: 6)، وهناك من يرى ضرورة خلق المصارف التجارية لنقود الودائع للمساهمة في اقتصاد الدولة وعدم حرمانها من هذه الموارد، وأن تكون ملكيتها خاصة حتى لا تضعف همم أصحاب المصارف، وتستخدم هذه النقود في المشاريع الاستثمارية والقروض الحسنة شريطة أن لا

تؤدي هذه العملية إلى التضخم أي أن يتوقف إحداثها على الزيادة في عرض السلع والخدمات⁽⁷⁶⁾.

ويمكن التعليق على هذه الآراء بما يلي:

أ- إن زيادة عرض النقود، خاصة في الدول النامية، لا يؤدي إلى تنمية المجتمع، بل ستكون النتيجة زيادة الضغوط التضخمية لعدم مرونة الجهاز الإنتاجي فيها، وعموما فإنه لم يحدث أن صادف تحقق تنمية حقيقية بسبب زيادة المعروض النقدي، فزيادة النقود المصرفية ليست حلا بقدر ما هي تعقيد لحالة المجتمع⁽⁷⁷⁾، «بل إن زيادة عرض النقود مهما كان مصدرها ستقود في غالب الأحيان إلى زيادة في الدخل النقدي فقط ما دام الدخل الحقيقي هو بالوضع غير المرن الذي هو عليه، ويرجع ذلك إلى وضع تكون فيه الضغوط التضخمية في الأقطار النامية ماثلة باستمرار، مهددة بذلك استقرارها الاقتصادي الداخلي والخارجي على السواء، وهو ما يتميز به الاقتصاد النامي دائما»⁽⁷⁸⁾.

ب- أما القول بحق الدولة فقط في خلق نقود الودائع فإن مصلحة الدولة أولا أن تكون المصارف خاصة لأنها أفضل في تحقيق المصلحة العامة، فقد ثبت بالتجربة أن المصارف التابعة للدولة مخيبة للآمال في الدول الإسلامية⁽⁷⁹⁾ فشل القطاع عموما. وحتى لو تحقق ذلك فعلا، فقد سبق أن الدولة مقيدة في إصدار النقود القانونية بمستوى النشاط الاقتصادي، أو كما يقول ابن تيمية يجب أن تكون بقيمة العدل في معاملاتهم، فلا يجوز لها أن تصدر كميات إضافية من النقود القانونية أو المصرفية، وأما أن توزع منافعها توزيع الفيء، فهو تشبيه غير صحيح لأن مال الفيء يأتي في الأصل من غير المسلمين، كيف توزع كذلك، ولو بحثنا في مصدرها لوجدناه تلك الطبقات من المجتمع التي تتأثر بالتضخم وخاصة ذوي الدخل الثابتة، وهو ظلم كبير في المجتمع لا يمكن قبوله في الدولة الإسلامية وبالتالي: «لا يجوز شرعا للنظام المصرفي الإسلامي خلق الائتمان ونرى أن تلزم المصارف التجارية بالعمل وفق نسبة احتياطي قانوني تعادل مائة 100%»⁽⁸⁰⁾، وهو رأي إيجابي ينبغي التأكيد على أهميته النقدية والاقتصادية والاجتماعية.

ج- أما الرأي الأخير فهو يشترط أن تكون نقود الودائع منازرة لحجم السلع والخدمات المنتجة، وفي الحقيقة أن البنك المركزي هو من يقوم بالإصدار في هذه الحالة، ولا يمكن أن يفتح المجال للمصارف التجارية للقيام بذلك إذ لو فتح فمن الصعوبة التحكم في توجيه هذه النقود إلى القروض الحسنة بالإضافة إلى تكفل هيئات أخرى بهذه المهمة التي ليست من أساسيات العمل المصرفي الإسلامي.

وبتبيين مما سبق أنه ما دام لا يحق للدولة إصدار النقود القانونية إلا بمقدار نمو الناتج القومي الحقيقي، مع ما يمكن أن تحققه من مصلحة عامة للمجتمع، فإنه لا يمكن الموافقة على إصدار نقود الودائع من طرف المصارف التجارية، وهي التي تسعى لتحقيق الربح، خاصة مع الاعتراف بأن زيادة عرض النقود المصرفية يؤدي إلى نفس النتائج التي تؤدي

أ. جمال بن دعاس _____ الجهاز المصرفي ودوره في إصدار النقود
إليها الزيادة في كمية النقود القانونية من آثار سلبية على النشاط الاقتصادي، وفي المقابل
يكون من الأنفع أن يقوم المصرف التجاري باستثمار الودائع الجارية لديه، والاحتفاظ
بالاحتياطي القانوني لدى المصرف المركزي، ليس من خلال اشتقاق نقود مصرفية، وإنما
النقود الحقيقية المودعة لديه، كما يلي:

أ- إن الودائع الجارية تكون عادة بمبالغ قليلة، ولكن تجميع هذه المبالغ يوفر
للمصارف الإسلامية مبالغ ضخمة حقيقية يمكن الاستفادة منها.

ب- إن طبيعة هذا الاستثمار يكون بطريقة لا تسمح باشتقاق نقود مصرفية جديدة،
فلا تمنح بشكل قروض للأفراد أو المؤسسات، وإنما تكون في شكل استثمارات حقيقية،
وهو ما يقابل التسيّرات التي تؤثر سلباً على قدرة المصارف التجارية على اشتقاق النقود
المصرفية وبالتالي المحافظة على نفس الكمية من المعروض النقدي وتفاذي الآثار السلبية
للتضخم.

ج- إن هذه العملية تدخل في إطار عدم اكتناز الودائع الحقيقية الموجودة لدى
المصارف التجارية، وبالتالي الاستخدام الأمثل لموارد المجتمع الحقيقية.

د- إن المصارف التجارية لا تطالب المودعين بعمولة مقابل هذه الودائع وعليه فإن
هذا الاستثمار يدر ربحاً يمكن أن يستخدم في تسديد رواتب الموظفين والمصاريف الأخرى.

هـ- عندما تكون الأرباح معتبرة يمكن للمصرف الإسلامي، مكافأة المودعين تشجيعاً
لهم على إيداع أموالهم لديه وعدم اكتنازها، وهو جائز شرعاً لما روي عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
قَالَ: (أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ قَالَ مِسْعَرٌ أَرَاهُ قَالَ ضُحَى فَقَالَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَكَانَ
لِي عَلَيْهِ دَيْنٌ فَقَضَانِي وَرَادَنِي) (81).

الهوامش:

- (1) إبراهيم ابن صالح العمر، النقود الائتمانية، دار العاصمة، م.ع. السعودية، د.ط، 2004، ص179.
- (2) الجزيري عبد الرحمن بن محمد، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة. دار ابن حزم، ط.1، 2001، ص545.
- (3) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، المجلد6، ص108، حرف
الراء.
- (4) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، 1983،
ج.1، ص401.
- (5) ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت د.ط، 1972، ج.4، ص122.
- (6) الجزيري، مصدر سابق، ص545.
- (7) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج.2، ص145.
- (8) صحيح مسلم، دار ابن حزم، بيروت، 2002، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم الحديث: 987،
ص44.

- (9) محمد عمر شاراء، نحو نظام نقدي عادل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م. الأمريكية، ط2، 1992، ص78.
- (10) صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب المساقاة، باب الصرف و بيع الذهب بالورق نقدا. رقم الحديث: 1587. ص686.
- (11) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص540.
- (12) صحيح البخاري، دار ابن حزم، بيروت، 2003، كتاب البيوع، باب بيع الشعير بالشعير الحديث رقم 2174، ص377.
- (13) المصدر السابق، باب بيع الذهب بالذهب، رقم الحديث: 2175. ص387.
- (14) رفيق المصري، لمحات عن النقود في الإسلام. قراءات في الاقتصاد الإسلامي. مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي- جدة، ط1، 1987، ص229.
- (15) أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد. تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1999، ج36، ص288، رقم الحديث: 21957.
- (16) سنن ابن ماجه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1975، ج2، ص763. كتاب التجارات، باب التخليط في الربا رقم الحديث: 2273.
- (17) الحاكم، أبو عبد الله المستدرک على الصحيحين، دار المعرفة بيروت، ط1 1418 هـ- 1998 م- كتاب البيوع، باب إن أربا الربا عرض الرجل المسلم رقم الحديث 2307، 338/2.
- (18) رواه مسلم، المصدر السابق، كتاب المساقاة، باب لعن الله أكل الربا ومؤكله رقم: 1598، ص691.
- (19) عوف محمود الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي. دار الجامعات المصرية، د.ط، د.ت، ص89.
- (20) عبد الحميد الغزالي، الأرباح والفوائد المصرفية بين التحليل الاقتصادي والحكم الشرعي. المعهد العالمي للبحوث والتدريب- جدة، ط1، 1994.
- (21) المرجع السابق، ص23.
- (22) رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي. دار المكتبي، دمشق، 1999، ص216.
- (23) جمال لعمارة، اقتصاد المشاركة بديل لاقتصاد السوق. مركز الإعلام العربي- مصر، ط1، 2000، ص69.
- (24) حمدي عبد العظيم، السياسة المالية و النقدية في الميزان. مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1986، ص364.
- (25) محسن أحمد الخضيرى، البنوك الإسلامية. دار الحرية- القاهرة، د.ط، د.ت، ص134.
- (26) المرجع السابق، ص136-137.
- (27) عبد الله بن محمد الطيار، البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق. دار الوطن- الرياض، ط2، 1994/1414، ص175.
- (28) جمال لعمارة، مرجع سابق، ص70.
- (29) محسن أحمد الخضيرى، مرجع سابق، ص128.
- (30) المرجع السابق، ص131.
- (31) محمود سحنون، دروس في الاقتصاد النقدي. مطبوعة للسنة الجامعية 2004/2003، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة منتوري- قسنطينة، ص102.
- (32) محسن أحمد الخضيرى، مرجع سابق، ص133.
- (33) محمد رواس قلعة جي، مباحث في الاقتصاد الإسلامي. دار النفائس- بيروت، ط5، 2004، ص143.

- (34) محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي. دار النفائس- الأردن، ط.1، 1996، ص263.
- (35) ابن جزي، القوانين الفقهية، المكتبة الثقافية، بيروت، ص174.
- (36) جمال لعمارة، مرجع سابق، ص71.
- (37) محسن أحمد الخضير، مرجع سابق، ص142.
- (38) حمدي عبد العظيم، مرجع سابق، ص365.
- (39) محمد عبد المنعم عفر، السياسات الاقتصادية والشرعية. الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، 1987، ص165.
- (40) أحمد جابر، البنوك المركزية ودورها في الرقابة على البنوك الإسلامية. مطبعة مركز صالح كامل- جامعة الأزهر، دط، 1999، ص39.
- (41) جمال لعمارة، مرجع سابق، ص76.
- (42) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص179.
- (43) إبراهيم بن صالح العمر، مرجع سابق، ص175.
- (44) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص197.
- (45) المرجع السابق ص205.
- (46) عوف محمود الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي. مرجع سابق، ص42.
- (47) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1983، ص181.
- (48) حسين أبو راتب، عجز الموازنة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، 1999، ص320.
- (49) إبراهيم بن صالح العمر، مرجع سابق، ص174.
- (50) السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الكتب، ج.1، ص134.
- (51) أحمد حسن أحمد الحسني، تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية دار المدني، جدة 1989، ص46.
- (52) رواه مسلم، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا، رقم الحديث: 101، ص64.
- (53) ابن خلدون، المقدمة فرنسية الكتب الثقافية، ط2، 1996، ج.1، ص181.
- (54) السيوطي، مصدر سابق، ج.1، ص10.
- (55) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف الرباط، دط، دت. ص29-469.
- (56) حسين أبو راتب، مرجع سابق، ص323.
- (57) أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الاعتصام. دار المعرفة- بيروت، دط، 1988، ج.2، ص121.
- (58) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص185.
- (59) المرجع السابق ص256.
- (60) إبراهيم بن صالح العمر، مرجع سابق، ص269.
- (61) أحمد عبد الهادي طللخان، مالية الدولة الإسلامية المعاصرة. دار التوفيق- الأزهر، ط.1، 1992، ص93.
- (62) محمد أبو زهرة، أصول الفقه. دار الفكر العربي، دط، دت، ص286.
- (63) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص205.
- (64) المرجع السابق، ص210.
- (65) المرجع السابق.

- (66) يمكن الاطلاع على الاقتصاديين المسلمين المانعين والمجيزين لاشتقاق نقود الودائع في المصارف التجارية في: أحمد فريد مصطفى، محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد النقدي والمصرفي، مؤسسة الشباب الجامعة، ص236-244.
- (67) عوف محمود الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي. مرجع سابق، ص164.
- (68) عدنان خالد التركماني، السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام، فرنسية الرسالة، ط1988، ص224.
- (69) محمد عبد المنعم عفر، السياسات الاقتصادية والشرعية. مرجع سابق، ص387.
- (70) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص211.
- (71) ابن قدامة، مرجع سابق، ج.3، ص155.
- (72) عوف محمود الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي. مرجع سابق، ص165.
- (73) أحمد حسن أحمد الحسني، مرجع سابق، ص240.
- (74) حمدي عبد العظيم، مرجع سابق، ص345.
- (75) أحمد حسن أحمد الحسني، مرجع سابق، ص241.
- (76) أحمد حسن أحمد الحسني، مرجع سابق، ص242 – 243.
- (77) عبد المنعم السيد علي، اقتصادات النقود والمصارف، الأكاديمية للنشر، الفرق، د ط، 1998، ص456-457.
- (78) محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص210.
- (79) المرجع السابق، ص211.
- (80) حمد مجنوب أحمد علي، حكم خلق الائتمان في النظام الإسلامي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد: 183، جويلية 1996، ص64.
- (81) واه البخاري، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب الصلاة إذا قدم من السفر، رقم الحديث: 443، ص85.

قراءة في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة

المقررة بموجب قانون الإجراءات المدنية والإدارية 08 - 09

د. كاملي مراد - جامعة أم البواقي-

أضحى من المعلوم أنّ الجزائر قد حقّقت في السنوات الأخيرة حركيّة منقطعة النّظير في مجال تحديث منظوماتها القانونيّة، بحيث مسّ هذا التحديث أغلب ما يوجد من هذه المنظومات، وقانون الإجراءات المدنية والإداريّة نموذج عن هذه الحركيّة، فقد صدر هذا القانون تحت رقم 09-08¹.

وقد نصّ في المادّة 1062 على أنّه "يسري مفعول هذا القانون بعد سنة من تاريخ نشره في الجريدة الرسميّة"²، وهي فرصة منحها المشرّع لسائر من لهم علاقة بهذا القانون لفهمه وشرحه تمهيدا لتطبيقه.

ويرى كثير من المهتمين بهذا القانون أنّه قد حقّق جملة من المكاسب في إطار ترميم قانون الإجراءات المدنية المقررة بموجب الأمر 154-66 المتضمّن قانون الإجراءات المدنية³، وتجاوز جملة من الإشكالات التي كانت مطروحة بحدّة على القانون السّابق، ولقد كان من أهمّ سماته:

- 1- أنّ هذا القانون حاول مراعاة الطبيعة الخاصّة للمجتمع الجزائري، وهذا من خلال إقرار وتنظيم جملة من الإجراءات التي تتناسب مع الأعراف والقيم الاجتماعيّة المستقرّة فيه، ومثال ذلك إقرار وتنظيم مبدأي الصّلح والوساطة⁴.
- 2- أنّ هذا القانون اهتمّ بالإجراءات الخاصّة ببعض الأقسام، بحيث جعل لقسم شؤون الأسرة إجراءات خاصّة من المادّة 423 إلى غاية المادّة 499، وكذلك القسم الاجتماعيّ من المادّة 500 إلى غاية المادّة 510، وتناول بالحديث الإجراءات الخاصّة بالقسم العقاريّ من المادّة 511 إلى غاية المادّة 530، وتناول بالحديث أيضا الإجراءات الخاصّة بالقسم التجاريّ من المادّة 531 إلى غاية المادّة 536.
- 3- أنّ هذا القانون حاول تبسيط إجراءات التّقاضي بمنحه مثلا لرئيس قسم شؤون الأسرة الصّلاحيات المخوّلة لقاضي الاستعجال (المادّة 425).
- 4- أنّ هذا القانون حاول تفادي بعض المسائل التي كانت تثير اختلافا في التّقدير من طرف القضاة، كالنصّ على أنّ الحجية لا تثبت في الأحكام إلّا للمنطوق، ولا داعي للبحث عنها في حيثيات الحكم (المادّة 4/277).

د. مراد كاملي _____ قراءة في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة

5- أنّ هذا القانون حاول الاحتياط لسوء إدارة الخصم للإجراءات ممّا يترتّب عنه خسارة الدّعى في الموضوع، وهذا بفرض التّمثيل الوجوبيّ بمحام أمام جهات الاستئناف والنّقض (المادّة 10).

وليس المقصود هنا استعراض كلّ هذه السّمات ومناقشتها، لأنّ ذلك ممّا يطول شرحه، وتنشعب مسالكه، ولكنّ المقصود كما هو واضح في العنوان هو الوقوف تحديداً على الإجراءات الخاصّة بقسم شؤون الأسرة وهذا من خلال الملاحظات التّالية:

1- أنّ هذا القانون قد حدّد المحكمة المختصّة إقليمياً في مختلف مسائل الأحوال الشخصية في المادّة 426، وكان بعضها يثير جدلاً حقيقياً على مستوى المحاكم ممّا يطيل في عمر النزاعات، فقد بيّن هذا القانون مثلاً أنّ المحكمة المختصّة في موضوع العدول عن الخطبة

2- أنّه يعقد الاختصاص الإقليمي في موضوع الحضانة وحقّ الزيارة والرّخص الإدارية المسلّمة للقاصر المحضون بـمكان ممارسة الحضانة مراعاة لمصلحة المحضون على اعتبار أنّ من صارت إليه الحضانة فقد ترجّحت جهته لمصلحة المحضون، كما عقد الاختصاص الإقليمي في موضوع النفقة الغذائيّة بموطن الدّائن بها أيّ المستحقّ للنفقة- حتّى لا يكلفه عناء التنقّل للمدين بها-أي المنفق- على افتراض أنّ المحتاج للنفقة الغذائيّة يكون فقيراً ومحتاجاً فلا يكلفه فوق ذلك مصاريف التنقّل ومشقّته.

كما عقد الاختصاص الإقليمي في موضوع متاع بيت الزوجيّة بـمكان وجود المسكن الزوجيّ، بمعنى أنّه إذا وقع طلاق بين الزوجين مثلاً وتنازعا حول المتاع، فإنّ المحكمة التي يؤوّل إليها الفصل في الموضوع هي مكان وجود الزوجيّة، وهذا لا يحتاج إليه الفصل في الموضوع من انتقال للمعاينة وتسريع لإجراءات التنفيذ القضائيّ.

كما عقد الاختصاص الإقليمي في موضوع التّرخيص بالزّواج بـمكان طالب التّرخيص.

وأخيراً وفي موضوع الولاية فقد عقد الاختصاص الإقليمي بـمكان ممارستها تسهيلاً على المتقاضين بشأنها.

3- أنّه قرّر إمكانية سماع القاصر في موضوع الولاية على النّفس وكان يُثار جدل حول سماعه أو عدم سماعه عند إسناد الولاية عليه، وقد رفعت المادّة 463 الإشكال بالنّصّ على إمكانية سماع القاصر في الموضوع، حيث ورد فيها "يتلقّى القاضي في الجلسة تصريحات القاصر وتصرّيات والده وأمه أو الحاضن أو أيّ شخص آخر يكون سماعه مفيداً، ويمكن إعفاء القاصر من الحضور".

4- لم يُدرج قانون الإجراءات المدنية والإدارية شؤون الأسرة ضمن المسائل التي يمكن أن تكون مجالاً للوساطة، وهذا على اعتبار أنها من النظام العام، ولذا فقد نصّ هذا القانون في المادة 994 منه على أنه "يجب على القاضي عرض إجراء الوساطة على الخصوم في جميع المواد باستثناء قضايا شؤون الأسرة والقضايا العمالية وكلّ ما من شأنه أن يمسّ بالنظام العام".

ويُضاف إلى ذلك كما يجب أن تميّز به مسائل النزاع الأسري من سرية وتحفظ، ولهذا نصّ القانون على دور الحكمين من الأهل في المواد 446، 449 من نفس القانون.

5- بين القانون أنّ القاضي في حالة الطلاق بالتراضي يسمع كلّ طرف منفرداً، ثمّ يسمعهما مجتمعين، حيث تنصّ المادة 1/431 على أنه "يتأكد القاضي في التاريخ المحدّد للحضور من قبول العريضة، ويستمع للزوجين على انفراد ثمّ مجتمعين، يتأكد من رضائهما ويحاول الصلح بينهما إذا كان ذلك ممكناً". وهو يبيّن في ذلك الحكمة من هذا الإجراء وهو التأكّد من رضائهما بهذا الطلاق بما تضمّنه هذا الاتفاق من بنود احتياطي لما يمكن أن يكون قد وقع فيه أحد الطرفين (خاصّة الزوجة) من حرج وإكراه أدبيّ من الطرف الآخر أو من الأهل.

وحثّى في حالة التأكّد من رضا الطرفين ببنود الاتفاق فإنّ هذا لا يمنع من سلطة القاضي في تعديل بنود الاتفاق إذا رأى أنّ ما تمّ الاتفاق عليه يخالف النظام العام، أو يتعارض مع مصلحة الأولاد، وهو ما تنصّ عليه المادة 2/431 "ينظر مع الزوجين أو وكلاهما في الاتفاق وله أن يلغي أو يعدّل في شروطه إذا كانت تتعارض مع مصلحة الأولاد أو خالفت النظام العام".

6- يوضّح قانون الإجراءات المدنية والإدارية أنّ تاريخ الطعن بالنقض يبدأ من تاريخ الحكم، حيث تنصّ المادة 434 على أنه "يسري أجل الطعن بالنقض من تاريخ النطق بالحكم"، والحكمة من ذلك هو منع إطالة عمر النزاع لأنّه لو عُلق سريان أجل الطعن بالنقض على تاريخ التبليغ للحكم لأدى ذلك إلى طول وقت النزاع من جهة، وتحكّم الخصوم فيه من جهة أخرى.

7- قرّر قانون الإجراءات المدنية والإدارية أنّه في حالة كون أحد الزوجين ناقص الأهلية فإنّ طلب الطلاق يُقدّم من طرف وليّه أو المقدّم حسب الحالة، وهو ما تبيّنه المادة 437، إذ تنصّ على أنه "عندما يكون الزوج ناقص الأهلية، يُقدّم الطلب باسمه من قبل وليّه أو مقدّمه حسب الحالة".

ومعنى هذا أنّه لا يمكن لناقص الأهلية أيّ ما بين 13 و 19 سنة- أن يطلب الطلاق رغم كونه طرفاً في العلاقة الزوجية.

والحقيقة أنّ ما فعله المشرّع الجزائري يُعدّ انتكاساً عمّا قرّره في الأمر 03-05 المتضمّن تعديل قانون الأسرة، إذ تنصّ المادة 2/7 على أنه "يكتسب الزوج القاصر أهلية التقاضي فيما يتعلّق بآثار عقد الزواج من حقوق والتزامات".

د. مراد كاملي قراءة في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة

مما يعني أن يكون له الحق -أي الزوج ناقص الأهلية- في مباشرة أي دعوى ترمي إلى تطبيق آثار عقد الزواج من حقوق والتزامات بما فيها حق طلب الطلاق، إذ يُعتبر حقًا ناشئًا عن عقد الزواج ولو كان يهدف إلى إنهاء العقد ذاته.

فيتبين من مجموع النصين أن المشرع رغم منحه الترشيح القضائي لناقص الأهلية لمباشرة الدعاوى الرامية إلى تطبيق آثار الزواج بكل ما تتضمنه من حقوق والتزامات في نص المادة 2/7 من قانون الأسرة الجزائري عاد فحدّ من هذا الترشيح الممنوح له بإخراج حق طلب الطلاق منه، بمعنى أن للزوجة ناقصة الأهلية أن تباشر بنفسها دعوى النفقة باعتبارها حقًا ناشئًا عن الزوجية ولكن ليس لها أن تطلب الطلاق إذا امتنع الزوج عن الإنفاق.

ورغم أنه يمكن أن يعتذر للمشرع بأعذار أهمها أن ناقص الأهلية إنما اكتسب بنص المادة 2/7 من قانون الأسرة أهلية التقاضي فيما يتعلق بآثار عقد الزواج فقط، وليس الطلاق أثرًا لعقد الزواج. وأن القاصر جعل قانون الأسرة للولي مباشرة إبرام عقد زواجه بنص المادة 2/11 ولم يجعله له رغم اشتراطه حصوله على الترخيص وموافقة. فإن هذه الأعذار لا تكفي لمنعه من طلب الطلاق واشتراط قيام وليه أو مقدّمه بذلك ما دام قد منحه قانون الأسرة أهلية التقاضي فيما يتعلق بآثار الزواج من حقوق والتزامات، خاصة وأن الطلاق قد يرتبط بإضاعة هذه الحقوق خصوصًا، كامتناع الزوج عن النفقة على زوجته. ضف إلى ذلك أن مثل هذا يفتح احتمال أن يمتنع الولي أو المقدّم عن تقديم طلب الطلاق رغم حاجة الزوج القاصر إليه ووجود ما يبزره كحالات التطبيق المنصوص عليها في المادة 53 من قانون الأسرة.

8- يعتبر قانون الإجراءات المدنية والإدارية أن المهمة الأساسية لقاضي شؤون الأسرة هي حماية مصالح القصر، وقد نصت المادة 424 على أنه "يتكفل قاضي شؤون الأسرة على الخصوص بالسهر على حماية مصالح القصر". وهو ما حرصت نصوص المواد على تأكيده في مواضع كثيرة منها:

- النص على سلطة القاضي في إلغاء ما تمّ الاتفاق عليه في الطلاق بالتراضي أو تعديله إذا كان يتعارض مع مصلحة الأولاد، حيث نصت المادة 2/431 على أنه "ينظر [القاضي] مع الزوجين أو وكلاهما في الاتفاق وله أن يلغي أو يعدّل في شروطه إذا كانت تتعارض مع مصلحة الأولاد أو خالفت النظام العام".

- النص في المادة 4/454 على إمكانية لجوء القاضي إلى الأمر بإجراء تحقيق اجتماعي أو فحص طبي أو نفسي أو عقلي، وهذا حتى يتم إسناد الولاية على القاصر أو سحبها بشكل يحقق مصلحته بشكل أكيد.

9- اهتمّ قانون الإجراءات المدنية والإدارية بتحديد مدلول الإصلاحات المستعملة رغم وضوحها إمعانا في تمييزها عما يشبهها من المفاهيم، من ذلك تعريفه للطلاق بالتراضي في المادة بقوله: "الطلاق بالتراضي هو إجراء يرمي إلى حلّ الرابطة الزوجية بإرادة الزوجين المشتركة".

10- يؤكّد قانون الإجراءات المدنية والإدارية بما يتوافق مع قانون الأسرة الجزائريّ على مهمّة الصلح التي يجريها القاضي، فهو ينصّ في المادة 439 على أنّه "محاولات الصلح وجوبية"، كما يحرص على تحقيق ذلك، وتقرير الوسائل الممكنة من الوصول إليه، من ذلك النصّ على الاستماع للزوجين على انفراد قبل الاستماع إليهما مجتمعين، إذ تنصّ المادة 1/440 على أنّه "في التاريخ المحدّد لإجراء محاولة الصلح يستمع القاضي إلى كلّ زوج على انفراد ثمّ معا".

ومن ذلك أيضا إمكانية حضور أحد الأقارب بناء على طلب أحد الزوجين، فقد نصّت المادة 2/440 على أنّه "يمكن بناء على طلب الزوجين حضور أحد أفراد العائلة والمشاركة في محاولة الصلح"، وكلّ ذلك إضافة إلى مهمّة الحكّمين المقرّرة في قانون الأسرة الجزائريّ التي زادها هذا القانون توضيحا في الموادّ 446، 447 و 448 و 449.

11- يؤكّد قانون الإجراءات المدنية والإدارية على معاينة القاضي للوقائع المعتمدة في الطلاق بطلب الزوج وتكييفها، إضافة إلى الفصل في مدى تأسيس طلبه مع ما يمكن من اللجوء إلى الأمر بالتّحقيق أو بإجراء خبرة طبية أو انتقال للمعاينة، وهو ما نصّت عليه المادة 451 في الفقرات 1، 2، 3 منها.

والهدف من ذلك بطبيعة الحال هو التأكّد من وقوع الطلاق تعسفيا أم لا. ولا يقتصر الأمر عند ذلك، بل يتعدّى إلى طلب الخلع من الزوجة، إذ يعاين القاضي ويكيّف الوقائع المعتمد عليها في طلب الخلع، وهذا حتّى يتحقّق من عدم وجود سبب من أسباب التّطبيق المنصوص عليها في المادة 53 من قانون الأسرة الجزائريّ.

الهوامش:

¹ - قانون رقم 09-08 مؤرخ في 18 صفر 1429 هـ الموافق لـ 25 فبراير 2008 متضمّن قانون الإجراءات المدنية والإدارية (الجريدة الرسمية، العدد 21 بتاريخ 17 ربيع الثاني 1429 هـ الموافق لـ 23 أبريل 2008م).

² - أي ابتداء من 23 أبريل 2009م.

³ - الأمر رقم 66-154 المؤرخ في 18 صفر 1386 هـ الموافق لـ 8 جوان 1966م المتضمّن قانون الإجراءات المدنية المعدّل والمتمم.

⁴ - أقرّ المشرّع الجزائريّ ونظّم مبدأ الصلح فقي قانون 09-08 من خلال الموادّ 990-993، كما أقرّ ونظّم مبدأ الوساطة من خلال الموادّ 994-1005.

نظرات جديدة في دراسة السنة وعلومها

أ. آسيا علوي - جامعة باتنة.

ملخص البحث:

تبحث هذه الأوراق الأسباب الجوهرية التي أدت إلى الخلل والاضطراب الذي وقع في بعض الدراسات الحديثية في هذا الزمن، حيث وُجد قصور في فهم الاصطلاحات الخاصة بأهل النقد، وحدث خلط في المناهج التي يجب أن تفهم بها مسائل الحديث الشريف وقواعده، فنتج عنه اضطراب في أساليب المشتغلين بعلوم الحديث ومناهجهم.

Résumé:

Le présent travail traite les causes principales qui ont causés la défaillance qui a touché quelques nouvelles études de nos jours, tout en remarquant une incapacité dans l'assimilation de la terminologie utilisée par les critiquant et les scientifiques de hadith.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

لا يتم فهم كلام الله ولا إدراك معاني كتابه العزيز إلا بسنة النبي ﷺ وعلومها، لأن السنة هي الشرح النظري والتطبيق العملي للقرآن الكريم، وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]، لقد بين الله تعالى مكانة السنة وعظيم شرفها في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران:132] وقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء:80]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر:7] وفي هذه الآيات حثٌّ على تعلم سنة النبي ﷺ وأمر بطاعته ﷺ والافتداء به، وذلك متضمن لتعلم علم الحديث.

هذا العلم الذي يعد من أشرف العلوم الإسلامية وأجلها وأحقها بالتعليم والتعلم، فيه يعرف الحديث الصحيح من السقيم ومن خلاله نقف على البيان لكتاب الله تعالى وتفصيل آياته وتوضيح أحكامه وتخصيص عمومته وتقييد مطلقه وغير ذلك.

إن علوم السنة حفظت لنا هذا الدين وحمت الشريعة من كذب الكاذبين وافتراء المبطلين، ولهذا لقيت عناية كبيرة من علماء كل عصر على مدار الأجيال والأزمان، فصنف المصنفون مصنفات عديدة في مختلف أنواع السنة وعلومها وشروحاتها كعلم الجرح والتعديل والتراجم والطبقات والعلل والغرائب وشروحات الحديث، وأفرد بعضهم قواعد هذا

أ/ آسيا علوي _____ نظريات جديدة في دراسة السنة وعلومها

العلم ومسانله بالتأليف مما يدعى كتب المصطلح مثل معرفة علوم الحديث للحاكم ومقدمة علوم الحديث لابن الصلاح وفتح المغيبي للسخاوي وتدريب الراوي للسيوطي والإلماع للقاضي عياض والنكت لابن حجر ونزهة النظر له أيضا وغيرها.

ونشهد في عصرنا هذا فترة انتعاش لعلوم السنة بتعلمها وتعليمها، لم تكن موجودة قبل زمن يسير من الآن، ونرى جهودا كثيرة لخدمة السنة وعلومها، غير أن الناظر في الدراسات والأبحاث التي ظهرت مؤخرا على الساحة العلمية في مجال الحديث وعلومه، يجد خلافا في تعامل أصحابها مع نصوص السنة وعلومها، ويرى قصورا منهم في فهم بعض الألفاظ والاصطلاحات الخاصة بأهل النقد من المحدثين وعدم استيعاب لقواعد علوم الحديث، ويلمح خطأ في المناهج التي يجب أن نفهم من خلالها تلك المسائل العلمية والقضايا الحديثية، مما نتج عنه اضطراب في مناهج المشتغلين بهذه العلوم.

لابد إذن من البحث عن الأسباب الجوهرية، التي أدت إلى هذا الخلل في تعلم السنة أو في خدمتها والتفتيش عن علل الاضطراب في تلك الدراسات الحديثية في هذا الزمن، بغرض إصلاح الخلل ومحاولة الرجوع بعلوم السنة إلى نبعها الصافي، وإلى زمن ازدهارها، «يوم كان شأن الحديث فيما مضى عظيما عظيمة جموع طلبته، رفيعة مقادير حفاظه وحملته، وكانت علومه بحياتهم حية، وأفنان فنونه ببقائهم غضة، ومعانيه بأهله أهلة»⁽¹⁾.

أهم الأسباب التي أدت إلى الخلل في تعلم السنة أو في خدمتها وعلل الاضطراب في تلك الدراسات الحديثية:

1 - السبب الأول: وجود قضايا خلافية كثيرة داخل علوم الحديث لم يتم الحسم فيها إلى الآن، مثل الاختلاف في مباحث الجرح والتعديل وألفاظهما وكذا في شروط قبول الرواية، واختلاف أحكام هؤلاء العلماء المحدثين في مسألة التفرد وزيادة الثقة والتدليس، مما يترتب عنه حيرة والتباس لدى طلاب العلم، فيزيد من صعوبة استيعاب قواعد علوم الحديث⁽²⁾.

إن من أعظم أسباب صعوبة هذا العلم وأشد أسباب غموضه هو ذلك الاختلاف الكبير في مصطلحاته وفي بعض قواعده، لأن الاختلاف في القاعدة يؤدي إلى اختلاف في عدد كبير من المسائل الجزئية التي تنبني عليها، ولأن الاختلاف في تفسير المصطلحات سيغير فهمنا لكلام العلماء وأحكامهم، وبالتالي سيؤول إلى الاختلاف في التقعيد أيضا.

وهذا الاختلاف كان في المنهج المتبع من المتقدمين مقارنة بالمتأخرين.

الخصائص التي يتميز بها هذا العلم: لأنه علم اجتهادي، أحكامه نسبية وليست قطعية، وقواعده غير مطردة، لأنها تدور مع القرائن والملابسات الخاصة بها، أي أن كل جزئية لها حكم خاص، بحسب ما يحيطها من أحوال وقرائن.

ولذلك لم يلتزم المحدثون النقاد غالباً، قوانين وقواعد مضبوطة، ولا أحكام متفقة، للحكم على الراوي أو المروي، بل كانت أحكامهم أغلبية، وذلك يرجع إلى أن المادة الخام لعلم الحديث هي البشر ونقولهم وأخبارهم، لذلك ليس له ضابط رياضي، والبشر تختلف أحوالهم من وقت لآخر ومن مكان لآخر، كما أنهم قد يتأثرون بعوامل خارجية أو عوامل داخلية⁽³⁾، لذلك تعامل معهم علماء الحديث بما يتناسب مع تلك الخصائص.

كما أن علم الحديث يمتاز بالسعة والتشعب في مسائله وموضوعاته، وتناثر هذه العلوم في مختلف كتب ومصادر السنة وعلومها، لتشعب الأسانيد و تنأثر تراجم رواة الآثار فيها، وكثرة أحكام الأئمة في جرح الرواة وتعديلهم التي في غير مظنتها، مما لا يجمع ذلك كتاب، ولا يحويه مكان واحد⁽⁴⁾.

2 - السبب الثاني: علم الحديث يحتاج إلى الممارسة الطويلة والتطبيق العملي العميق لقواعده، ليتمكن صاحبه من إدراك مضامين مسائله العلمية، ويصل إلى فهم مدلولات ألفاظه واصطلاحاته، ثم كشف القضايا الجوهرية التي تكمن وراء تلك المصطلحات، والتنبه لشذوذات القواعد (هي ما كان مخالفاً للقاعدة المنصوص عليها) والأسس التي تبنى عليها أحكامها، وكذا ملاحظة القرائن الخاصة بمسائلها الجزئية⁽⁵⁾.

وقد نبه الخطيب البغدادي لأهمية الممارسة العملية في علم الحديث حين قال: «قل ما يتمهر في علم الحديث، ويقف على غوامضه، ويستتير الخفي من فوائده، إلا من جمع بين متفرقه، وألف بين منشئته، وضم بعضه إلى بعض، وانشغل بتصنيف أبوابه، وترتيب أصنافه، فإن ذلك الفعل مما يقوي النفس، ويثبت الحفظ، ويذكي القلب، ويشحذ الطبع، ويبسط اللسان، ويجيد البيان، ويكشف المشتبه، ويوضح الملتبس، ويكسب أيضاً جميل الذكر، وتخليده إلى آخر الدهر»⁽⁶⁾.

إن ذلك يتطلب قراءة تحليلية واسعة متأنية للمصادر الأصلية التي انبثقت منها قواعد علوم الحديث، وكذا المصادر المساعدة الفرعية وكتب المتقدمين والمتأخرين في شتى أنواع علوم الحديث، ككتب الصحاح والسنن وشروحاتها كفتح الباري لابن حجر والتمهيد لابن عبد البر وطرح التثريب للعراقي وغيرها وكتب المصطلح مثل كتاب ابن الصلاح في علوم الحديث وشروحه (التقييد والإيضاح للعراقي والنكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر) والموقظة للذهبي وتدريب الراوي للسيوطي وفتح المغيبي للسخاوي والكفاية للخطيب ومعرفة علوم الحديث للحاكم وغيرها كثير ..

ويدرس هذه المصادر بعمق وتأن، بفكر تحليلي متيقظ، وأثناء ذلك عليه بكتب التخريج ودراسة الأسانيد مثل نصب الراية للزيلعي والتلخيص الحبير لابن حجر وإرواء الغليل للالباني ويتدرّج في قراءته تلك، ويوازن بين ما عرفه من كتب المصطلح وبين ما يقرؤه في كتب التخريج ومصادر السنة ومناهجها، ليرى نظريا طريقة التطبيق العملي لتلك القواعد ومعاني المصطلحات، ولا بد أن يتمرن على التخريج ودراسة الأسانيد، ويخص علم الجرح والتعديل التطبيقي بمزيد عناية، بقراءة مصادره الأصلية مثل كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر وميزان الاعتدال للذهبي وغيرها، وكتبه الأصول كالجرح والتعديل لابن أبي حاتم، والكامل لابن عدي والمجروحين لابن حبان، موازنا بين استخدام الأئمة لألفاظ الجرح والتعديل وما ذُكر عن مراتب هذه الألفاظ في كتب المصطلح.

ولا يزال طالب العلم يرتقي في قراءته الواسعة العميقة المتفحصة، حتى يصل إلى القدرة على دراسة كتب العلل كالعلل لابن المديني والترمذي وابن أبي حاتم وعلل الدار قطني وغيرها، بدقة وفقه عميقين، ليكتشف مناهج أئمة الحديث في عرض العلل وقواعدهم في الحكم على الأحاديث تصحيحا وتضعيفا⁽⁷⁾.

لذلك وجب على الهيئات العلمية تشجيع الدراسات الجادة التي تهدف لإبراز قواعد هذا العلم بصورة منهجية واضحة، لتحديد معالم هذا العلم، مثل العناية بجمع أقوال الأئمة وتطبيقاتهم حول قاعدة من علم الحديث، أو الترجمة لرواة كتاب لم يخدم رواته⁽⁸⁾، أو جمع الأحاديث الثابتة الواردة في موضوع واحد واستخراج مضامينها ومعانيها، لتفسيرها وفقا للغة أهل اللسان وفي ضوء النصوص القرآنية وكذا في إطار المقاصد الشرعية وعدم إغفال المناسبة التي سبق النص الحديثي لأجلها وسبب وروده أو العلل التي من أجلها ورد نص النبي ﷺ، وغيرها من الموضوعات المختلفة في السنة وعلومها⁽⁹⁾.

3 - السبب الثالث: عدم ترتيب المصطلحات وموضوعاتها ترتيبا موضوعيا في كتب المصطلح⁽¹⁰⁾. لأن المصطلح هو الوعاء التعبيري الذي تطرح من خلاله الفكرة، وبالرجوع إلى كتب المصطلح نجد كثيرا من الاصطلاحات منتشرة ومبثوثة في ثنايا الكتب والفصول، من غير ترتيب أو اهتمام بما يجمعها من معنى، ولعل تلك الخصائص التي امتازت بها تلك الكتب كانت تناسب تلك الحقبة الزمنية التي ألفت فيها، حسب الأهداف التي توخاها أصحابها من تأليفها، وقد كانت الألفاظ والقواعد وقتها واضحة لأهل الاختصاص، لكنها أضحت محتاجة في الوقت الراهن، إلى البيان وإعادة الصياغة، وتحرير المسائل المندرجة تحتها بعبارات علمية بسيطة وسهلة، لتيسير فهمها واستيعاب قواعدها، من طلاب العلم والباحثين في علوم الحديث.

فلا بد إذن من إعادة النظر في مضامين كتب المصطلح، وتجديدها في صورة منسقة، واضحة المعالم، وإعادة جمع ما تفرق هنا وهناك من مصطلحات ومسائل حديثة،

تتشترك في الحكم والمعنى، بهدف التنسيق لأنواع علوم الحديث وجعلها مرتبة حسب وحدات موضوعية هي:

الأولى: علم الرواية، يتضمن معرفة آداب المحدث، وآداب طالب الحديث، وطرق التحمل والأداء، وكتابة الحديث وضبط الكتاب، ورواية الحديث وشروطها، ومعرفة علو الإسناد ونزوله، ولفت النظر إلى ما استُحدث في عصر ما بعد الرواية من مصطلحات ومسائل.

الثانية: قواعد التصحيح والتضعيف، وتحوي الأنواع الآتية: الصحيح والحسن والضعيف والمدلس والمرسل والمنقطع المعلق والمعضل وزيادة الثقة، والعلة والشاذ والمنكر والمقلوب والمدرج والمصحف والمضطرب والموضوع.

الثالثة: علم الجرح والتعديل، وتضم ما يلي:

رواة الحديث وطبقاتهم والصحابة والتابعون وأتباع التابعين، وشروط قبول الرواية (العدالة، والضبط)، وما يختل به أحدهما، والبدعة وأثرها في العدالة، والجهالة، وأثرها في رد الحديث، والكذب وأثره في العدالة، وصيغ الجرح والتعديل، وتعارض الجرح والتعديل، وأسباب ذلك، وعلماء الجرح والتعديل ومصادر هذا العلم.

الرابعة: معرفة الناسخ والمنسوخ في الحديث ومشكل الحديث ومحكمه وغريب الحديث ومعرفة مناسبة الحديث وأسباب وروده.

الخامسة: علم التخريج ودراسة الأسانيد والحكم عليها، وتضم معنى التخريج وتاريخه وكتب التخريج والمصادر الأصلية للتخريج وطرق استخراج الحديث ودراسة الأسانيد ومصادره، والحكم على الحديث، وغير ذلك مما يتعلق بهذا العلم العملي التطبيقي الذي يحتاج إلى التدريب والممارسة العملية بالتعامل مع شتى كتب السنة وعلومها.

4 - السبب الرابع: الخلط أو عدم التفريق بين منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين⁽¹¹⁾، في التعامل مع السنة وعلومها، أي الخلط بين اصطلاحات كل فريق منهم⁽¹²⁾، وتفسير مصطلحات المتقدمين بما تعارف عليه المتأخرون والعكس، لأن تعبيرات نقاد الحديث المتقدمين كانت وليدة الواقع الحديثي وارتبطت بقرائن ودلائل خاصة بها، ولقد كان علماء المصطلح المتأخرون، يركزون في كتبهم على تعريف المصطلحات الحديثية تعريفات جامعة مانعة، وذلك لتأثرهم بصناعة التعريفات والحدود وصياغاتها المنطقية، فأضحى علم الحديث مجموعة من الاصطلاحات والتعريفات الجامدة، التي ضيقت معانيها، وأصبحت المسائل الكامنة وراءها مغمورة، فتغيرت مدلولاتها عما كانت عليه عند أهل النقد والاصطلاح المتقدمين، سواء بتضييق هذا المدلول أو توسيعه، كما أن هؤلاء المحدثين المتأخرين، تأثروا بعلم أصول الفقه في كثير من المسائل الحديثية، لأنه علم فرض نفسه على الساحة العلمية واحتوت مسائله عقول عامة أهل العلم من القرن الرابع أو أواخره⁽¹³⁾.

لابد من ملاحظة الاختلاف المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين، سواء في طرق نقل الحديث وروايته وكذا الحكم عليه تصحيحا وتضعيفا، إذ أن هناك مصطلحات كثيرة تشكل نقاط جوهرية في مسائل علوم الحديث تغيرت في استعمال المتأخرين. كمصطلح الصحيح والحسن والمعلول وغيرها، لأن العلماء المتأخرين ربطوا معانيها بأحوال الرواة، فالصحيح مثلا هو رواية الثقة والصدوق، والمعلول والشاذ أيضا مقيدان أيضا بها، والمنكر لا يُطلق إلا فيما رواه الضعيف مخالفا للثقة، بينما لم يقيّد المحدثون المتقدمون منهم بذلك، بل أطلقوها على حالة الصواب والخطأ بغض النظر عن كون رواتها ثقات أو ضعفاء، كما أن المتأخرين استخدموا مصطلحات جديدة، ووسعوا معاني مصطلحات بعض المتقدمين، بما يتناسب مع واقعهم وأعرافهم العلمية، أو العكس حيث أن هناك بعض المصطلحات تواضع عليها المتأخرون وجعلوها تدل على معنى محدد، ولم تكن كذلك عند المتقدمين، بل كانت أوسع وأشمل كمصطلح ثقة، وصدوق ومجهول والتدليس وغير ذلك.

فلا ينبغي الخلط بين منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين، بل يحمل كل لفظ أو مصطلح على منهج قائله، لأن ذلك يؤدي إلى الخطأ في الحكم على الحديث، مثل ما يقع في مسألة التدليس والإرسال الخفي فلهما نفس المعنى عند المتقدمين خلافا للمتأخرين، واشتراط تصريح كل معنعن السماع، وبالتالي تضعيف ما كان من الإسناد معنعا من كل مدلس سواء أكان يكثر من التدليس أو يقل منه، ومسألة المجهول كذلك، إذ كان مدلوله واسعا عند المتقدمين، بينما قسمه المتأخرون إلى مجهول الحال ومجهول العين، ومسألة التفرد وزيادة الثقة، كان المتقدمون يهتمون بنفس الحديث مع القرائن، أي هل الراوي أخطأ أو أصاب بغض النظر عن حاله، أما المتأخرون فينظرون إلى راوي الحديث وليس إلى الحديث، فإن كان ثقة لا يضره بعد ذلك تفرد به، إن سلم من المخالفة، وعند الحكم على الحديث ركز المتأخرون على أحوال الرواة وظواهر الأسانيد في التصحيح والتضعيف، وأما المتقدمون فاعتمدوا على خلو الحديث من الشذوذ والعلة، لذلك يلاحظ أن معظم المتأخرين يعبرون عن التصحيح بقولهم: إسناده صحيح (ومعناه أن رواته ثقات وظاهر الإسناد متصل) وقلما يقولون: حديث صحيح (ومعناه أن الراوي لم يخطئ في نقل الحديث)، أما المعاصرون فلا يفرقون بين القولين، ويجعلون تصحيح المتأخرين كتصحيح المتقدمين، ولذلك يجب أن لا نُحمِل ألفاظ المتقدمين ما لا تحتمل عندما نحاكمها إلى قواعد المتأخرين⁽¹⁴⁾.

الخاتمة: وختاما يقترح ما يلي:

الاقتراحات⁽¹⁵⁾:

1- العناية بكتب أهل العلم المتقدمين منهم قراءة واستنباطا وتقعيدا ككتب الإمام أحمد والبخاري وابن المديني وغيرهم.

- 2- العناية بكتب المتأخرين أيضا، الذين استفادوا من أقوال من سبقهم كالذهبي و ابن رجب الحنبلي وابن حجر وغيرهم.
 - 3 - الربط بين كلام المتقدمين النظري وتطبيقهم العملي، أي النظر في قواعدهم وألفاظهم في الرواة والأحاديث ومقارنة ذلك بأحكامهم على الأحاديث وبيان درجتها، وبعبارة أخرى ضرورة العمل على ربط منهج المحدثين النقاد في التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل بمبادئ مصطلح الحديث. .
 - 4- عدم التعجل في الحكم على الأحاديث تصحيحا وتضعيفا، بل النظر بتأني في كلام أهل النقد والتدقيق في تعليقاتهم.
 - 5- الحذر من تصحيحات بعض المتأخرين المتساهلين، بل ينبغي الفحص والرجوع إلى المصادر، وكلام أهل العلم للتوثق من ذلك، كذلك الحذر من تضعيف بعض المتأخرين المتشددين للأحاديث الصحيحة التي صححها الأئمة الكبار وقبلوها.
 - 6- استخدام الأمثلة الواقعية لشرح مواضيع علوم الحديث ومصطلحاتها.
 - 7- الاستفادة من الوسائل الحديثة في التدريس والبحث لا سيما الحاسب الآلي لما يقدمه من خدمة عصرية فعالة في هذا المجال.
 - 8 - ولترسيخ مصطلح الحديث، لا بد من جعل كتب المصطلح تطبيقية، تعج بالأمثلة التوضيحية.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش:

- (1) اقتباس من مقدمة كتاب، ابن الصلاح، علوم الحديث ص5-6.
- (2) علوم الحديث بين المتقدمين والمتأخرين، عبد العزيز صغير خان، مقال بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي (ندوة علوم الحديث، واقع وآفاق، 10/ 4/ 2003م)، ص174.
- (3) الشريف حاتم بن عارف العوني، نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية، ط1، 1418 هـ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ص67.
- (4) المرجع نفسه ص72.
- (5) المرجع نفسه ص68.
- (6) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تخريج وتعليق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد، ط2، 2003 م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص415.
- (7) حاتم بن عارف، المرجع السابق ص78-82 وحمزة عبد الله المليباري، ضرورة الاستفادة من جهود المتقدمين والمتأخرين في مجال علوم الحديث، مقال بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي (ندوة علوم الحديث، واقع وآفاق، 10/ 4/ 2003م)، ص163.

- (8) حاتم بن عارف، نصائح منهجية لطالب علم السنة ص69 و عبد العزيز صغير خان، المرجع السابق، ص201.
- (9) يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنة، ط1، 1998 م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ص105، 135.
- (10) أبشر عوض محمد إدريس، مشكل علم مصطلح الحديث في العصر الحديث، مقال بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ص92، و حمزة عبد الله المليباري، المرجع السابق، ص163-168.
- (11) المتقدمون هم علماء أهل الحديث والنقد من القرون الأربعة الأولى للهجرة. والمتأخرون من بداية القرن الخامس ومن بعدهم، وقد تميز منهج المتقدمين بالرواية المباشرة في نقل الأحاديث، وتميز المتأخرون بالنقل عن كتب المتأخرين، لذلك نسمي عصرهم عصر ما بعد الرواية.
- (12) عواد الخلف، مناهج علوم الحديث نظرات ووقفات، مقال بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي ص107، وحمزة عبد الله المليباري، المرجع السابق، ص152-162.
- (13) الشريف حاتم بن عارف العوني، المنهج المقترح لفهم المصطلح، ط1، 1996 م، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص159 – 165.
- (14) عبد العزيز صغير خان، المرجع السابق، ص191-192، وحمزة عبد الله المليباري، المرجع السابق، ص155-157.
- (15) عبد الرحمن عبد الكريم الزيد، فوائد في مناهج المتقدمين في التعامل مع السنة تصحيحاً وتضعيفاً، مقال بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ص147-148.

تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل الاقتصادي العربي

أ. غانم عبد الله - جامعة بسكرة.

تهدف هذه الورقة البحثية إلى التعريف بالعولمة الاقتصادية التي جعلت معظم دول العالم أمام تحديات لا بد من مواجهتها والتعامل معها بكل إيجابية للاستفادة من الفرص التي تتيحها والدول العربية من بين هذه الدول والتي يتعين عليها مواجهة العولمة وتحدياتها انطلاقاً من بناء تكامل اقتصادي عربي.

المقدمة:

لقد أصبحت العولمة الاقتصادية أحد أهم المعالم الرئيسية في الأنشطة الاقتصادية العالمية منذ نهاية الحرب الباردة، فلم تقتصر تأثيراتها على أوجه السياسة الاقتصادية والاجتماعية للعالم فقط؛ بل وضعت النظام الاقتصادي العالمي أمام تحديات لم يسبق لها مثيل.

لذلك حظيت قضية العولمة على المستوى الرسمي والشعبي باهتمام كبير، إذ استطاعت استقطاب الشرائح الفكرية المتعددة الانتماءات والتخصصات من اقتصاديين وسياسيين ومثقفين، لا يربطهم سوى اهتماماتهم بجملة التغيرات المتلاحقة التي يشهدها العالم في كافة المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها. فالعولمة تعدت نطاق الدولة وتجاوزت الحدود ومن ثم أصبحت دراسة آثارها على اقتصاديات الدول العربية تمثل أمر بالغ الأهمية.

وعليه سوف نحاول في هذه الورقة البحثية التعرف على الآثار الإيجابية والسلبية للعولمة ومخاطرها على الاقتصاد العربي والفرص المتاحة لمواجهتها؛ وكيف أن تحديات العولمة تكون فرصة لبناء التكامل الاقتصادي بين الدول العربية.

المبحث الأول: مفهوم العولمة الاقتصادية.

العولمة ترجمة للكلمة الفرنسية Mondialisation التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي على أن الكلمة الفرنسية هي ترجمة للكلمة الإنجليزية Globalization والتي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، ووفقاً لهذا المعنى فإنه إذا صدرت الدعوة إلى العولمة من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة ليشمل العالم كله⁽¹⁾. هذا وقد جرى تداول كلمات أخرى في اللغة العربية إلى جانب منها: الكوكبة، والكونية، والكوننة ووجد متحمسون لكل كلمة من هذه الكلمات ولكل منهم حججه في ذلك،

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

ومع ذلك فإن لفظ العولمة هو الغالب على غيره من الألفاظ الأخرى، وهو أكثر الألفاظ المتداولة الآن⁽²⁾.

ومنذ أن ظهرت العولمة على ساحة الفكر العالمي حاول العديد من السياسيين والاقتصاديين والمثقفين في العالم التصدي لتعريفها وتحديد مظاهرها وآثارها وأنواعها، وكثير الجدل حول تحديد مفهومها تحديدا دقيقا، ويرجع ذلك إلى اختلاف إيديولوجيات الباحثين، أو رؤيتهم السياسية، أو وجهتهم العامة التي ينحازون إليها إزاء العولمة رفضا أو قبولا⁽³⁾.

وتنقسم العولمة من حيث مجالاتها إلى عولمة اقتصادية، وعولمة مالية، وعولمة سياسية، وعولمة ثقافية، وعولمة اتصالية، وتناول الباحثين تعريف كل نوع من هذه الأنواع، والذي يعنينا في هذا البحث هو تحديد مفهوم العولمة الاقتصادية دون غيرها. فعرفها البعض⁽⁴⁾: بأنها اندماج أسواق العالم في حقول انتقال السلع والخدمات ورأس المال والقوى العاملة ضمن إطار من رأسمالية حرية الأسواق بحيث تصبح هذه الأسواق سوقا واحدة كالسوق القومية. وعرفها البعض⁽⁵⁾: بأنها تسهيل انتقال القوى العاملة والمعلومات والسلع والأموال بين مختلف دول العالم، وتخطي الحدود الإقليمية واندماج الأسواق في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة. وعرفها البعض الآخر⁽⁶⁾: بأنها مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي وفيها تذوب الشؤون الاقتصادية للدولة القومية في الإطار العالمي دون اعتبار للحدود السياسية للدول وفيها ينتقل الإنتاج الرأسمالي من عالمية التبادل التوزيع إلى عالمية النتاج وإعادة الإنتاج في ظل هيمنة الدول المتقدمة والشركات متعددة الجنسيات والمنظمات العالمية، وإنها أي تدخل للدول في النشاط الاقتصادي وتبني كل ما هو في مصلحة رأس المال الذي يتجه نحو إنتاج المعلومات.

وعرفها البعض⁽⁷⁾: بأنها تحول العالم إلى منظومة من العلاقات الاقتصادية المتشابكة التي تزداد تعقيدا لتحقيق سيادة نظام اقتصادي واحد، فيه يتبادل العالم الاعتماد بعضه على بعض الآخر في كل من الخدمات والسلع والمنتجات والأسواق ورؤوس الأموال والعمالة والخبرة، حيث لا قيمة لرؤوس الأموال من دون استثمارات، ولا قيمة للسلع من دون أسواق تستهلكها. وعرفها البعض⁽⁸⁾: بأنها زيادة درجة الاعتماد المتبادل بين الدول على مستوى العالمي خلال زيادة حجم ونوعيات التبادل التجاري، سواء بالنسبة للسلع أو الخدمات بالإضافة إلى انتقال رؤوس الأموال والتكنولوجيا بين الدول المختلفة. وعرفها صندوق النقد الدولي: بأنها تزايد الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين دول العالم بوسائل منها زيادة حجم وتنوع معاملات السلع والخدمات عبر الحدود، والتدفقات الرأسمالية الدولية، وكذلك من خلال سرعة ومدى انتشار التكنولوجيا⁽⁹⁾.

من كل ما سبق يتضح أن العولمة الاقتصادية أصبحت تعني مجموعة من الحقائق المهمة التي تتمثل في تكامل أسواق النقد والمال الدولية، ونمو الصادرات العالمية بمعدلات

تفوق معدلات نمو الناتج العالمي الإجمالي، وتدويل الإنتاج بمعنى توزيع إنتاج أجزاء السلعة الواحدة على عدد من دول العالم ومناطقه حسب ما تحدده تكلفة الإنتاج ومعدلات الربح وهو ما أدى إلى ظهور أنماط جديدة من تقسيم العمل الدولي وتعاضم الشركات متعددة الجنسيات، ورفع معدلات حركة الاستثمارات الأجنبية الخاصة المباشرة⁽¹⁰⁾.

كذلك فإن العولمة الاقتصادية تفترض أن العمليات والمبادلات الاقتصادية تجري على نطاق عالمي بعيدا عن سيطرة الدولة القومية، بل إن الاقتصاد القومي يتحدد بهذه العمليات، وهو الوضع على عكس ما كان يجري عليه الحال في الإطار السابق، حيث كانت الاقتصادات القومية هي الفاعلة أما الاقتصاد العالمي فهو ثمرة تفاعلاتها.

يضاف إلى ذلك أيضا: أن العولمة الاقتصادية أخذت أبعادها في العصر الحاضر بانتصار القوى الرأسمالية العالمية، فاستعاد النظام الاقتصادي الرأسمالي هيمنته وانتشاره في صور جديدة مبنية على اقتصاد السوق، وعلى دمج الاقتصادات الوطنية بالسوق الرأسمالي العالمية بإشراف مؤسسات العولمة الثلاث وهي: صندوق النقد الدولي الذي يقوم بدور الحارس على نظام النقد الدولي، والبنك الدولي الذي يعمل على تخطيط التدفقات المالية طويلة المدى، والمنظمة العالمية للتجارة⁽¹¹⁾.

وتبدو ملامح العولمة الاقتصادية من خلال المظاهر التالية⁽¹²⁾:

- 1 - الإقبال الكبير على التكتل الاقتصادي للاستفادة من التطورات التقنية المذهلة.
- 2 - تعاضم دور الشركات متعددة الجنسيات وتنامي أرباحها واتساع أسواقها وتزايد نفوذها في التجارة العالمية.
- 3 - إثارة المشكلات الاقتصادية وتدويلها مثل الفقر، والتلوث، وحماية البيئة.
- 4 - تعاضم دور التقنيات الحديثة في أسلوب الإنتاج، ونوعية المنتج، وتأثير ذلك على الاقتصاد العالمي.
- 5 - توسيع النظام الربوي، وتمكين المؤسسات الربوية المسيطرة على الاقتصاد.

ويلاحظ: أن مفهوم العولمة الاقتصادية يختلف عن مفهوم الاقتصاد الدولي الذي يركز على علاقات اقتصادية بين الدول ذات السيادة، ففي حين تشكل الدول العنصر الأساسي في مفهوم الاقتصاد الدولي، فإن الشركات الرأسمالية المتعددة الجنسيات تشكل العنصر الأساسي في مفهوم العولمة، ونظرا لحجم الاستثمارات المباشرة وغير المباشرة لهذه الشركات في كثير من الدول فإنها قادرة على الحد من سيادة بعض الدول، فإذا رغبت دولة ما في إتباع سياسة معينة تؤثر سلبيا على أرباح هذه الشركات، قامت الشركة الأم بإغلاق الفرع ونقله إلى بلد آخر، وهذا بحد ذاته يشكل رادعا للدولة المضيفة ومنعها من إتباع سياسات غير مناسبة تجاه هذه الشركات⁽¹³⁾.

المبحث الثاني: الآثار الإيجابية والسلبية للعولمة.

العالم يتعولم بأسرع وأعمق مما كان يتصور أو يتخيل، هذه حقيقة واضحة وضوح الشمس في ضحاها فحركة عولمة العالم اندفعت بقوة ملحوظة خلال السنوات الأخيرة وازدادت اندفاعا في بداية الألفية الجديدة، فكل المعطيات والمؤشرات والتطورات والحقائق تشير إلى أن الحياة المعاصرة هي اليوم أكثر عولمة والعالم أكثر انكماشاً والدول أكثر ارتباطاً والاقتصاديات أكثر اندماجاً، ومهما كان الأمر بالنسبة للمدى الذي قطعته حركة عولمة العالم، فإن المؤكد الوحيد هو أنها ليست متوازنة أو متوازنة، فالعولمة تحتوي بطبيعتها الحال على فرص استثمارية واعدة وكثيرة، كما أنها تحتوي على مخاطر تنموية أكثر، فالفرص والمخاطر جزء لا يتجزأ من حركة العولمة، ومن ثم فالعولمة قد تبدو لبعض الدول والمجتمعات سلبية، وقد تبدو لدول ومجتمعات أخرى إيجابية، لذلك من الطبيعي أن تستقبل بعض الدول العولمة بحماس وانغماس، وأن يستقبلها البعض الآخر بتوجس وانكماش⁽¹⁴⁾، والدول العربية شأنها شأن سائر دول العالم لا شك أنها تتأثر بالعولمة فهي تمتلك مقومات الاستفادة من الفرص الجيدة التي توفرها العولمة، كما أنها عرضة لأن تضار منها، لذا يرى البعض أن العولمة قد تكون مفيدة في تنشيط حركة الاقتصاد العربي بينما يحذر آخرون من الأضرار التي ستلحق به ويؤكد البعض أن الدول العربية سوف تتفاوت فيما تجنيه من الأرباح أو يلحق بها من الخسائر تبعاً لهياكلها الاقتصادية من ناحية ودرجة انفتاحها الاقتصادي على العالم الخارجي وتأقلمها مع المعطيات الدولية الجديدة من ناحية أخرى⁽¹⁵⁾، وإذا نظرنا إلى الآثار التي يمكن أن تنتج عن العولمة نجد أنها كثيرة ومتنوعة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمالية والثقافية وغيرها، وهذه الآثار منها ما هو إيجابي ومنها ما هو سلبي.

وسوف نتناول هنا الآثار الإيجابية والسلبية للعولمة في المجال الاقتصادي فقط وذلك على النحو التالي:

أ- الآثار الإيجابية للعولمة الاقتصادية:

1 - تحويل العالم كله إلى سوق مفتوحة بدون عقبات أو حواجز على مستوى الإنتاج والتوزيع والتسويق، وفتح باب المنافسة على مصراعيه بين الشركات والمؤسسات والمشروعات الاقتصادية على مستوى العالم كله وسيادة اقتصاد السوق على الاقتصاد العالمي⁽¹⁶⁾.

2 - ساعدت العولمة على تقريب نصيب الفرد من الدخل بين الدول، فقد زاد هذا النصيب بمعدلات أسرع في الدول التي أخذت بالعولمة (أي التي خفضت الحواجز القائمة على سبيل التجارة) عنها في الدول الغنية - 5 % مقابل 2.2 % في التسعينات - كما حدث تقارب في نصيب الفرد من الدخل بين الاقتصادات المتقدمة، أما الدول النامية التي لم تأخذ بالعولمة فقد تخلفت عن الدول الأخرى⁽¹⁷⁾.

3 - الانفتاح الاقتصادي والتعاون التجاري بين الدول وسهولة حركة رأس المال بعيدا عن القيود التي كانت تفرضها الدول والتي كان من شأنها أن تثبط الهمم وتبعث على القلق والكلل⁽¹⁸⁾.

4 - زيادة حجم الاستثمارات الأجنبية المتدفقة إلى معظم الدول وخصوصا دول الجنوب، الأمر الذي يتيح لتلك الدول استكمال مشروعاتها التنموية وزيادة قدرتها التصديرية لباقي دول العالم، وإمكانية التصدير لأسواق جديدة كانت مغلقة في الماضي أو تتبع من القيود ما يحول دون التصدير إليها⁽¹⁹⁾.

5 - زيادة التنافس في مجال السلع والأسعار وزيادة حجم النشاط التجاري مما يؤدي إلى زيادة النمو الاقتصادي على المستوى المحلي والعالمي⁽²⁰⁾.

6 - تتيح للمستهلكين أن يستهلكوا سلعاً وخدمات عديدة ومتنوعة بتكلفة أقل وزيادة الفرص الاستثمارية وزيادة درجة المنافسة بين الشركات⁽²¹⁾.

ونظرا لهذه الآثار الإيجابية للعولمة الاقتصادية، نجد أن العديد من صناعات السياسة وكبار رجال الأعمال والاقتصاد، بل والمواطنين العاديين في البلدان النامية يدركون جيدا الحاجة للمشاركة بكل حماس في العولمة، وقد أظهر استفتاء أخير أجراه المنتدى الاقتصادي العالمي أن شعوب بلدان مثل الصين والهند لها رأي إيجابي في العولمة حيث تدرك أن الانفتاح حيوي بالنسبة لرفع مستوى المعيشة، وأن التجارة الأكثر حرية فضلا عن تحقيقها لمكاسب اقتصادية للبلدان التي تشارك فيها، فإنها أيضا قناة لاستيراد سياسات جيدة لأنها تقضي على الممارسات الفاسدة، وبذلك تحسن مناخ الأعمال⁽²²⁾.

ب - الآثار السلبية للعولمة الاقتصادية:

1- التوزيع غير العادل لثمار العولمة ما بين الدول النامية والمتقدمة، ففي حين تحملت الدول النامية الجزء الأكبر من تبعات لعولمة لم تحصد نظير ذلك سوى القليل، وذلك عكس الدول المتقدمة التي يبدو أنها لا ترغب في المساهمة بجدية في تحمل الأعباء واقتسام الثمار الناتجة عن العولمة بصورة عادلة مع الدول النامية⁽²³⁾.

2- العولمة لعبت دورا هاما من الأزمة المالية والاقتصادية التي حدثت في آسيا عام 1997 والتي مازالت تعاني منها الدول الآسيوية حتى الآن وانعكست آثارها السلبية على كثير من الدول النامية⁽²⁴⁾.

3- العولمة تجعل الاقتصاد العالمي يخضع لمجموعة من الشركات الكبرى التي يتجاوز نشاطها الحدود ليطال العالم بأسره، وأن هذه الشركات والقائمين عليها سيزدادون ثراء بالرغم من أنهم لا يبلغون إلا 20 % من سكان العالم، بينما سيتجه الباقون وهم نحو 80 % إلى المزيد من الفقر⁽²⁵⁾.

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

4- العولمة تعمل على خلق مجتمع يتم استخدام 20 % من قوة العمل المتاحة به، في حين أن الـ 80 % من قوة العمل سيكونون في حالة بطالة بالرغم من قدرتهم على العمل، ويرجع ذلك إلى استخدام التقنيات الحديثة وإعادة الهيكلة وحدث فوضى في سوق العمل يدفع ثمنها العمال ذوي المهارات المتدنية والتحصيل العلمي الأقل، وبالتالي فإن نسبة الـ 20 % هي التي ستعمل وتكسب المال وتستهلك، وستكفي هذه النسبة لإنتاج جميع السلع والخدمات التي تحتاج إليها شعوب العالم⁽²⁶⁾.

5- العولمة وما تؤدي إليه من حرية التجارة وإزالة القيود على حركة السلع والخدمات ورؤوس الأموال، تعمل على إضعاف مركز الدولة القومية، ويتم ذلك أيضا من خلال تشجيع الدولة للقطاع الخاص وترك النشاط الاقتصادي بعيدا عن تدخل الدولة ليدفع ذلك المستثمرين الأجانب إلى تملك كل ما هو متاح وممكن من شركات وأصول إنتاجية مهمة⁽²⁷⁾.

6- العولمة تعمل على تهيئة الساحة الاقتصادية لظهور منافسة غير متكافئة بين منتجات الدول الصناعية الكبرى ومنتجات الدول النامية، حيث تستطيع الدول الأولى أن تسيطر على السوق بجودتها العالية وأسعارها الرخيصة مما يضعف معه الطلب على منتجات الدول النامية في السوق الأمر الذي من شأنه أن يؤثر على الوضع الاقتصادي للدول النامية بالسلب⁽²⁸⁾.

7- زيادة الاختلال في توزيع الدخل داخل كل من الأسواق المتقدمة والنامية، نظرا للتغيرات التقنية التي تحابي العمال المهرة على حساب غير المهرة، وبالتالي المساهمة في تعميق الفجوة الداخلية⁽²⁹⁾.

8- زيادة الجرائم الاقتصادية نتيجة اتفاق بعض الشركات على استغلال المستهلكين أو دافعي الضرائب، مثال ذلك الاتفاقيات الاحتكارية لشركات النقل وصناعات المواد الكيماوية، والمتاجرة بحقوق الأفلام والبريد التلفزيوني والمضاربات في الأسهم⁽³⁰⁾.

9- تؤدي العولمة إلى أن تفقد الدول المطبقة لها درجة كبيرة من استقلالية قرارها الاقتصادي وبخاصة في المجال النقدي، فمثلا عند ارتفاع أسعار الفائدة وبنسبة كبيرة في أحد المراكز الرأسمالية أسباب تتعلق بضرورات هذا المركز (كما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات) فإن هذا يؤدي إلى نزوح رؤوس الأموال من البلد النامي المعولم للاستفادة من سعر الفائدة الأعلى في هذا المركز، ولكي يتفادى هذا البلد النامي استنزاف احتياطياته من العملات الأجنبية الرئيسية يجد نفسه مضطرا لرفع سعر فائدته المحلية مما قد لا يكون منسجما مع متطلبات اقتصاده، وهذا يؤدي إلى فقدان استقلالية قراره في هذا الشأن إلا إذا قرر التراجع عن عولمته المالية وذلك بفرض قيود على نزوح رؤوس الأموال⁽³¹⁾.

10- العولمة تقوم على الاستخدام القهري للطبيعة ونهب الموارد الطبيعية، وهذا ما نشهده من اختلال بيئي ومن تلوث على مستوى الطبيعة والمناخ، وترفض الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال كدولة مهيمنة أن تعمل للحد منه لأنه ضد مصالح شركاتها المنتشرة في معظم دول العالم، لذلك رفضت التوقيع على بروتوكول كيوتو للحد من تلوث المناخ في أثناء انعقاد قمة الدول الصناعية في جنوى في مارس عام 2001، علما بأن كل الدلائل تؤكد على أن الاستهلاك العالمي للطاقة سيبليغ في عام 2020 ضعف الاستهلاك الحاضر وبالتالي سترفع كمية الغازات الملوثة للبيئة بمقدار يتراوح بين 45 و 90 في المائة⁽³²⁾.

11- تساهم العولمة في تدهور الصناعة المحلية وتدميرها، وذلك من خلال ما تعمد إليه الشركات العملاقة من سياسة الاحتكار والإغراق حيث تغرق أسواق الدول النامية بمنتجاتها وتحول دون وصول صادرات هذه الدول إلى أسواقها، كما أنها تسعى إلى تملك خطوط الإنتاج والصناعات في الدول المراد تدميرها، كذلك من خلال ما تسعى إليه الشركات العملاقة من كسب المزيد من العملاء عن طريق خفض أسعارها والبيع بسعر يقل عن التكلفة الحقيقية بهدف إخراج المنافسين الآخرين من السوق للإنفراد بالمستهلك فيما بعد وفرض أسعار احتكارية عليه، وكذلك امتلاك رأس المال حيث أصبح تداوله في أيدي فئة قليلة من عمالقة الاقتصاد والشركات العبرة للقارات⁽³³⁾.

وخير مثال على ذلك التجربة التركية عندما وقعت حكومتها اتفاقية مع الاتحاد الأوروبي ترمي إلى إنشاء اتحاد جمركي في منتصف التسعينات، وتقع أصحاب الصناعات الأتراك زيادة صادراتهم إلى الاتحاد الأوروبي، وكانت النتيجة أن البضائع الأجنبية هي التي أغرقت السوق المحلية التركية، ومع أن الصادرات قد ارتفعت بنسبة 10 % خلال ستة أشهر، إلا أن الواردات هي أيضا قد ارتفعت ولكن بنسبة 30 % الأمر الذي أدى إلى اختلال الميزان التجاري التركي ولجأت الحكومة بقيادة حزب الرفاه الإسلامي – خوفا من تآكل احتياطياتها من العملات الأجنبية – إلى فرض ضريبة على الواردات تبلغ 6 % بيد أن الاتفاقية لجمركية مع الاتحاد الأوروبي كانت تجيز اتخاذ وسائل حمائية من هذا القبيل لفترة لا تزيد عن مائتي يوم، الأمر الذي يعني أن تركيا قد أصبحت في مأزق لا مخرج منه⁽³⁴⁾.

1- هروب الأموال وغسيل أموال المافيا بشكل منظم مما يؤدي إلى نضوب أموال الدولة بفعل الاقتصاد العابر للحدود والتنافس على دفع أدنى الضرائب والحصول على التبرعات المساعدات والديون الميسرة بمختلف الصيغ والأسماء⁽³⁵⁾.

المبحث الثالث: مخاطر العولمة على الاقتصاد العربي والفرص المتاحة لمواجهتها.

العولمة نظام فكري واقتصادي وسياسي لا بد من فهمه والتعامل معه بما يلزم من أدوات معرفية في مستويات الاقتصاد والسياسة، ومن ثم فإنه يتعين علينا تحديد مخاطر

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

العولمة على الاقتصاد العربي، مع الإشارة إلى الفرص والإمكانات المتاحة عربياً لمواجهة هذه المخاطر.

أولاً: مخاطر العولمة على الاقتصاد العربي:

1- نظراً لأن العولمة تسعى لتحقيق حرية التجارة الخارجية وحرية انتقال رؤوس الأموال فإن ذلك أدى إلى فرض شروط ثلاثة على النظم السياسية العربية في سياق منظومة برامج التكيف الهيكلي، وهذه الشروط تتمثل في: المزيد من الخصخصة، حرية الأسواق الداخلية، انتشار وتعميق ثقافة السوق، ولا أن حرية التجارة بين الدول الأوروبية المتقدمة والدول العربية غير المتقدمة سوف يؤدي إلى تكريس التخلف والتبعية العربية، وتكرس من عملية الإلحاق العربي بركب العولمة الأوروبية، وبعبارة أخرى فإن إزالة الحواجز الجمركية وإقرار مبدأ حرية التجارة بين الدول الأوروبية والدول العربية سوف يقضيان على الصناعات التحويلية العربية عن طريق فتح المجال أمام استيراد السلع المصنعة من خارج الدول العربية، ومن جهة أخرى فإن الدول العربية سوف تعطي أولوية كبرى للتصدير من أجل دفع عجلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وهو الأمر الذي يتعارض مع مفهوم إشباع الحاجات الأساسية للمواطن العربي، ويترتب على ذلك زيادة حدة الفقر وتفشي البطالة داخل المجتمعات العربية⁽³⁶⁾.

2- الشركات المالية التي أفرزتها العولمة سوف تلعب دور الشرطي في الدول العربية المضيفة لاستثمارات هذه الشركات، وعلى هذه الدول الالتزام بادعاءات معينة في السياسات الاقتصادية وإلا فقد يتم سحب تلك الاستثمارات والتوظيفات، ويؤثر ذلك في انخفاض عملات الدول العربية، وحدث إفلاسات مالية، مما يضطرها إلى الرضوخ تحت أي شروط أو قيود وهذا ما يعد تنازلاً عن جزء كبير من سيادتها⁽³⁷⁾.

3- النفوذ المتزايد للشركات متعددة الجنسية في ظل العولمة سوف يؤدي إلى اختلال الهياكل الاقتصادية للدول العربية والذي ينجم عن توجيه هذه الشركات للاستثمارات في هذه الدول بما لا يتفق وأولويات التنمية⁽³⁸⁾ أي أن العولمة تساهم في عدم استثمار الأموال في أنشطة اقتصادية حقيقية من شأنها تعزيز القدرة الإنتاجية للدول العربية لتصبح الدول العربية دولا مستهلكة بدلا من أن تكون دولا منتجة وذلك بنشر النمط الاستهلاكي الترفي بين الناس ودفعهم للإسراف والتبذير مما يؤدي إلى استنزاف الموارد المالية للدول العربية والمواطنين على حد سواء⁽³⁹⁾.

4- تعتمد العولمة إلى إضعاف الدول العربية وذلك من خلال إغراقها بالديون، فالدول العربية - وهي المستهدف الأول في العولمة بلغت ديونها الخارجية 629 مليار دولار، تستنزف من ثرواتها ما قيمته سنوياً مليار دولار خدمة للديون الخارجية فقط، وتؤكد التقرير الاقتصادية أن الديون العربية تزيد نحو 500 ألف دولار كل دقيقة، ويبلغ إجمالي ديون الدول العربية حتى نهاية عام 2000 حوالي 325 مليار دولار بعد أن كان عام 1908 حوالي

49 مليار دولار ولم يصاحب هذا الارتفاع زيادة مماثلة في الناتج المحلي الإجمالي ولا شك أنه كلما ارتفعت وتيرة الديون ترسخت التبعية، ووجدت الذريعة للقوى الاستعمارية في التحكم في اقتصاديات الدول المستهدفة ويأتي في مقدمتها الدول العربية⁽⁴⁰⁾.

5- العولمة وما تتضمنه من مخاطر عديدة على الدول النامية قد تحمل معها نتائج ربما تكون أسوأ بكثير مما هو واقع أو متوقع داخل الدول العربية على وجه الخصوص، فاحتمال التدهور إلى اتجاه أكثر عمقا وحجما أصبح واردا، الأمر الذي سيجعل معه البيئة الاقتصادية العربية ضعيفة ومهمشة وسريعة التأثير بالمخاطر في تقدير الأسواق العالمية لرأس، وسوف يؤدي ذلك إلى مخاطر الانسحاب المستمر للمستثمرين والبنوك العالمية من الأسواق، وزيادة الصعوبات التمويلية وما يصاحبها من تعطيل في التجارة ومزيد من الانخفاض في الأسواق المالية وأسعار الأصول مع انخفاض في الاستهلاك والاستثمار على مستوى العالم العربي⁽⁴¹⁾.

6- وتظهر خطورة العولمة على الدول العربية من خلال محاولات الهيمنة الأمريكية، حيث أصبح الوطن العربي بثرواته وعمقه الاستراتيجي والاجتماعي مباحا للولايات المتحدة الأمريكية، ومرتعا خصباً لترويج بضائعها وأفكارها وبخاصة بعد حرب الخليج عام 1991 لتحقيق أغراضها في إحكام قبضتها على الثروة النفطية العربية والتحكم فيه لاستعماله سلاحا ماضيا ضد معارضيه في أوروبا وآسيا والسيطرة على السوق الاستهلاكية العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط⁽⁴²⁾.

7- لقد أعطى إعلام العولمة انطبعا بأن الدول العربية أصحاب الثروة النفطية يهيمنون فوق محيطات من الأموال تزيد عما كان لهارون وقارون، وصوروا هذه الدول على أنها دول غنية جشعة أصابها الغنى نتيجة استغلالها للمستهلكين، الأمر الذي دفع الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوى العظمى تطمع في هذه الدول وتحاول السيطرة عليها والتحكم في أسعار البترول بما يناسب اقتصادها هي والقائمين عليه، الأمر الذي أدى إلى تدهور أسعار النفط، وكانت النتيجة تدني دخول الدول المنتجة له بحوالي 60 مليار دولار لسنة 1998 فقط ولو أخذنا مثالا على ذلك دولة الجزائر لوجدنا أنها بإنتاجها المتواضع الذي لم يصل إلى مليون برميل في اليوم كانت خسائرها تعادل ثلاثة مليارات دولار لسنة 1998 نتيجة تدني أسعار البترول⁽⁴³⁾ وهذه الرغبة من الولايات المتحدة الأمريكية في السيطرة على النفط العربي تتفق تماما مع ما نصت عليه أوراق الدراسات الأمريكية عشية الحرب العالمية الثانية التي أفرزت العولمة الاقتصادية وتطوراتها من خلال "خطة المنطقة الكبرى" حيث نصت صراحة على ضرورة تسهيل ربط الاقتصاد الأمريكي بطريقة تسمح له بالوصول إلى احتياجاته من أسواق أو مواد أولية دونما عوائق أو ضغوط ربطه بادئ ذي بدئ بالمنطقة الكبرى، وقد عرفت المنطقة الكبرى بأنها: النصف الغربي من الكرة الأرضية، دول الشرق الأقصى، الإمبراطورية البريطانية السابقة، الشرق

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

الأوسط، بقية دول العالم الثالث، والعالم بأكمله طبقا لما تسمح به الظروف⁽⁴⁴⁾، لذا يقول إيه أم روزنثال «إن أي أمريكي يعرف ألف باء السياسة يعلم تماما أن الولايات المتحدة لا تحارب من أجل الديمقراطية (ضد العراق)، لأنه ليست هناك ديموقراطية في العالم العربي، ولا تحارب من أجل... الكويت.... لا. لقد تحركت الولايات المتحدة نحو الحرب لمنع العراق من السيطرة على ثروة هي الوقود الأساسي للصناعة، وقد تعطي الفرق بين الحياة الاقتصادية وبين الاندثار»⁽⁴⁵⁾.

مما سبق يتضح أن الدول العربية هي المستهدف الأول في العولمة، لذا كانت أكثر الدول تضررا من هذه الظاهرة، ومن ثم فإن الاقتصاد العربي يواجه تحديات خطيرة بسبب العولمة والاندماج في منظومة التجارة العالمية، خاصة أن التقارير الاقتصادية الصادرة عن المنظمات الدولية وكذلك تقارير التنمية البشرية العربية تكشف عن الهوة الكبيرة بين الواقع الاقتصادي العربي من جهة واقتصاديات الدول الكبرى بل دول من عالم ثالث من جهة أخرى، ولنا أن نتساءل عن الفرص المتاحة للدول العربية لمواجهة مخاطر العولمة هذا ما سنوضحه حالا.

ثانيا: الفرص المتاحة لمواجهة مخاطر العولمة.

1 - على الدول العربية العمل من أجل الاستفادة من العولمة وأخذ ما هو ايجابي منها وترك ما هو سلبي وأن لا يجعلوا في صراعهم الدائم مع الولايات المتحدة الأمريكية ومع إسرائيل حالة تؤدي إلى ضياع فرصة الاستفادة من العولمة تحت هذه الذريعة أو غيرها⁽⁴⁶⁾.

2 - الاتجاه نحو تحقيق العولمة العربية - نسبة إلى العالم العربي - فالبداء بالعولمة العربية أمر ضروري لكسب معركة التحدي الاقتصادي، فإذا عولم العرب علاقاتهم الاقتصادية أصبح الاقتصاد العربي قوة إن لم تستطع التفوق على الاقتصاديات الكبرى في العالم فعلى الأقل سيحسب لها حساب بحيث تقلل من مخاطر العولمة لاقتصادية الكونية فيما لو تعاملت هذه الأخيرة مع الاقتصاديات العربية بشكل منفرد، فالسبب الرئيسي الذي أضعف الدول العربية في مواجهتها للعولمة الاقتصادية أنها تعاملت بصفة انفرادية مع تحديات فترة ما بعد الحرب الباردة وعصر العولمة ولم تتعامل معها من خلال تكتلات اقتصادية عربية قوية كما فعلت دول الاتحاد الأوروبي، ودول أمريكا الشمالية التي شكلت تكتلا الاقتصادية المعروف بالنافتا⁽⁴⁷⁾.

3 - دعم وإقامة سوق عربية مشتركة لتعزيز التجارة البينية العربية، ودراسة ما يواجهه هذه السوق من عراقيل وعقبات واقتراح الحلول المناسبة لها، وتذليل كافة الصعوبات التي تحول دون إقامتها⁽⁴⁸⁾.

4 - تشجيع الاستثمارات بين الدول العربية بدلا من توجيه هذه الاستثمارات نحو الدول الغربية، وذلك بتشجيع انتقال رؤوس الأموال والعمالة المدربة والخبرات والتكنولوجيا بين الدول الإسلامية⁽⁴⁹⁾.

5 - تدعيم القدرات التنافسية للدول العربية وفتح الأسواق أمام صناعاتها، ويتم ذلك من خلال رفع كفاءة منتجاتها لتتواءم المعايير الدولية، واستخدام أساليب التسويق الحديثة والتي يراعى فيها الخصائص المميزة لكل سوق مستهدف⁽⁵⁰⁾.

6 - مواكبة السياسات الداخلية للدول العربية لظاهرة، وذلك من خلال تغيير دور الدولة من إدارة النشاط الاقتصادي إلى الرقابة عليه من خلال صياغة القوانين والتشريعات التي تمنع وقوع الأزمات الاقتصادية، والاهتمام بالمشروعات الصغيرة وتطبيق معايير الجودة وكذلك الإسراع في استكمال وتطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي، فهذه السياسات سوف تهيئ بيئة اقتصادية مناسبة لاستقرار الاقتصاد الكلي للدول العربية، وتمكنها من مواكبة التغيرات العالمية والتكيف مع ظاهرة العولمة⁽⁵¹⁾.

7 - التركيز على الأنشطة الاقتصادية ذات حتى يكون للدول العربية وجود فاعل في الاقتصاد العالمي خاصة في ظل المنافسة الاقتصادية التي تذكها مناخات العولمة، ومن الأنشطة الاقتصادية التي ينبغي تركيز النشاط فيها: الزراعة والإنشاءات والاستشارات والبرمجيات والسياحة فإذا نظرنا إلى النشاط الزراعي مثلا نجد أن الدول العربية مستوردة رئيسية للأغذية والمنتجات الغذائية حيث تستورد ما قيمته 25 مليار دولار سنويا بالرغم مما لدى هذه الدول من إمكانيات وموارد كبيرة في المجال الزراعي يمكن إذا ما أحسن استغلالها أن تغني الدول العربية عن استيراد هذه المنتجات من الخارج وتوفير المبالغ التي تنفق من أجل الحصول على هذه المنتجات واستغلالها في تحقيق التنمية الاقتصادية، ويمكن أيضا أن تحقق فائضا للتصدير إلى الخارج⁽⁵²⁾.

8 - الاهتمام بالبحث والتطوير وهذا الأمر يحتاج إلى وقفة جادة من الدول العربية إذا أرادت أن يكون لها موضع قدم على خارطة المستقبل، وعليها أن تعمل من أجل إيجاد معاهد أبحاث متخصصة تعمل وفق أهداف استراتيجية واضحة ومناهج ملائمة تسخر لها الإمكانيات المناسبة مع تدعيمها بالخبرات اللازمة، ثم لابد من ربط نتائج البحوث والتطوير بالنشاطات الاقتصادية⁽⁵³⁾.

9 - الاهتمام بإقامة البنية الأساسية التي تساعد على توفير المناخ المناسب للنشاط الاقتصادي والاستثماري وتمنحه القدرة على المنافسة، ففي ظل العولمة حيث المنافسة المحمومة لاجتذاب رؤوس الأموال والاستثمارات الوطنية والأجنبية، فإن توافر البنية الأساسية الجيدة يمثل الرهان على قدرة الدولة في توفير المناخ الجيد لتشجيع النشاط الاقتصادي والاستثماري فلا بد من توفر شبكة مواصلات مناسبة داخل البلاد ومنظومة

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

اتصالات حديثة ومتطورة، وعمالة مدربة وماهرة، وغير ذلك من مقومات الدولة الحديثة⁽⁵⁴⁾.

الخاتمة:

إذا كانت العولمة تحمل في طياتها العديد من التحديات فإنها في نفس الوقت تحمل أيضا العديد من الفرص التي تتضمن تزايد الاعتماد المتبادل بين دول العالم بوسائل عديدة مثل زيادة انسياب رؤوس الأموال بين الدول، وسرعة انتشار تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والمعرفة العلمية في مجالات كثيرة، كما تحمل العولمة أيضا فرصا جديدة تأتي كمحصلة لتوسيع نطاق الأسواق المتاحة بما يؤدي إلى ارتفاع معدلات النمو، وعلى الدول العربية أن تغتنم الفرصة المتاحة في مواجهة تحديات العولمة، وذلك من خلال الإسراع في بناء التكامل الاقتصادي العربي على الأسس التالية⁽⁵⁵⁾.

1- التكيف مع النظام التجاري العالمي والاستفادة منه، ولتحقيق ذلك لا بد من زيادة ترابط المصالح العربية الاقتصادية والتنسيق في السياسات الاقتصادية، وأن تسود حرية التجارة والاستثمار بين الدول العربية قبل سيادتها عالميا.

2- الاندماج الاقتصادي بين الدول العربية أو على الأقل وجود تعاون وثيق بين هذه الدول برفع القيمة المضافة للسلع بتراكمها في عدة دول عربية، ويقوي ويدعم المركز التفاوضي للدول العربية للحصول على استثناءات أفضل وأوسع وكذلك قيام شركات عربية عملاقة قادرة على التنافس دوليا فالشركات الكبرى وحدها القادرة على اللحاق بمتطلبات العصر واكتساب التقنيات الحديثة.

3- على الدول العربية إعادة النظر في الناحية الموضوعية في التجريبتين العربية والأوروبية في مجال الوحدة الاقتصادية واللذان بدأتا في نفس الوقت، حيث بدأت التجربة العربية بمحاولات متنوعة للوحدة الاقتصادية على مستوى مجموعة الدول العربية بشكل كبير ثم انتهت إلى تجمعات شبه إقليمية، وفي المقابل بدأت الوحدة الأوروبية بتجمعات متفرقة وعلى أسس عملية مثل مجموعة الحديد والصلب، ثم انتهت إلى وحدة اقتصادية ونقدية بين الدول الأوروبية.

4- تحول دور الدولة من الاستثمار الكامل في معظم المشاريع الاقتصادية إلى الدور التوجيهي التصحيحي وهذا يعني قيام الدولة بمسؤولياتها لإيجاد المناخ الاستثماري المناسب، وتقديم البنى التحتية والمرافق العامة المناسبة والاستمرار في تطويرها، كما يطلب الدور التصحيحي للدولة كفاءة في أجهزتها من حيث متابعة تطوير المشاريع الاقتصادية، وتوفير المعلومات والإحصائيات، وسد الثغرات بالنسبة للبنى التحتية، وهذا كله يتطلب إيجاد علاقات مقننة بين المؤسسات الحكومية ومؤسسات القطاع الخاص، وتحديد الأدوار بشكل لا تضيق فيه المسؤولية ولا تتداخل فيه الجهود أو تتكرر بدون ضرورة،

وهذا الدور الجديد للدولة لا يعفيها من مسؤولياتها الاستثمارية إذا تطلب الموقف الاقتصادي تدخلها في المشروعات العملاقة التي لا تناسب القطاع الخاص والمشاركة في إقامة مثل هذه المشروعات.

5- الكفاءة في إدارة الإصلاح الاقتصادي، فالدول العربية تنتهج سياسة إصلاحات وتحرير اقتصادية سواء ضمن برامج اقتصادية بالتعاون مع البنك وصندوق النقد الدوليين، أو ضمن برامج خاصة للتصحيح، وهذه البرامج تهدف إلى تنويع القاعدة الإنتاجية، وزيادة الصادرات، وزيادة الاعتماد على الموارد الذاتية وإعطاء دور أكبر للقطاع الخاص في التنمية، ولا شك أن هذه البرامج التي تهدف إلى تحقيق الإصلاح الاقتصادي تتطلب التعرف على دور الدولة في تقديم الدعم لتطوير الأبحاث والدراسات وتطوير القطاعات المتخلفة، وكذلك التنسيق بين الدول العربية لتبادل الخبرات وتنسيق المواقف على المستويين الحكومي والخاص.

6- العمل على تقليل الفجوات والفوارق بين الدول العربية باتخاذ السياسات الضرورية واللازمة لاندماج الاقتصاديات العربية، وحرية حركة العمال ورؤوس الأموال بين الدول العربية، وتقليل الفجوات لا يعني بالضرورة نقل جزء من الثروة من بلد لآخر، بل إن تقليل الفجوات يأتي من خلال سياسات اقتصادية شاملة، وإقامة مشاريع عربية مشتركة، واتخاذ خطوات عملية نحو الاندماج الاقتصادي التدريجي، وتخفيف القيود على حركة العمال ورؤوس الأموال، وتوفير المناخ الاستثماري الجيد، بما فيه من توسيع للفرص والإمكانيات لجميع الدول العربية.

7- تنسيق سياسات النفط العربية، حيث يؤدي ذلك التنسيق إلى تحقيق الازدهار الاقتصادي للدول العربية وإيجاد مركز تفاوضي يستفيد منه الجميع، وهنا لا يمكن إنكار دور القطاع الخاص في إيجاد العلاقات العربية المحفزة لتنسيق السياسات النفطية التي تأتي في المرتبة الأولى لعظم حجم تأثيرها على الاقتصاديات العربية، كما أن ارتباط المصالح الاقتصادية بين مؤسسات القطاع الخاص واعتماد لغة خطاب اقتصادية تعاونية تساعد على إيجاد الأجواء التنسيقية في مختلف المجالات النفطية على الخصوص.

8- الاهتمام بقضايا التدريب والبحث ونقل التكنولوجيا والرعاية الصحية والاجتماعية أي العمل على كفاءة الموارد البشرية، وأن تحتل الموقع المتقدم في إدارات ومؤسسات القطاع الخاص العربية، وأن تتكفل التشريعات الحكومية بوضع الحوافز والمساهمة في تحقيق ذلك.

9- تكامل مؤسسات العمل العربي المشترك الحكومية مع القطاع الخاص، فمع التطورات التي حدثت منذ الثمانينات والاتجاه نحو الخصخصة وإعطاء القطاع الخاص الدور الأكبر في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فلا بد من العمل على تطوير فكر المؤسسات المالية العربية المشتركة الحكومية كي تتعاون مباشرة مع مؤسسات القطاع

أ. غانم عبد الله تحديات العولمة فرصة لبناء التكامل

الخاص، حتى يتمكن القطاع الخاص من القيام بدور فعلي في التنمية المشتركة، كذلك فإن المؤسسات العربية المشتركة المعنية بقضايا التنمية في قطاعات الاقتصاد المختلفة مثل المنظمة العربية للتنمية الصناعية، والمنظمة العربية للتنمية الزراعية، والشركة العربية للتعددين لا بد وأن تمد جسورا للقطاع الخاص بآلية واضحة ومحددة.

10- أن يكون هناك دور ريادي متقدم للاتحادات وتنظيمات الأعمال العربية، ويتمثل هذا الدور في تبادل المعلومات عن المنتجات والمواد الخام سواء المتوفرة لدى الدول العربية أو التي تحتاج إليها كل دولة وذلك من خلال الشبكات الالكترونية، والنشر المستمر في دوريات غرف التجارة، كذلك المساعدة في تسهيل حركة التجارة وتمويلها وصولا إلى إقامة منطقة تجارة حرة عربية في أقرب وقت، يضاف إلى ذلك إجراء الأبحاث والدراسات لإقامة مشاريع صناعية كبيرة قادرة على المنافسة الإقليمية والدولية.

إذن فتحديات العولمة فرصة لبناء التكامل الاقتصادي العربي، وحتى لا نخدع أنفسنا فإن كسب رهان تحدي العولمة الاقتصادية لا يعني دخول معركة اقتصادية نحقق فيها نصرا، ولا يعني أن يتساوى الاقتصاد العربي بين ليلة وضحاها مع اقتصاديات الدول الكبرى، فمواجهة العولمة بعقلية ثورية انقلابية لن يمكننا من كسب الرهان، ولكن مواجهة العولمة الاقتصادية تحتاج إلى استراتيجية إصلاح وطني مكثفة وسريعة، ذات بعد قومي تحدد أهدافا ملحة قابلة لأن تتحقق، فالعولمة تشكل تحديا متعدد الأبعاد، وما دمنا غير منتجين لها ولا فاعلين فيها إلا بأضيق الحدود فما علينا إلا استنهاض الكامن أو المتبقي من إمكانياتنا الاقتصادية لجعل وقع العولمة أقل خطرا علينا، والدول العربية قادرة على الدخول في عصر العولمة بثقة أكبر لو أعادوا إحياء المشاريع الوجودية السياسية والاقتصادية ولكن على أسس جديدة وبرؤى جديدة بإضفاء البعدين الديموقراطي والاقتصادي على هذه المشاريع⁽⁵⁶⁾.

الهوامش:

- (1) د. محمد عايد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، والتي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 228 لسنة 1998، ص17.
- (2) د. عبد الرشيد عبد الحافظ: الآثار السلبية للعولمة على الوطن العربي وسبل مواجهتها، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 2005، ص8.
- (3) د. فتحي أبو الفضل وآخرون: دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة، مكتبة الأسرة 2004م، ص28.
- (4) محمد الأطرش: حول تحديات الاتجاه نحو العولمة الاقتصادية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، أكتوبر 2001، ص 226.
- (5) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية وسبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة، شبكة المعلومات الدولية، موقع مدينة الرياض، ص3.
- (6) د. فتحي أبو الفضل وآخرون: دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة، مرجع سابق، ص29.
- (7) السيد أحمد مصطفى عمر: إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، سلسلة كتب المستقبل العربي (24) العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، الطبعة الأولى، يناير 2003، ص163.
- (8) د. نبيل حشاد: الجات ومنظمة التجارة العالمية أهم التحديات في مواجهة الاقتصاد العربي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة، 2001 م، ص13.
- (9) صندوق النقد الدولي: تقرير آفاق الاقتصاد العالمي، 1997، أشار إليه، د/ عمر صقر: العولمة وقضايا اقتصادية معاصرة، الدار الجامعية، الإسكندرية 2000 - 2001، ص5.
- (10) د. رمزي زكي: الطريق إلى سيائل، آثار العولمة وأوهام الجري وراء السراب، مقالة بجريدة القبس الكويتية الصادرة في 12/12/1999م، العدد 9514، ص2.
- (11) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية وسبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة، مرجع سابق، ص3.
- (12) د. عمر صالح بن عمر: المرجع السابق، ص3، 4.
- (13) سالم لبيض: أي دور للعولمة في أحداث 11 سبتمبر و احتلال العراق ؟ مجلة شؤون عربية التي تصدرها الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، العدد 120 سنة 2004، ص123.
- (14) عبد الخالق عبد الله: عولمة السياسة والعولمة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، يناير 2003، ص 41 - 43.
- (15) الخلاف يتواصل حول إمكانيات استفادة الاقتصاد العربي من العولمة، موضوع منشور بجريدة البيان، دولة الإمارات العربية المتحدة، شبكة المعلومات الدولية، الانترنت، موقع:
<http://www.albayan.Co.ae/albayan/2001/05/25/eqt/38.htm>
- (16) د. عبد الرشيد عبد الحافظ: الآثار السلبية للعولمة على الوطن العربي وسبل مواجهتها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى 2005، ص27.
- (17) صورة عن قرب، العولمة، مجلة التمويل والتنمية، والتي تصدر عن صندوق النقد الدولي مارس 2002.
- (18) د. بلقاسم محمد الغالي: العولمة وعالمية الإسلام، بحث منشور بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، والتي تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، السنة: السابعة عشرة، العدد: التاسع والأربعون، ربيع الأول 1423 هـ - يونيو 2002م، ص433.
- (19) د. فتحي أبو الفضل وآخرون: دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة، مرجع سابق، ص38.

- (20) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية وسبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة، مرجع سابق، ص16.
- (21) د.نبيل حشاد: الجات ومنظمة التجارة العالمية، مرجع سابق، ص14.
- (22) بيتر د.ساذرلاند: لماذا علينا أن نتقبل العولمة، مجلة التمويل والتنمية، التي تصدر عن صندوق النقد الدولي، 10/ 2002 ص20.
- (23) د. نيفين حسين شمت: الصادرات الصناعية وتحديات العولمة، كتاب الأهرام الاقتصادي، العدد 201، أول سبتمبر 2004، ص13
- (24) د. نبيل حشاد: الجات ومنظمة التجارة العالمية، المرجع السابق، ص14.
- (25) د.طلال عتريسي: العولمة والأخلاق أي رهان مستقبلي؟ شبكة الانترنت، إسلام نت
<http://www.islamset.com/arabic/aioms/globe/res/tallal.html>
- (26) د. عبد الطيف بارودي: حماية المستهلك (المفاهيم والواقع الراهن والمؤشرات المستقبلية)، جمعية العلوم الاقتصادية السورية، منشور بشبكة المعلومات الدولية الانترنت، موقع
<http://www.Mafhoum.com/syr/articles/baroudi/baroudi.html> .
- (27) د. فتحي أبو الفضل وآخرون: دور الدولة والمؤسسات في ظل العولمة، المرجع السابق، ص40.
- (28) د. فتحي أبو الفضل وآخرون: المرجع السابق، ص40.
- (29) د. زيد بن محمد الرماني: الاقتصاد المعولم، جريدة الجزيرة، الجمعة 2 إبريل 1999م، شبكة الانترنت، موقع: <http://suhuf.net.sa/1999jaz/2/ar.htm>
- (30) د. عبد الطيف بارودي: حماية المستهلك، مرجع سابق، شبكة المعلومات الدولية، الموقع سابق الإشارة إليه.
- (31) محمد الأطرش: حول تحديات الاتجاه نحو العولمة الاقتصادية، مرجع سابق ص242، 243.
- (32) د. طلال عتريسي: العولمة والأخلاق أي رهان مستقبلي، مرجع سابق، شبكة المعلومات الدولية، الموقع سابق الإشارة إليه.
- (33) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية و سبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة. مرجع سابق، ص14، 15.
- (34) د. هانس- بيتر مارتين، و هار الدشومان: فخ العولمة، ترجمة د. عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الثانية، أغسطس 2003، ص235، 236.
- (35) د. عبد الطيف بارودي: حماية المستهلك، مرجع سابق، شبكة المعلومات الدولية، الموقع سابق الإشارة إليه.
- (36) د. حمدي عبد الرحمان حسن: العولمة وأثارها السياسية في النظام الإقليمي العربي: رؤية عربية، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت، لبنان سلسلة كتب المستقبل العربي (24) العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، الطبعة الأولى يناير 2003، ص88، 89
- (37) د. عبد الجليل كاظم الوالي: جدلية العولمة بين الاختيار والرفض، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، لبنان سلسلة كتب المستقبل العربي (24) العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، الطبعة الأولى يناير 2003، ص30.
- (38) محمد علي حوات: العرب والعولمة شجون الحاضر وغموض المستقبل، مكتبة مد بولي القاهرة الطبعة الأولى 2002، ص201.
- (39) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية و سبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة، مرجع سابق، ص15.
- (40) د. عمر صالح بن عمر: المرجع السابق، ص14.

- (41) د. محمد فريد خميس: فكر جديد لبناء التكامل الاقتصادي العربي، ورقة مقدمة ضمن فعاليات الدورة 95 الاستثنائية لمجلس الاتحاد العام لغرف التجارة والصناعة والزراعة للبلاد العربية بعنوان: «التكامل الاقتصادي العربي في ظل الانفتاح على العالم» بالإسكندرية، كتاب الأهرام الاقتصادي، العدد 190 أول أكتوبر 2003، ص51.
- (42) د. عدنان شوكت شومان: العمل الاقتصادي العربي المشترك والتحديات الإقليمية الدولية، مجلة المستقبل العربي، العدد 234، 1998، ص71.
- (43) عبد الحي زلوم: نذر العولمة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة العربية الثانية، 2000، ص20، 21.
- (44) عبد الحي زلوم: المرجع السابق، ص181.
- (45) إيه أم روزنثال - صحيفة الهيرالد تريبيون، 27 / 8 / 1990، مشار إليه في عبد الحي زلوم: المرجع السابق، ص179.
- (46) د. عبد الجليل كاظم الوالي: جدلية العولمة بين الاختيار والرفض، مرجع سابق، ص34.
- (47) د. إبراهيم إيراش: العرب وتحديات عصر العولمة، الحقائق - صحيفة عربية دولية تصدر عن شركة الحقائق - المملكة المتحدة 7 / 1 / 2005، ص14.
- (48) د. عمر صالح بن عمر: العولمة الاقتصادية و سبل تفعيل إقامة سوق إسلامية مشتركة، مرجع سابق، ص17.
- (49) د. عمر صالح بن عمر: المرجع السابق، ص17، 18.
- (50) د. نيفين حسين شمت: الصادرات المصرية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص14، 15.
- (51) د. خالد سعد زغلول: العولمة والتحديات الاقتصادية وموقف الدول النامية، مرجع سابق، ص74.
- (52) د. عبد الرشيد عبد الحافظ: الآثار السلبية للعولمة على الوطن العربي وسبل مواجهتها، مرجع سابق، ص73.
- (53) د. عبد الرشيد عبد الحافظ: المرجع السابق، ص77 - 79.
- (54) د. عبد الرشيد عبد الحافظ: المرجع السابق، ص67.
- (55) محمد فريد خميس: فكر جديد لبناء التكامل الاقتصادي العربي، مرجع سابق، ص58 - 61.
- (56) د. إبراهيم إيراشي: العرب وتحديات عصر العولمة، مرجع سابق، ص14، 19.

الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام

أ.د/ أحمد جاب الله - مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية - باريس.

تمهيد:

لقد أصبح موضوع حقوق الإنسان من أكثر المواضيع تناولا في عصرنا الحاضر، سواء على مستوى البحث والدراسة أو على مستوى المطالبة والنضال من قبل الأفراد والهيئات المحلية والدولية. ولعل من دواعي هذا الاهتمام أن مسألة حقوق الإنسان قد شهدت في عصرنا الحاضر تقنيًا وتدوينًا فيما صدر من عهود ومواثيق، من أشهرها وثيقة (إعلان حقوق الإنسان العالمي)، الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر لسنة 1948؛ وتضم هذه الوثيقة ثلاثين مادة، وهي مستمدة في روحها من الوثيقة الفرنسية (إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789)؛ ولكن على الرغم من هذا التقنين والتدوين لا تزال إشكالية احترام حقوق الإنسان من حيث التطبيق أمرا مطروحا بما يشهده العالم يوميا من انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان؛ حتى من أولئك الذين ينادون باحترامها. إن هذا الانقسام بين الواقع والمثال يُحيلنا إلى التساؤل عن مدى العمق العقدي والثقافي لقضية حقوق الإنسان لدى الأمم والشعوب، ولدى الأنظمة المحلية والقوى السياسية العالمية.

إن للبعد العقدي دون شك، تأثيره في تأصيل حقوق الإنسان ومدّها بخلفية فكرية وفلسفية تتجاوز بها مجرد التنصيص القانوني لترقى بها إلى مطالب إنسانية منبثقة من نظرة عميقة راسخة.

وقبل الحديث عن البعد العقدي، وأهميته، وأساسه في النظر إلى موضوع حقوق الإنسان، يحسن بنا أن نذكر باختصار بتعريف عام لحقوق الإنسان.

إن وثيقة (إعلان حقوق الإنسان العالمي) لم تذكر تعريفا محددا للمقصود بحقوق الإنسان⁽¹⁾، وإنما اكتفت بديباجة بيّنت فيها أهمية حماية الكرامة الإنسانية، بما يحفظ الإنسان من انتهاك حقوقه، وضرورة تعاون الدول الأعضاء في الأمم المتحدة على رعاية هذه الحقوق وصيانتها؛ وربما تعود صعوبة تعريف حقوق الإنسان إلى اختلاف الفقهاء في تعريف الحق، فقد عرفه بعضهم على أنه: مصلحة مادية أو أدبية يحميها القانون، وعرفه آخرون بأنه: سلطة إرادية تثبت للشخص وتُحوّله أن يجري عملا معينا⁽²⁾؛ وأما التعريف الإسلامي للحق فيقترح فيه الشيخ عبد الله بن بية ما يلي:

(الحق ما يجب للمرء على غيره فهو حق من جهة المُستَحَقِّ، واجب من جهة المطلوب، فيكون الحق في مقابل الواجب، فإذا كان المطلوب به مُشَخَّصا يكون من باب فروض الأعيان: كحق الوالدين على أولادهم، وحق الدائن على المدين؛ وإذا لم يكن شخصا معينا احتمل أن يكون موجها إلى الكافة، وهذا ما يسمى بفرض الكفاية، وقد يتعين لأسباب

معروفة في علم الأصول⁽³⁾، وقد أسس هذا التعريف على الآية الكريمة التي نصّت على حق المطلقات في قوله تعالى: (وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (البقرة: 241).

ومهما يكن من أمر التعريف فإن الموائيق التي نصّت على حقوق الإنسان تناولت في عمومها مجموعة من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلى جانب تقرير الحريات ومبدأ المساواة؛ وهي على اختلاف مرجعياتها تلتقي في جوانب عدّة، ولا تختلف إلا في جوانب محدودة⁽⁴⁾؛ لأن تقرير حقوق الإنسان مما يعود إلى أصول الفطرة البشرية التي تؤمن بكرامة الإنسان، وهو الذي جعل الشاطبي وهو يقرّر الكليات الخمس⁽⁵⁾ التي قامت عليها المصالح الضرورية، والتي جاءت لحماية الإنسان وحقوقه، يقول بأنها - أي الكليات الخمس - مما اتفقت عليه الأمة بل سائر الملل⁽⁶⁾.

ماذا نقصد بالبُعد العقدي لحقوق الإنسان في الإسلام؟

إن الذي نعنيه بالبُعد العقدي في نظرة الإسلام لحقوق الإنسان لا يقتصر على مفهوم العقيدة بمعناها الخاص⁽⁷⁾، وإنما يمتدّ إلى آفاق النظرة الفكرية والمقاصدية العامة التي تعبّر عن فلسفة الإسلام في نظره للإنسان ومكانته في هذا الوجود، وطبيعة علاقته بغيره من أبناء جنسه، وكذلك طبيعة علاقته بالكون والبيئة التي يعيش بين أحضانها، وبهذا تنتزل الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان في سياق منهجي عام يعكس أصول المنظومة الإسلامية في تعاملها مع قضية حقوق الإنسان؛ وكم هو مهمّ بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر أن يتناول مثل هذه القضايا الفكرية الحساسة بمنهج تأصيلي شمولي، حتى يؤسّس من خلاله عناصر تنويرية تكشف عن خصوصيات المنهج الإسلامي في تناوله لهذه القضايا.

وبقودنا هذا إلى التساؤل التالي:

ما أهمية البعد العقدي في تقرير حقوق الإنسان؟

إن للبُعد العقدي في تقرير حقوق الإنسان أهمية كبرى تتمثل في الاعتبارات التالية:

- إن ارتكاز حقوق الإنسان على مرجعية عقدية، مما يؤمن به الإنسان اعتقاداً، يجعل منها قيمة مطلقة لا تتأثر بالعوامل الظرفية والمصلحية، في حين إذا انعدمت هذه المرجعية العقدية فإن الإنسان لا يكاد يثبت على مواقفه؛ فقد يكون الواحد من أشدّ الناس مناصرة لحقوق الإنسان إذا لم تتعارض مع مصالحه الخاصة، فإذا تصادمت مع ذلك فإنه سيجد لنفسه مبرراً لتجاوزها؛ بل إننا نرى في ممارسات بعض القوى العالمية في باب العلاقات الدولية انحيازاً واضحاً في عديد من مواقفها ينأى بها عن مراعاة حقوق الإنسان، ثم يقع تبريره باعتبارات واهية لا تقنع أحداً، ولكنها في الحقيقة منطلقة من نظرة مصلحية خاصة لا تستند إلى العدل والتجرّد.

أ.د. أحمد جاب الله _____ الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام

- إن انطلاق حقوق الإنسان من مرجعية عقدية، يُعطيها بعدا فكريا وأخلاقيا لدى الأفراد، بما يشكّل عندهم ثقافة حقوقية راسخة من شأنها أن تُنمّي حاسة طبيعية تلقائية تجعل الفرد حريصا على حقوقه مناضلا من أجل تحصيلها وحمايتها، وكذلك حريصا على حقوق غيره من نفس المنطلق؛ ولكن هذا الحرص سيكون أكثر عمقا كلما كان قائما على قاعدة إيمانية راسخة في النفس، فيتحول بذلك السلوك الإنساني المُراعي للحقوق إلى سلوك أخلاقي تلقائي، وفقا لما ذكره الإمام الغزالي وهو يُعرّف الأخلاق على أنها هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال دون تكلف.

- إن البعد العقدي في تمثّل حقوق الإنسان والدفاع عنها، يجعل في المنهج الإسلامي، كل جهد يبذله الإنسان رعاية لحقوقه وحقوق غيره، عملا صالحا يُثاب عليه، فليست قضية حقوق الإنسان مجرد عمل نصالي يقوم به الإنسان انطلاقا من قيم عامة يتبناها، ولكنه تكليف رباني يُؤجر عليه أداءً ويُؤخذ عليه تقصيرا؛ وقد جاءت النصوص القرآنية والحديثية تؤكد هذا المبدأ، من ذلك قوله تعالى في العتاب للمتقاعدين عن نصره حقوق المستضعفين: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا) (النساء: 75).

ما الأسس العقدية التي يقوم عليها منهج الإسلام في حقوق الإنسان؟

يمكننا أن نجمل هذه الأسس في المبادئ الآتية:

1 - التكريم الإلهي للإنسان:

يقول الله تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (الإسراء: 70). لقد جاءت هذه الآية الكريمة لتعلن بصيغة التأكيد كرامة الإنسان، كل إنسان، باعتباره من بني آدم وهي صفة جامعة تستغرق جميع البشر، وتُعيدهم إلى أصل واحد يتساوون فيه جميعا، وذكرت كأثر عن هذا التكريم ما سخره الله تعالى لهذا الإنسان من مظاهر التسخير المتعددة في هذا الكون برا وبحرا، منتقعا بما خلق الله سبحانه له من جميع الطيبات، تفضيلا له ورفعة لمكانته بين الخلق.

إن لهذا التكريم مظاهر متعددة، ليس المجال هنا لتفصيلها، وإن من أعظمها وأجلّها وظيفة الخلافة في الأرض التي ارتضاها الله تعالى للإنسان، وبسببها أسجد له ملائكته، وعندما يقوم الإنسان بمقتضيات الخلافة لله في الأرض فإنه يضع نفسه في مقام رفيع؛ إن هذه المكانة الرفيعة هي التي تجعل احترام كرامته وصيانة حقوقه من الواجبات المقدسة، التي جعلت الإسلام يشرع أحكاما تؤكد هذا التكريم، منها:

- حفظ حياته قبل الميلاد نطفة، فجنينا، فمولودا له حق الرعاية والتنشئة، مما ينبغي عليه منع الإجهاض مثلاً.

- حفظه في سائر مراحل حياته، برعاية صحته وحُرمة عرضه ودمه، ومنع كل ما يؤدي إلى المسّ بحياته حتى في حالة المرض الشديد، ومن ذلك منع الإسلام لما يسمى بـ"قتل الشفقة" (Euthanasie) الذي يدعو إليه البعض في الغرب باسم رعاية حق الإنسان في ما يسمونه بـ"الموت الرحيم".

- حفظه بعد موته، بتغسيله وتكفينه والصلاة عليه ثم دفنه، ومنع المسّ بجسمه حتى بعد الممات؛ وما أعظم التوجيه النبوي الذي يوصي بحسن معاملة الميت وينهى عن الإساءة إليه، عندما اعتبر عليه الصلاة والسلام أن كسر عظم الميت ككسره وهو حيّ.

ويمكننا أن نعتبر أن المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية التي قامت على أساسها الشريعة الإسلامية إنما جاءت كلها لصيانة حقوق الإنسان وحفظ كرامته، إذ إن الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي نصّت عليها المواثيق الحديثة لحقوق الإنسان، يمكن أن نعيدها في مجملها إلى هذه المصالح.

ومن الأمثلة التي يمكن أن نوردها في هذا السياق، ما جاء به الإسلام من تأكيد على رعاية حقوق الإنسان المادية والمعنوية، وذلك فيما نجده من ربط عميق في عدد من النصوص القرآنية والحديثية بين نعمتي الإطعام والأمن، كما في سورة قريش: (فَلْيُعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قريش: 3-4)، وكذلك ما جاء في الحديث النبوي القائل: (من أصبح معافى في بدنه، أماناً في سربه، له قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا)؛ وقد أكد الإمام الغزالي على حق الأمن وضرورته للإنسان إلى درجة أنه جعله شرطاً في وجوب التكليف بالعبادات.

ولا شك أن هناك بونا شاسعا بين هذه النظرة التكريمية للإنسان التي تُعلي من شأنه وتجعل حقوقه أمراً مقدّساً، والنظرة الحيوانية له، والتي لا يمكن أن تجلب له في النهاية اعتباراً وتقديراً مهما كانت له من الضمانات القانونية.

2 - الجمع بين مبدأ التعددية ومبدأ التعارف في سياق العلاقات الإنسانية:

لقد جاءت الآية الكريمة في سورة الحجرات تخاطب الناس جميعاً في نداء رباني شامخ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: 13).

فقد جاءت الآية في سياق الواقعية القرآنية تقرّر مبدأ الوحدة في خلق الإنسان بالرجوع إلى المصدر الإلهي الواحد في الخلق من جانب، وإلى المصدر البشري الذي يعود إلى أب واحد وأم واحدة للبشرية جمعاء من جانب آخر، ولكن مع تقرير هذه الوحدة، التي

أ.د. أحمد جاب الله _____ الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام

تسوي بين بني البشر، يقرر الإسلام واقع التعددية بين الناس، ويريدها أن تكون باعثة على التعارف والتواصل، وليس على الصراع والتدابير.

إن المنهج الإسلامي الذي يؤصل التواصل والتعاون بين الناس لا يمكن أن يكون إلا مانعا للاعتداء والحرب والتدمير، ولذلك فإن ما جاء من النصوص الشرعية التي أذنت بالقتال، لا يمثل القاعدة التي يريد الإسلام أن يؤسس عليها العلاقات بين الناس، وإنما هو الاستثناء الذي يلجأ إليه الإنسان مضطرا إذا لم يجد بدا من دفع الظلم إلا باستعمال القوة، وقد أحاط الإسلام هذا الحق في الدفاع المشروع على النفس بشروط عديدة تمنع العدوان، وتحث على المسارعة إلى السلم بمجرد أن ينجح له العدو المقاتل، وتقيّد القتال بشروط أخلاقية شديدة لا تسمح إلا بمقاتلة من يحمل السلاح، وتربط ذلك كله بقرار ولي الأمر الذي يتصرف بتفويض من الأمة وبمشاورة أهل الرأي فيها، كل ذلك في إطار من العدل الذي ينأى عن الظلم والعدوان.

لقد بلغ الإسلام في تأكيده على حرمة النفس البشرية أن جعلها أشد حرمة من الكعبة المشرفة، وكل نفس بشرية لها حق في هذه الحرمة، وقد قال عليه الصلاة والسلام مبررا وقوفه لجنازة يهودي مرت به: (أليست نفسا).

3 - منع الظلم والتسلط والهيمنة:

لقد شدد الإسلام في تحريم الظلم واعتبره جرما كبيرا لا يُغفر لصاحبه مهما كان له من الأعمال الصالحة إلا أن يستحل من المظلوم مظلّمته، وما حديث المفلس إلا دليلا على ذلك، وتعددت النصوص المُحذّرة من الظلم والعدوان، من ذلك قوله تعالى: (وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) [البقرة:190]، وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث القدسي: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا)، وقوله عليه السلام: (اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة).

والظلم ممنوع من الفرد بحق غيره، وممنوع من الجماعة أو الدولة بحق غيرها، وإذا ما ابتعد الإنسان عن الظلم فإنه سيكون أقرب إلى العدل، يقول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [النحل:90]، إن نهاية هذه الآية وهي تذكّر بالتقوى، وهي حالة إيمانية قلبية تتصل بعلاقة المؤمن بربه، توحى بأن البعد الإيماني العقدي هو خير حصانة للإنسان تعصمه من جرم الاعتداء على غيره مهما امتلك من أسباب القوة والبطش.

إن ما يقع اليوم في عالمنا المعاصر من اعتداء على حقوق شعوب مستضعفة، سواء على المستوى الاقتصادي، أو الثقافي، أو العسكري، إنما يعكس الاختلال الكبير في موازين العدل، وما ينشأ عنه من تبرير للظلم والعدوان بمبررات لا تستقيم؛ وما يُعرف اليوم بسياسة الكيل بمكيالين إلا مظهر من مظاهر الظلم الذي يدفع ثمنه الضعفاء في العالم.

4 - رعاية الضوابط الأخلاقية من أهم ضمانات حقوق الإنسان:

إن خصوصية نظام الأخلاق في الإسلام تتمثل في كونها روحا تسري في جميع تشريعاته، وإن مراعاة مبادئ الأخلاق يمثل ضمانا مهمة في حفظ حقوق الإنسان عن طريق ضوابط تحقق التوازن والاعتدال، إذ أن انتفاء هذه الضوابط قد يؤدي إلى المساس بأصل هذه الحقوق، من ذلك مثلا حق الحرية الذي إذا لم تكن له ضوابط فإنه يمكن أن ينقلب إلى اعتداء على النفس وعلى الآخرين، ويحلو اليوم للبعض أن يعتبر أن من حقوق الإنسان أن يكون الإنسان حراً في التصرف في جسده بل في حياته، في حين أن النظرة الإسلامية تعتبر أن الإنسان مؤتمن على نفسه وعلى حياته، وعليه أن يتصرف في ذلك كله في ضوء ما شرعه الخالق الذي منحه الحياة، فلا يحق له أن يُخلّ بقدراته العقلية عن طريق تناول المسكرات والمخدرات، ولا أن يُفترط في العناية بصحته الجسدية والنفسية، ولا أن يعتدي على نفسه بالقتل عن طريق الانتحار وغيره؛ ومن الضوابط الأخلاقية أيضا المتصلة برعاية حقوق الإنسان، ما قرره الإسلام من الأحكام التي تحفظ المرأة من الاستغلال الجسدي بتحريم الزنا، وما قرره من التشريعات التي تُقيم كيان الأسرة وتحميه من عوامل الضعف والاهتزاز، وتقصر العلاقة بين الرجل والمرأة على إطار الزواج المشروع، إذ أن تجاوز هذا الضابط باسم الحرية الجنسية إنما يعرض كيان المجتمع ككل إلى الاضطراب، فضلا عما يسببه للفرد من عدم الاستقرار ويحرمه من نعمة السكّن في حياته الشخصية.

5 - حماية البيئة من مستلزمات حقوق الإنسان:

إن شمولية النظرة الإسلامية لا تقتصر على توجيه الإنسان في علاقته بنفسه وفي علاقته بأخيه الإنسان، وإنما تتجاوز ذلك إلى علاقته بالكون من حوله، فعليه أن يحسن التعامل مع الكون بما يُمكنه من حسن استثماره مع المحافظة على التوازن البيئي، ومراعاة حقوق الأجيال المتعاقبة في الانتفاع بخيرات الكون، وقد حمل القرآن الكريم الإنسان مسؤولية ما يحصل من اختلال في التوازن الكوني بما قد يقتضيه من عمل لا يسير على منهج التعمير الرشيد، فقال تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) [الروم: 41].

وقد بدأ الناس اليوم يقفون على خطورة الإخلال بالنظام البيئي ويُقرّون بمسؤولية الإنسان في حصول هذا الاختلال، ولذلك فإن الخبراء يطلقون صيحات التحذير لتعديد البشرية النظر في سياسات الاستغلال للموارد الطبيعية، وتنظم عملية الإنتاج الصناعي والزراعي وفق معايير بيئية متوازنة. إن وجود بيئة طبيعية نقية له أثره بدون شك على الصحة البدنية والنفسية للإنسان، وبالتالي له انعكاسه على حقه في أن يستمتع بحياة خالية من عوامل التلوث البيئي بمعناه المادي والمعنوي.

أ.د. أحمد جاب الله _____ الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام

إشكالات منهجية وعملية تتعلق باحترام حقوق الإنسان:

إن التأكيد على أهمية البعد العقدي لحقوق الإنسان يجعلنا ننظر في ضوئه إلى عدد من الإشكالات الفكرية والعملية التي تُثار اليوم بخصوص تفعيل حقوق الإنسان على أرض الواقع الإنساني وما يعترضه من صعوبات، مما يقودنا إلى الإشارة السريعة إلى عدد من القضايا في هذا المضمَر:

1 - لقد طرح المُنظِّرون والمُقننون لمواثيق حقوق الإنسان مسألة العالمية والخصوصية في حقوق الإنسان، وإلى أي مدى يمكن اعتبار (إعلان حقوق الإنسان العالمي) مثلا إعلانا يكتسي طابعا كونيا ينطبق على جميع الثقافات وعلى سائر المجتمعات البشرية؟ وهل أن الخصوصية الحضارية والثقافية والدينية يمكن أن تكون لها اعتبارا في تقرير هذه الحقوق بما لا يتناقض مع ثوابت الهوية الثقافية لأي شعب؟ ولكن من جانب آخر هل أن الإلحاح على مسألة الخصوصية لا يؤدي بالنتيجة إلى اتخاذها ذريعة من أجل التحلل من الالتزامات القانونية التي جاءت لتحمي حقوق الإنسان؟

ربما لا يُطرح الإشكال كثيرا فيما يتعلق بمراعاة الخصوصية، على مستوى النصوص العامة فيما ورد من مواد في إعلان حقوق الإنسان العالمي مثلا، ولكن تنزيل بعض تلك النصوص على الواقع يؤدي أحيانا إلى التباين الذي يعود إلى أسس عقدية وفكرية هي محل اختلاف بين الحضارات والثقافات، ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يأتي في سياق المطالبة بتفعيل النصوص المتعلقة بالحريات فيما يتصل بالجوانب الأخلاقية، من تباين بين النظرة التي ترفض التقيد بالضوابط الأخلاقية في مجال الحريات، وبين النظرة التي تحاول أن تُقيم التوازن بينها وبين القيم الأخلاقية.

ومن هنا فإنه لا مناص من اعتبار الخصوصية الثقافية والحضارية ولكن بقدر موضوعي لا يُلغى أصل الحقوق الذي يتفق عليه الجميع.

2 - هناك إشكال آخر يعود إلى هذا التباين الذي نشاهده في الواقع بين المثال والتطبيق في مجال احترام حقوق الإنسان، وهذا التباين ملموس سواء في واقع الدول أوفي واقع العلاقات الدولية؛ أما على مستوى الدول فلا نكاد نستثني دولة واحدة من وجود انتهاكات لحقوق الإنسان في جانب أو أكثر، وحتى تلك الدول التي جعلت لحقوق الإنسان اعتبارا في سياساتها الرسمية فإنها لا تسلم من وجود إخلالات في واقعها قد لا تعود إلى قوانين غير عادلة، ولكنها تعود إلى ممارسات خاطئة، ومثال ذلك ما تعاني منه الأقليات في بعض البلاد الغربية من تعامل عنصري يحرمها من بعض حقوقها المشروعة في العمل مثلا وفي تكافؤ الفرص في المجتمع..

وأما على مستوى العلاقات الدولية فإن مظاهر الخلل أوضح وأكبر حيث لا تتساوى الشعوب في المطالبة بقضاياها في نظر القوى المتنفذة في العالم اليوم، وإنما يظل موقف ما

يُسمّى بـ«الرأي العام العالمي» متأثراً بطبيعة كل شعب وكيفية التعامل مع مطالبه في إطار التوازنات السياسية والمصلحية للقوى المتحكمة في القرار العالمي، وليس في إطار ما تملّيه قواعد حقوق الإنسان من مقتضيات⁽⁸⁾.

إن مما يُعين على الحدّ من الفجوة في حقوق الإنسان بين المثال والواقع هو تأصيل حقوق الإنسان على أسس عقديّة تجعل من رعايتها ثقافة راسخة يصدر عنها الإنسان في تعامله مع غيره دن حسابات مصلحية ضيقة وغير عادلة.

3 - غياب التوازن في الدفاع عن حقوق بعض الأفراد من جانب والدفاع عن حقوق الشعوب من جانب آخر، من ذلك عندما يُنصر لشخص يُعتقد بأنه مضطهد في بلده لأنه مُنع من حقه في التعبير عن رأي أراد أن يتّهم به على مقدسات مُسلمة في مجتمعه دون النظر إلى ما تعاني منه ربما قطاعات واسعة من الناس من ظلم سياسي وحرمان اجتماعي؛ وهناك أحيانا اختلال أيضا في الدفاع عن حق فرد أو فئة على حساب حقوق الآخرين؛ ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا المجال ما حصل من جدل واسع حول منع الحجاب في فرنسا، عندما انبرى المتحمسون للمنع يعدّون المبررات التي تؤيد في نظرهم تقنين منع الحجاب، ومما ذكروه في هذا السياق أن منع الحجاب في المؤسسات التعليمية الابتدائية والثانوية من شأنه أن يضمن حماية لكل أولئك الفتيات اللاتي يرفضن ارتداء الحجاب ولكن وجود فتيات محجبات يجعلهنّ يخضعن لضغط نفسي يتنافى مع حريتهن، وبالتالي لا بد من منع الحجاب دفاعا عنهن، ويتناسى هؤلاء المدافعون عن الحرية حرية الفتاة المحجبة في أن ترتدي ما تريد من لباس، فليست حرية الأولى التي لا تريد ارتداء الحجاب بأحرى من حرية الأخرى التي تريد ارتدائه، ولكن منطق الانحياز لا يعبأ بهذه المفارقة في النظر إلى حقوق الجميع على قدم المساواة.

4 - مسألة التوظيف السياسي لحقوق الإنسان الذي تمارسه عدد من الدول الكبرى من خلال مؤسسات وهيئات حقوقية تصدر تقارير سنوية ودورية تتعرض فيه لانتهاكات حقوق الإنسان في دول العالم، وليس الاعتراض هنا على مبدأ وجود هذه المؤسسات الحقوقية التي يمكن أن يكون لها دور إيجابي في الرقابة على احترام حقوق الإنسان ودفع الدول للتخلي عن الانتهاكات الحاصلة في هذا المجال، ولكن الاعتراض هو سياسة الانتقاء التي تُنتهج في شتّى الهجومات على دول بعينها في حين يُستثنى غيرها من النقد مع أن سجلها الحقوقي لا يسلم من الانتهاكات، وهذا يُعيدنا مرة أخرى إلى استناد النضال من أجل حقوق الإنسان إلى أسس أخلاقية تترفع به عن استعمال سياسي لا يعبأ بالحقوق وإنما يريد ممارسة الضغوط لتأمين مصالح معينة.

ولا بد لنا من القول في ختام هذه الورقة التي حاولت إلقاء بعض الضوء على الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام، أن الواقع الإسلامي لا يعكس مع الأسف صورة حيّة لهذه الأسس وهذه القيم العليا، بل على العكس فإنه بعيد في عدد من الجوانب عن واقع كثير

أ.د. أحمد جاب الله الأسس العقدية لحقوق الإنسان في الإسلام

من دول العالم، إذ أن المبادئ إذا لم تصبحها إرادة جازمة، وثقافة راسخة، وواقع تنفيذي قائم، ومؤسسات رقابية جريئة فإنها ستظل من القيم المثالية التي ليس لها نصيب من التأثير في أرض الواقع؛ إن المسلمين يفخرون بما يجدونه في تراثهم من نصوص باهرة قررت حقوق الإنسان، وما شهدته تاريخهم من صفحات ناصعة ضرب فيها قادتهم أروع الأمثلة عن العدل والإنصاف، وكل الناس يحفظون مقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يقول لواليه على مصر بعد أن انتصر لمظلمة ذلك الرجل القبطي: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟) واعتُبرت هذه المقولة سبقاً فكرياً وتاريخياً في مجال تأصيل حقوق الإنسان؛ ولكن أن الأوان أن يتجاوز المسلمون التغني بهذه القيم إلى تحويلها إلى واقع معيش في حياتهم الخاصة والعامة، إذ إن رعاية حقوق الإنسان يجب أن تكون من ثوابت الأخلاقية الإسلامية التي يتحرك المسلم على هديها في نطاق الأسرة، وفي المجتمع وفي علاقاته مع غيره، وفي تصرفه في الكون.

الهوامش:

- (1) انظر: حقوق الإنسان وحياته الأساسية في القانون الدولي والشرعية الإسلامية، جابر إبراهيم الراوي، دار وائل، عمان - الأردن 1999.
- (2) انظر: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن الشيخ لمحفوظ بن بية، ص: 25، دار الأندلس الخضراء، جدة 2003.
- (3) المرجع السابق، ص: 20.
- (4) من أمثلة التباين بين إعلان حقوق الإنسان العالمي والمواثيق الإسلامية ما جاء في الإعلان العالمي في المادة 16 من تقرير حق تأسيس الأسرة بين الرجل والمرأة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، والإسلام لا يجيز مثلاً للمسلمة الزواج من غير المسلم.
- (5) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة 2006.
- (6) حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن الشيخ لمحفوظ بن بية، ص: 25، دار الأندلس الخضراء، جدة 2003، ص: 32.
- (7) وحتى العقيدة بمعناها الخاص والمتمثلة في أركان الإيمان لها أثر في تأصيل حقوق الإنسان، من ذلك مثلاً أن الإيمان بالله تعالى خالفاً معبوداً يحمل من مقتضياته معنى التحرر للإنسان من كل سلطان بشري أو مادي، وهذا في حد ذاته تقرير لحقوقه في الحرية والاعتناق.
- (8) من الأمثلة الصارخة على هذا التباين مع قضايا الشعوب ما يعيشه العالم الغربي هذه الأيام من تحركات مناصرة لحقوق الإنسان في إقليم التبت في الصين، بمناسبة انعقاد الألعاب الأولمبية لسنة 2008 في بكين، وما يُعامل به من عدم اكتراث مع الانتهاكات اليومية والحصار اللإنساني الذي يتعرض له الشعب الفلسطيني.

مفاهيم حقوق الإنسان بتن المرجعية

الإسلامية والقوانين الدولية

د. حسن عزوزي - جامعة القرويين - فاس.

موضوع حقوق الإنسان قديم جديد، انشغلت به الإنسانية جمعاء منذ أقدم العصور، ذلك أن الإنسان بطبيعته متطلع إلى الحياة الحرة الكريمة من خلال السعي الحثيث إلى الإحراز على الحقوق ولاسيما الحقوق الطبيعية. وقد عقد المفكرون كثيرا من المقارنات المستفيضة بين هذه الحقوق الإنسانية كما رسمها الإسلام ونظائرها في القوانين الدولية ليؤكدوا من خلال ذلك أصالة هذه الحقوق في الإسلام الذي كان أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان، وجعلها ثابتة بحكم إنعام الله على الإنسان وتكريمه له، فهي ليست ناتجة عن صراع أو مطالبة لنيلها، غير أن شيئا من هذه الدراسات المقارنة لم يكن حاسما في إنهاء الجدل الحاصل كما أنه لم يقطع - للأسف الشديد - دابر الاتهامات والافتراءات التي يوجهها الغربيون إلى الإسلام والدول الإسلامية في هذا المجال.

ولعل المقارنة بين الإسلام والقوانين والمواثيق الدولية أو المقاربة معها، هو من بعض الوجوه استمرار في التدليل على عظمة النص التشريعي الإسلامي وثبوته، ومع ذلك لا بد من الاعتراف بأننا شغلنا أكثر من اللازم بإثبات النص والكلام على عظمتهم وخلوده وقد أصبح الأمر من البدهيات وجاء الكثير من ذلك على حساب التفكير في سبل أعمال النص والسهر على تطبيقه.

ولا شك أن معظم الدراسات الموجهة إلى عقد مقارنات بين حقوق الإنسان في الإسلام من جهة وفي القوانين الوضعية من جهة أخرى قد دأبت على عقد مقارنات بين أسماء هذه الحقوق وشعاراتها المعلنة هنا وهناك دون الوقوف عند دراسة المنطلقات والدوافع التي بفضلها يمكن التمييز ما بين الشرعة التي تقدر حقوق الإنسان لأنها يقين واعتقاد قبل أن تكون ممارسة وسلوكا أخلاقيا وبين الأنظمة والقوانين التي تستغل هذه الحقوق لأنها تابعة لمصالح اجتماعية وسياسية.

فالحقوق جمع (حق) وهو «اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا»⁽¹⁾، وهو تعريف يشمل أنواع الحقوق الدينية والمدنية والأدبية والمالية وغيرها، والحقوق في الإسلام ليست طبيعية مصدرها الطبيعة أو العقل البشري وإنما هي منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأفكار الشرعية وهي حقوق أصيلة أبدية لا تقبل حذفا ولا تعديلا ولا نسخا ولا تعطيلًا، فهي واجبات دينية يكلف بها الفرد والمجتمع، فالفرد في المجتمع الإسلامي يتشرب هذه الحقوق ويتكيف معها بحيث تصبح جزءا من مكوناته النفسية والعقلية

د. حسن عزوز _____ مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية

والوجدانية. إنها حقوق ملزمة شرعها الخالق سبحانه وتعالى ومن هنا كان العمل بها واجبا إسلاميا يجب على كل مسلم الخضوع لها والعمل بموجبها. ومنشئ الحق هو الله تعالى إذ لا حاكم غيره ولا تشريع سوى ما شرعه، وباعتبار صاحب الحق ينقسم الحق إلى حق الله وحق الإنسان والحق المشترك وهو ما اجتمع فيه الحقان وقد يغلب حق الله أو حق الإنسان الشخصي. وتقرير حق الإنسان وحق الجماعة بحكم الشارع يجعل حق كل منهما مقرونا بالواجب، بل إن ما هو حق للفرد أو للجماعة هو في نظر الشارع واجب تكليفي مفروض على أحدهما لصالح الآخر، فما هو حق الله وما هو حق للعبد وما هو مشترك بينهما كلها أحكام تكليفية وواجبات شرعية، وهكذا تتوازن الحقوق والواجبات بل تتلازم في شريعة الإسلام⁽²⁾.

أما مصدر حقوق الإنسان في القوانين الوضعية فهو الفكر البشري المتأثر بالطبيعة البشرية بما فيها من ضعف وقصور وعجز عن إدراك الأمور والإحاطة بالأشياء، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي هو أساس الشرعية الدولية لحقوق الإنسان لا يعد قانونا دوليا له صفة الإلزام لأنه لم يكن معاهدة دولية وإنما صدر في صورة مناشدة ومناداة لها في التوصية غير الملزمة⁽³⁾.

ويرجع طرح مسألة حقوق الإنسان في القانون الوضعي إلى أفكار القانون الطبيعي منذ القرن الثامن عشر حيث قادت هذه الأفكار السلطة العامة إلى الاعتراف للإنسان بحقوق طبيعية ويمكن أن تشير بهذا الخصوص إلى الحقوق والحريات الفردية كالحق في الحياة ومنع التعذيب والعقوبات أو المعاملات غير الإنسانية أو المهنية و الحق في الحرية والأمن والحق في احترام الحياة الخاصة والحياة العائلية والحق في التجمع وتكوين الجمعيات والحق في الانتخاب وحق الملكية والحق في التقاضي والحق في محاكمة عادلة بالإضافة إلى حقوق الطفل والمرأة.

لقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مبادئ إنسانية رفيعة وشجع صدوره على توقيع اتفاقيات دولية أخرى كالاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية و الاتفاقية الدولية المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية وقد صدرا في 16 ديسمبر 1966، كما وقع المجلس الأوروبي عام 1950 الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وأقرت الجمعية العامة إعلانات مماثلة تؤكد حقوق الطفل ورفض التمييز العنصري والتمييز ضد المرأة وهي موثيق إنسانية لقيت وتلقى من المسلمين كل دعم وتأييد ما دامت تنسجم مع حقوق الإنسان في الإسلام والتراث الإسلامي عامة.

وقد كان من الواضح أن الهدف الرئيس من الإعلان هو تسليح الإنسان ليكون عضوا فاعلا في مجتمعه وتأكيد حقه في الحياة الكريمة الآمنة والاقتراض بأن مجتمعا إنسانيا يتشكل من هذا النوع من الأفراد جدير بأن يحمل مسؤولياته في بناء عالم جديد يقوم

على العدالة والمساواة بين الشعوب ويتضامن لحفظ سلام عالمي أكيد يحمي الإنسانية من مخاوف الدمار الشامل.

لكل هذا فإننا تؤكد أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي هو أساس الشرعية الدولية لحقوق الإنسان بمواده الثلاثين وباستثناء المادتين السادسة عشرة والثامنة عشرة لا يتعارض في عمقه الإنساني وفي كلياته وتوجهاته العامة وروحه مع التعاليم الإسلامية في الإقرار للإنسان بحقوقه كاملة، ولقد استثنينا هاتين المادتين من الإعلان واللتين تتحفظ عليهما بعض الدول الإسلامية لأن المادة السادسة عشرة تنص على حق الزواج دون أي قيد بسبب الدين والمادة الثامنة عشرة تقر لكل شخص بالحق في تغيير دينه مما يعد في الشريعة الإسلامية ردة لا شبهة فيها. أما المواد الثمان والعشرون الأخرى من الإعلان فهي تتطابق في جوهرها وعمقها وأصلها المبدئي مع تعاليم الدين الحنيف تطابقاً يتفاوت من مادة إلى أخرى من جهة أخرى فإن الإعلان العالمي لم يلبث بعد تحرر مجموعة من الدول الإفريقية والاسبوية أن ووجه بانتقاداتها، إذ لم يراع ما عندها في هذا المجال وما لها فيه من مقتضيات بحكم غيابها يوم صياغته مما أثار ويثير اليوم وبالحاح ضرورة مراجعة هذا الإعلان استناداً إلى ثقافات وخصوصيات جميع الشعوب بعيداً عن الأحادية القائمة الآن باسم (عالمية حقوق الإنسان) ولا ننسى بهذا الصدد أن الإعلان جاء ليعكس المناخ الذي صدر فيه وهو مناخ الحرب العالمية الثانية وجاء يصور العالم الجديد كما أراده المنتصرون في تلك الحرب. أما (الإنسان) فهو الإنسان الأوروبي الذي قاسى من ويلات الحرب وناضل حتى خرج منتصراً ويمكن أن نقدم دليلاً على ذلك أن الأمم المتحدة التي أصدرت الإعلان كانت هي نفس المنظمة التي أصدرت قرار تقسيم فلسطين متحدية كل القيم الأخلاقية والإنسانية والقوانين الدولية وذلك قبل عام واحد فقط من إصدار الإعلان. لكل هذه العوامل وغيرها برز تيار دولي واسع يناهز ضرورة إعادة النظر في المواثيق الدولية السابقة بما فيها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كضمان حرية الفرد وكرامته فعلاً لا قولاً وممارسة لا تنظيراً.

ويتضح من خلال البنود الثلاثين التي تضمنها الإعلان أنه ما من هدف إنساني نبيل اشتمل عليه إلا وله سند في العقيدة الإسلامية مع فارق أساسي هو أن هذه الحقوق جزء من حقوق الله على العباد مما يكسبها قداسة خاصة يجعلها فرائض يثاب فاعلها ويعاقب تاركها، في حين أن بنود الإعلان العالمي لا تعدو أن تكون توصيات غير ملزمة.

وعند استعراض تلك البنود الثلاثين يتبين أن ثمة حقوقاً مشتركة بين الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ويمكن إجمال أبرز هذه الحقوق في:

حق الأخوة الإنسانية، حق الحياة، حق الكرامة، حق المساواة، حق الحرية، حق العدالة، حق الأمن، حق حرية التفكير والتدين، حق التملك، حق التنقل، حق اللجوء والهجرة، حق

د. حسن عزوز _____ مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية

الاجتماع، الحق في العمل والرعاية الصحية، الحق في التعلم، حقوق المرأة، حقوق الطفل، حقوق الأقليات.

عمق وشمولية الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان:

تتمثل شمولية النظرة الإسلامية لحقوق الإنسان في كون الإسلام لم ينظر إلى حقوق الإنسان كحقوق مجردة وإنما انطلق من مفهوم أشمل وأرقى ألا وهو كرامة الإنسان، فالإسلام يكرم الإنسان وينظر إليه كمخلوق كريم (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) (الإسراء:70). وتتميز كرامة الإنسان بأنها تشمل جميع الجنس البشري دون التمييز بسبب العرق والجنس أو النسب أو المال وذلك مصداقاً لقوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات:13)، وعملاً بقوله ﷺ (لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى)⁽⁴⁾.

إن نظام الحقوق والحريات في الإسلام يشمل كل أنواع حقوق الإنسان سواء ما يسمى منها بالحقوق والحريات التقليدية أو ما يسمى بالحقوق الاجتماعية أو الاقتصادية وهي تستغرق وتستوعب كل ما يجب للإنسان من حقوق منذ أن كان جنيناً إلى ما بعد موته مروراً بمختلف المراحل التي تشملها حقوق الإنسان في الإسلام، ومن هذا المنظور الشمولي إلى حقوق الإنسان يتضح لنا كيف أن الإسلام كفل للإنسان حقوقاً لم يكفلها له أي دين أو مذهب كما يتجلى لنا بوضوح أن المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان هو الأكثر عمقاً وأصالة والأشد انسجاماً وتوافقاً مع الفطرة الإنسانية، وهذا بخلاف النظرية الوضعية لحقوق الإنسان التي لا تتسم بهذا الشمول والعمق والأصالة. ولعل أبرز مثال على القصور وعدم الشمول في القوانين الوضعية أن الجمعية العامة للأمم المتحدة التي أصدرت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 أقرت بأن هذا الإعلان يشوبه النقص والقصور وعدم استيفاء جميع الحقوق، لذلك لجأت إلى إصدار عدة وثائق مكملة لهذا الإعلان من أهمها الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكتاهما صدرتا عام 1966، كما أصدر لاحقاً إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة.

إن ثمة حقوقاً إنسانية جوهريّة لم يرد تفصيلها وتعميقها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان منها حقوق الإنسان قبل أن يولد وبعد أن يموت وحقوق الطفل وحقوق المرأة وحقوق الكبار وحقوق اليتامى والحق في الميراث إلى غير ذلك. وإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد اتفق مع الإسلام في مناداته ببعض الحقوق فإن الإسلام أعمق معالجة لهذه الحقوق من الإعلان، ولو أخذنا أي حق من الحقوق – محل الاتفاق – وقمنا بدراسته وفق المنظور الإسلامي فإنه سيظهر من دون شك عمق الإسلام وإحاطته بكل جوانب ذلك الحق، فالحق في الزواج وتكوين أسرة مثلاً قد ورد في المادة السادسة عشرة من الإعلان

العالمي لحقوق الإنسان التي تقول : «للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله». أما الإسلام فينفرد بنظرته إلى ما قيل الزواج، وهو حق للولد الذي يأتي بعد الزواج ، حقه في اختيار أمه على أساس من الشرف والعفة والطهارة، وحقوق الأبناء وحق الأمومة وحق الأقارب وحق الميراث وغيرها من الحقوق المتعددة.

الضمانات التي وضعها الإسلام للمحافظة على حقوق الإنسان:

تكمن الضمانات الأساسية التي وضعها الإسلام للمحافظة على حقوق الإنسان في أن الإسلام لم يجعل من هذه الحقوق مجرد توصيات أولية، وهو التحفظ الرئيس على أنظمة حقوق الإنسان المعاصرة، ذلك أن الإسلام صاغ هذه الحقوق في شكل أوامر شرعية وأمر بحمايتها والسهر عليها كما وضع إلى جانب ضمان حقوق الإنسان النصوص التشريعية اللازمة لضمان تنفيذ هذه الحقوق، فالإسلام يعاقب كل من تسول له نفسه المساس بحقوق الإنسان ويفتح المجال أمام من يقع المساس بحقه -أيا كان- للتظلم ويمنح للقاضي سلطة تقديرية للتعزيز بالإضافة إلى ما منحه في مجال الحدود، ولقد فتح الإسلام كذلك المجال منذ أربعة عشر قرناً أمام التحالف والتعاون الدولي لحماية حقوق الإنسان ونذكر على سبيل المثال حلف الفضول الذي يقول عنه الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حضره في الجاهلية ولو دعي إليه في الإسلام لأجاب.

ولعل أهم ضمانات يضعها الإسلام للمحافظة على حقوق الإنسان هي تدعيم الرقابة الذاتية عن طريق تربية الإنسان وتنمية الوازع الديني لديه وإشعاره بالمسؤولية وإيقاظ الضمير في نفسه وجعله سوياً، وفضلاً عن كل هذا هنالك الجزاء الأخروي الذي يعتبر من مميزات الإسلام، فالمسلم يعمل في الدنيا ونظره إلى الآخرة فربط الإنسان بالله يجعله يصون الحقوق ويرعى الواجبات غير منتظر للثناء والشكر من أحد.

أما في القوانين الوضعية فإن الضمانات الموضوعة للمحافظة على حقوق الإنسان يشوبها العديد من النواقص بالرغم من أهمية المعاهدات والمواثيق التي تم التوصل إليها، وبالرغم من الأجهزة القضائية التي تم وضعها (المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان مثلاً) فإنه يحق لنا أن نتساءل عن مدى نجاح هذه الآليات في القضاء على ظاهرة انتهاك كرامة الإنسان وخرق حقوقه والإخلال بها، فهل توقفت الاعتداءات التي يتعرض لها الإنسان وحقوقه؟ بالتأكيد لا، فالمسألة تحتاج إلى حلول أخرى أكثر فعالية، أما القول بأن ضمير الجماعة يعتبر أساساً لحماية حقوق الإنسان فهذا غير كاف، وذلك أن ضمير الجماعة لا يقبل وحده ليكون ضماناً لحقوق الإنسان أو كأساس لها لأن هذا الضمير تحكمه الأهواء والمصالح والعصبية المذهبية والدينية، ولا يفوتنا تذكر ما قام به كثير من المسؤولين والقائمين على رعاية حقوق الإنسان في الغرب من انتهاكات فظيعة لحقوق الإنسان في غيبة ضمير الجماعة وكان ذلك بسبب العرق والدين. فلا تصح إذن عبارة ضمير الجماعة

د. حسن عزوز ————— مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية

كأساس ومنطلق لحقوق الإنسان إلا إذا قصد بها الضمير الذي غرسه قيم الأديان السماوية في الإنسان على تتابع الوحي والرسالات حتى ظهور الإسلام⁽⁵⁾.

ثبات حقوق الإنسان في الإسلام:

إن حقوق الإنسان في الإسلام ثابتة لا تقبل التغيير وهي أبعد ما تكون عن النسبية المكانية والزمانية، وهي ليست لجنس دون آخر ولا لمكان دون آخر ولا لفئة دون أخرى أما في المنظور الغربي فهي تتغير بحسب المجتمعات وبحسب الزمان والمكان.

وعلى سبيل المثال فإن الحق في الحرية والعدالة والمساواة وهي حقوق أساسية من حقوق الإنسان في العصر الحديث لا تحظى بنفس التقدير والقيمة في كل المجتمعات ولا توضع في نفس الدرجة من حيث الأهمية والأولويات، فبعض الدول تعطي الحرية مفهوما سياسيا ظاهرا وبعضها مفهوما اجتماعيا أو ثقافيا أو فرديا أو حتى مفهوما جنسيا فيما يطلق عليه الحرية الجنسية وهي الفوضى بذاتها، كما أن المساواة التي هي قيمة عليا للإنسان تخضع لظروف المصالح المادية والمفاهيم الاجتماعية، والعدالة من جهتها كحق تفسر بدورها في كثير من الأحيان وفق المصالح والأهواء.

أما حقوق الإنسان في الإسلام فإنها تنبع من فكرة مستقلة عن إرادة البشر وعن النسبية الزمانية والمكانية والمفاهيم المتعددة أي معايير التطبيق المختلفة في المجتمعات الإنسانية على اختلاف النظم والقوانين، فهي منح إلهية من نعم الله تعالى على عباده أظهرتها الشريعة الإسلامية في نصوصها وأصولها العامة وألزمت بها كافة الناس، وهي ليست سلاحا في يد السلطة وإنما يجعلها في مواجهة الكافة ويقوم ضمانات لها باعتبار مصدرها من أقوى الضمانات عند التطبيق والممارسة، وهذا على عكس ما هو جار به العمل في القوانين الوضعية، فعلى الرغم من أن مفهوم القانون الدولي لحقوق الإنسان يستند إلى الشرعية الدولية، وبالتالي لا يمكن إلا أن يكون موضع قبول من المجتمع الدولي فإن هناك تعارضا كبيرا بين الشرعية الدولية لحقوق الإنسان وبين التفسير والتطبيق الغربيين لهذه الشرعية وتلك الحقوق، وهذا ما يعتبر من التناقضات الصارخة التي تطبع الحياة السياسية الدولية في عصرنا الحاضر، فضلا عن ذلك فإنه من الطبيعي أن لا يكون هناك قبول مطلق لعالمية حقوق الإنسان وقابليتها للتطبيق، وذلك بحكم الطبيعة الإنسانية التي من مظاهرها التنوع الثقافي بين شعوب العالم، ولا شك أن هذه الازدواجية في معايير تطبيق وممارسة حقوق الإنسان غير مقبولة في المنظور الإسلامي لأنها افتراء صارخ على الحقوق، ولأنها تتنافى مع مبدأ العدل الذي هو أساس التعامل الإنساني السليم سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو على مستوى العلاقات الدولية، وبخلاف ذلك فإن حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية هي حقوق لكل البشر جعلها الله مكفولة مصونة لكل إنسان.

الحقوق الأساسية: نماذج ومقارنات

ليس المقصود استعراض جميع الحقوق وتتبعها في شموليتها وثباتها واستجابتها لمختلف متطلبات الحياة الفردية والجماعية ومقارنتها بما جاء عنها في القوانين والمواثيق الدولية ولكننا سنقتصر على إبراز بعض الحقوق الرئيسية التي دأب الباحثون والمفكرون على الوقوف عندها لكن قبل ذلك لا بأس من الإشارة إلى أن ثمة خصوصيات تميز منظور الإسلام للحقوق، وهي خصوصيات نابعة من التكريم الإلهي للإنسان ومرتبطة بالفطرة السليمة والطبيعة السوية (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (الروم: 29) من هذه الخصوصيات:

1- إن حقوق الإنسان في المنظومة الإسلامية جزء من حقوق أخرى تشكل جميعها رؤية الإسلام الشمولية للإنسان في علاقته مع الله ومع نفسه وغيره، فهناك حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق النفس.

2- إن حقوق الإنسان في الإسلام نتيجة لإنعام الله تعالى عليه وتكريمه له وهي ليست حقوقاً طبيعية وإنما هي إلهية (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (الإسراء: 70) وهذا ما يكسبها قدراً من الهيبة والاحترام والقدسية التي تشكل ضماناً أساسية.

3- إن حقوق الإنسان في الإسلام تقتزن بالواجبات، وقد تتحول الحقوق أحياناً إلى واجبات وهو ما يجعلها جميعاً تخضع لما يضمن حمايتها في سبيل تنظيم سليم للحياة.

4- تتميز حقوق الإنسان في الإسلام بكونها ترتبط بثنائية الجزاء وهو مبدأ يتضمن مسؤولية الفرد والسلطات الحاكمة أمام الله تعالى وما يترتب على ذلك من الجزاء الأخروي، وهذا المبدأ يعود على حقوق الإنسان من حيث حمايتها وصونها بأعظم النتائج التي لا ترمي إليها القوانين الوضعية والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

حق الحياة:

حق الحياة هو الحق الأول للإنسان وبه تبدأ سائر الحقوق ومع انتهائه تنعدم سائر الحقوق والحياة منحة من الله تعالى للإنسان لا يملك أي كان انتزاعها بغير إرادة الله، يقول عز وجل (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ) (ق: 43)، وقد أعطى حق الاقتصاص من الأفراد للدولة فحسب وفق قانون الجنايات وذلك لمصلحة المجتمع كله وإحياء له (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (البقرة: 179)، وقد شدد الإسلام في تقدير الحياة حتى جعل الاعتداء على النفس الواحدة بالقتل بمثابة القتل للبشرية جمعاء قال تعالى: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) (المائدة: 32) وقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام في مادته الأولى على أن «حياة الإنسان مقدسة.. لا يجوز الاعتداء عليها بأي حال،

د. حسن عزوز _____ مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية

ولا تسلب هذه القدسية إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التي تقرها) وعندما نراجع المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجد أنها توضح أن الحياة حق لكل فرد فتقول: (لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه)⁽⁶⁾ وحق الحياة في الإعلان العالمي مقترن بحق الحرية والأمان ويفهم من هذا الاقتتران أن حياة الإنسان لا تحظى بقيمتها الحقيقية ما لم يتمتع الإنسان بحريته وتضمن له سلامة شخصه.

أما الإسلام فقد تميز بأن أحاط الإنسان برعايته وحقه في الحياة منذ كونه جنينا في بطن أمه إلى أن يلقي ربه، ولذلك حرم الإسلام إجهاض المرأة واعتبر ذلك قتلا للنفس واعتبر من اعتدى على امرأة حامل فأجهضت جانيا على نفس بريئة فأوجب دفع ديته⁽⁷⁾.

وقد تنبّهت بعض المواثيق الدولية التي صدرت بعد الإعلان العالمي إلى أهمية إثارة التساؤلات حول وضعية عملية الإجهاض لكنها لم تصل إلى حد تجريمها وتحريمها. وهكذا اعتبرت «أن اللجوء إلى الإجهاض للمساعدة في حل المشكلات الاقتصادية ومشكلات الإعالة الناتجة عن الانفجار السكاني يعتبر مخالفة خطيرة وواضحة لحقوق الإنسان»⁽⁸⁾، أما مسألة قتل المرحمة المحرم بالشريعة الإسلامية منذ خمسة عشر قرنا فإنها لم تحسم بعد بالمواثيق والقوانين الدولية.

وإذا كانت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان تنص في مادتها الثامنة على أنه (لا يجوز إعدام أي شخص عمدا إلا تنفيذاً لحكم قضائي بإدانته في جريمة يقضي فيها القانون بتوقيع هذه العقوبة) فإن الشريعة الإسلامية تجيز الحكم بالإعدام في الحالات التالية: أ- القتل العمد في حال إصرار أهل القتل على القصاص، ورفض قبول الدية الشرعية أو التنازل عن حقهم.

ب- زنا المحصن، حيث يعاقب مرتكب هذه الجريمة بالرجم بالحجارة حتى الموت وهذه العقوبة لا تنفذ إلا بعد توافر شروط صارمة ومحددة.

ج- الحراية (قطع الطريق) وهذه الجريمة تشكل تهديداً لحياة الإنسان وممتلكاتهم وتهديداً لأمن وسلامة المجتمع يقول تعالى (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) (المائدة:33).

د- الردة عن الإسلام حيث يمنح الشخص الذي يرتد عن الإسلام فرصة من قبل السلطات القضائية لمراجعة موقفه والعودة إلى الإسلام ويستتاب فإن أبى ورفض الانصياع يحكم عليه بالإعدام، يقول تعالى: (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فُيْمِتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة:217) ويقول الرسول ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁹⁾ وهنا يختلف موقف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أشار في المادة 18 أن لكل شخص الحق في تغيير ديانته وعقيدته، ولذلك

اعتبر الإنسان حراً في أن يغير دينه متى شاء ووجهت الانتقادات إلى الإسلام على اعتبار أن إقامة حد الردة فيه قسوة، بجانب انتهاكه لحقوق الإنسان الدينية. والواقع أن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ليس فيها أي اعتبار للأحكام الشرعية أو الدينية، فهي تنطلق من التوجهات العلمانية والليبرالية وما شابهها ولذلك فهي لا يمكنها أن تستوعب كيف أن تغيير الدين يعتبر ردة تشكل حداً من حدود الله وجريمة مغلظة جزاؤها القتل بعد الاستتابة والبيان، وليس السبب في هذه العقوبة راجعاً إلى كون المرتد اعتنق ديناً آخر بدليل معاملة المسلمين لغيرهم داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه ولكنه راجع إلى ما يعنيه الارتداد في مفهوم الدين وسياق المجتمع من تأمر على المسلمين وخيانة لهم بكل ما في ذلك من كيد ومكر وسعي إلى زرع الشك في صفوفهم وبث الفرقة بينهم وردهم عن دينهم وهدم بناء مجتمعهم، والإسلام حين أعطى الحرية ومنحها فإنه في نفس الوقت حماها من كل عبث وفوضى.

حق التدين:

يعتبر حق التدين أو حرية الاعتقاد من أهم حقوق الإنسان بعد حق الحياة، وهو في الدين أحد الضروريات الخمس وأبرزها، وقد نص القرآن الكريم صراحة على حرية الاعتقاد والتدين فقال تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (البقرة/256) وقال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس:99) وبين الرسول صلى الله عليه وسلم أن كل إنسان يولد على الفطرة ويبقى على دين الفطرة حتى يبذل بفعل إنساني فقال عليه السلام: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)⁽¹⁰⁾ والفطرة هي الاستعداد الإنساني لدين الحق بالميل الطبيعي الذي أودعه الله في الإنسان.

لقد ضمن الإسلام حرية التدين ومنع الإكراه على الدين وقرر التسامح الديني الذي لم يعرف التاريخ الإنساني مثيلاً له فالإنسان حر في اختيار معتقده وليس لأحد أن يمنعه من ذلك على أساس أن المعتقد أمر شخصي لا يستتبع مسؤولية أحد غيره ويتعلق بالقناعة الفكرية الداخلية للشخص. وفي الغرب كان الإكراه على الدين والتعصب الديني هو السائد حتى قيام الثورة الفرنسية التي أعلنت حرية التدين، وجاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فنص على ذلك في المادة (18) التي تقول: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته وعقيدته»، ويتبين من هذا إن الإسلام يخالف ما أعلنه إعلان الأمم المتحدة في الجزئية التي تقول: «ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته» حيث إن الإسلام لا يعطي للمسلم حرية تغيير دينه بعد أن رضي به عن طيب نفس، ويعتبر الأمر ردة يستحق بها صاحبها القتل، وأما ما يثار حول حد الردة ومنافاته لحرية الاعتقاد فقد تعرضنا لذلك بإيجاز أثناء الحديث عن حق الحياة.

الحق في الحرية:

تحافظ الشريعة الإسلامية على كرامة الإنسان كمبدأ أساسي خاصة فيما يتعلق بحقوق وحرية جميع البشر (الحريات العامة) بصرف النظر عن أجناسهم أو معتقداتهم، وتنص الفقرة الثانية من البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام إلى أن «حرية الإنسان مقدسة - كحياته سواء - وهي الصفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الإنسان (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة)، وهي مستصعبة ومستمرة، ليس لأحد أن يعتدي عليها. ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التي تقرها».

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فينص في مادته الأولى على أنه «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق» وفي غير حاجة إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة التي تركز على هذا الحق تكفي الإشارة إلى قوله عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، فالنص يكاد أن يكون هو في لفظه وفي معناه مع قوة في قوله عمر بن الخطاب مردها إلى استنكار الاستعباد.

إن للحق في الحرية في الإسلام قيمة كبرى وأساسية لارتباطها بطبيعة الإنسان وفطرته وغريزته وفق قوله عمر السابقة ولتأثيرها في تكوين شخصيته إذ بها تقوم الحياة ويتحقق الإنتاج وينهض المجتمع. وإن دعوة الإسلام للحرية لتبدأ بالتوحيد الذي حرر الإنسان من الشرك أي من عبادة غير الله وهو ما أفضى إلى عملية أخرى لتحرير الإنسان من كل سيطرة تستبد به أو نفوذ يتحكم فيه باعتباره ينبغي أن يتمتع بالحرية في نطاق الانضباط واحترام القوانين والتشريعات التي تهدف إلى تنظيم الحياة والمجتمع، إذ من حقه أن يكون في مأمن من كل عدوان أو بغي أو تسلط أو ما إلى ذلك مما يخرق حريته أو يصيب حياته أو دينه أو ماله أو أهله وجميع حرماته.

والإسلام بهذا قد سبق جميع الدساتير والقوانين والمواثيق الدولية التي تحدثت عن الحق في الحرية والأمن وأبرزت حرياته الخاصة والعامة وإنه لمن الصعب استعراض كل ما يميزه في سياق هذا العرض وتكفي الإشارة إلى بعض جوانب الحرية التي كفلها الإسلام والتي أقرتها التشريعات والقوانين الوضعية الحديثة، منها حرية العمل وحرية المسكن وحرية التعبير وحرية الفكر والضمير وحرية التنقل، ويكفي الإسلام حرصاً على الحرية التعبيرية إقراره بحرية العقيدة مع كل ما تقتضيه من احترام ممارستها وعدم الإكراه على تعطيلها أو تغييرها.

لقد أراد الله للإنسان بهذه الحرية أن يعيش حياة أساسها التكريم الذي يتيح له الحياة ضمن مجتمعه بناء على روابط وضوابط تضمن سير الحياة الخاصة والعامة على النحو الذي يمكنه من حمل الرسالة وأداء الأمانة. وهنا قيمة كبرى تجعل الحرية في الإسلام مرتبطة بالمساواة أي بالمساواة في الحرية وفي جميع الحقوق.

الحق في المساواة:

إن المساواة بين الناس في الإسلام ليست حقا وإنما أمر واقع مفروض ما دام الخالق سبحانه وتعالى قد خلقهم جميعا من نفس واحدة (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) (النساء:1)، فالناس كافة متساوون في القيمة الإنسانية المشتركة، وإذا كان هناك اختلاف في المظهر كالجنس واللون والمعتقد، فهذا الاختلاف مدعاة للتعارف والتآلف، وإذا كان هناك تفاضل بين الناس فهو في أمر خارج عن الصفة الإنسانية قال تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات:13).

ولا أدل على هذه المساواة في الحقوق مما جاء في خطبة الوداع من إقرار صريح لمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، ومن قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له بعد أو ولي الخلافة: (ألا إن أقوامك عندي الضعيف حتى أخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه)، ومما كتبه عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه في رسالة القضاء المشهورة: «أس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك» وفي التعاليم الإسلامية في نصوص كثيرة تؤكد على المساواة التامة في كفالة حقوق الإنسان بين الرجل والمرأة وفي الحديث (النساء شقائق الرجال)⁽¹¹⁾.

من جهتها حرصت القوانين والتشريعات الوضعية على التأكيد على حق الإنسان في المساواة، وهو ما تناوله الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بصورة ملحة ومفصلة من عدة جوانب يمكن إجمالها تحت العناوين التالية.

أ- إلغاء التمييز بجميع أنواعه حيث نصت المادة الثانية من الإعلان العالمي على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين ..أو أي وضع آخر دون أي تفرقة بين الرجال والنساء» وجاءت الاتفاقية الدولية لإزالة كافة أشكال التمييز العنصري (خمس وعشرون مادة) لتؤكد ضرورة إزالة التمييز العنصري بسرعة في كافة أنحاء العالم بجميع أشكاله ومظاهره تقريرا لكرامة الإنسان وضمن احترامها.

ب- المساواة بين الجنسين وهو ما نصت عليه المادة الخامسة عشرة، وكان ميثاق الأمم المتحدة لسنة 1945 قد سبق الإعلان العالمي فأقر في مادته الأولى «مبدأ المساواة بين الجنسين» وعند النظرة الفاحصة نجد أن هذين الميثاقين وغيرهما من المواثيق الدولية حديثة عهد في حين أن الشريعة الإسلامية أقرت هذه المساواة بين الجنسين بصورة فريدة قبل خمسة عشر قرنا في الوقت الذي كانت فيه جميع شعوب العالم تضع المرأة تحت الحجر والوصاية وتتنظر إليها نظرة الازدراء والاحتقار⁽¹²⁾.

د. حسن عزوز _____ مفاهيم حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية

ج- المساواة أمام القانون، حيث نصت المادة السابعة من الإعلان العالمي على أن «الناس جميعا سواء أمام القانون».

أما حق الإنسان في العدالة فقد خصه الإعلان العالمي بست مواد تبدأ من المادة السابعة الأنفة الذكر إلى المادة الثانية عشرة، وتؤكد هذه المواد على حق الإنسان في محاكمة عادلة وحقه في الحماية من تعسف السلطة وحقه في الحماية من التعذيب وحقه في حماية عرضه وسمعته، إلى غير ذلك من الحقوق التي نصت عليها الشريعة الإسلامية في كثير من النصوص وكانت سباقة إلى تأكيدها وحمايتها بيد أن التشريع الإسلامي يتميز بكونه لم يحدد مجالا معيناً لتحقيق المساواة فيه دون غيره وإنما جعل المساواة خلقاً عاماً يلزم الإنسان منذ ولادته إلى مفارقتها للحياة.

بعد استعراض أبرز الخطوط العامة الرئيسة لحقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي نقارن الآن بينهما من حيث طبيعة الحق والمرجعية والضمانات والدوافع.

1- من حيث طبيعة الحق: لم يرد مصطلح (حقوق الإنسان) في القرآن الكريم، لكن وردت فيه كلمة (حق) أربعاً وتسعين ومائة مرة إلى جانب ألفاظ أخرى مشتقة منها، وقد جاء مدلولها معبراً عن كل ما يظهر ويثبت بصحة ومطابقة ووضوح، وهو بهذا يدل على الصدق والعدل والعلم والحكمة وعلى كل ما ينافي الباطل والضلال ثم هو يدل على ما يجب للناس أن يتمتعوا به ويستفيدوا منه ويفعلوه في إطار ما تتيحه فطرة الإنسان وطبيعته البشرية وفي نطاق ضوابط دينية أو عادات متبعة.

من هذا الجانب يلتقي مفهوم الحق مع ما جاء به (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) الذي دعا إلى إعادة النظر في العلاقات بين شعوب العالم وضمان حقوقها في حدود يتفق عليها الجميع.

وإذا كانت القوانين الوضعية تعرف الحق بأنه رابطة قانونية تخول شخصاً ما طبيعياً كان أو معنوياً سلطة على شيء أو تجاه شخص آخر وله أن يمارس حقه أو يتخلى عنه برضاه فإن الإسلام قدس حقوق الإنسان واعتبرها من الضرورات الأساسية اللازمة لإنسانيته، ولهذا رفعها إلى مستوى (الواجبات)، فحياة الإنسان وأمنه وحرية ومسكنه ليست مجرد (حقوق) له أن يمارسها أو يتخلى عنها، وإن أراد ممارستها فينبغي أن يسعى إلى طلبها من الآخرين وإنما هي في الإسلام ضرورات إنسانية.

2- من حيث المرجعية: إن للإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية قانونية تتمثل في (الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن) الذي أقرته الجمعية الوطنية الفرنسية إبان الثورة الفرنسية عام 1789 والذي استفاد بدوره من إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر عام 1787 والمتضمن لعدد من حقوق الإنسان الرئيسة، وقد تأثر الإعلان العالمي كثيراً بمحتويات الإعلان الفرنسي ولكلا الإعلانين مرجعية فلسفية تتمثل في الدراسات التي

تناولت فلسفة الحق والقانون الطبيعي التي أنضجها عدد من فلاسفة أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر من أمثال جون لوك ومنسكيو جان جاك روسو.

أما حقوق الإنسان في الإسلام فمرجعيتها أصيلة ذات ارتباط وثيق بوحى السماء، وأساسها الفكري هو العقيدة الإسلامية وهي عقيدة نتيجتها الطبيعية انعدام الباعث على انتهاك حقوق الإنسان وإيجاد الحوافز لصيانتها واحترامها طمعا في رضوان الله وخوفا من عقابه، وبناء على هذا فالإسلام يمنح الإنسان حقوقا هي منح إلهية يحرم مصادرتها أو الاعتداء عليها وانتهاكها مع اعتبار كونه (أي الإنسان) لم يخلق عبثا وإنما هنالك رجوع وجزاء (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) (المؤمنون: 115-116)، وهذا الاعتقاد له أثره العظيم في سلوك الفرد وأولي الأمر لأنه يولد امتناعا ذاتيا عن انتهاك حقوق الإنسان ووازعا دينيا يحاكم النفس قبل محكمة القضاء وقبل محكمة الآخرة وكل هذا متعذر في القوانين الوضعية ومنها الإعلان العالمي لأن الأسس الفكرية والمرجعية تختلف وتتباين.

3- من حيث الالتزام بالتنفيذ: من المعلوم أن لفظ (الإعلان) الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يدل فقط على المبادئ العامة المتفق عليها دون ترتيب التزامات يعاقب على الإخلال بها، فمهمة (الإعلان) أن يضع بوضوح أمام الضمير الإنساني الشعور الجديد بمبادئ السلوك وقيم الأخلاق. وهو الشعور التي تولد في أحضان حرب ضروس أهدرت هذه القيم والمبادئ وما يتبعها من حقوق فردية وجماعية، ويخلو الإعلان العالمي مثله مثل باقي المواثيق الدولية لحقوق الإنسان من تحديد الجهة المكلفة بتنفيذ وتطبيق بنود وفصول الإعلان العالمي أو الإجراءات التي تتخذ بحق من يخرق تلك المبادئ، ولعل أكبر دليل على أن سلطة الالتزام بالتنفيذ كانت منعدمة انه عندما صدر الإعلان العالمي وهو يقر الحق في الحرية ويشجب التمييز العنصري كانت دولة جنوب إفريقيا تمارس التمييز العنصري ضد السود دستوريا وكانت عدد من الولايات الأمريكية تمارسه قانونيا وتنظيميا، كما كانت عدد من الدول الأوروبية قد استعمرت واستعبدت شعوبا كثيرة تحت مسميات مختلفة، فضلا عن كل هذا، فإن الدول الأعضاء في الجمعية العامة للأمم المتحدة التي أصدرت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد تباينت وجهات نظرها في تفسير مواد الإعلان والالتزام بها⁽¹³⁾.

أما حقوق الإنسان في الإسلام فلها قوة الإلزام، لأن مصدرها التشريعي له صفة دينية حيث أن ابتناها على الوحي الإلهي الملزم يجعلها أقوى إلزاما للفرد والمجتمع والسلطة الحاكمة، وبسبب هذه الصفة الدينية فإن الجميع يعظمها ويحترمها ويلتزم بها ليس لمجرد كونها تنظم حياتهم وتحقق مصالحهم وإنما نظرا لكونها جزءا من عقيدتهم ودينهم، وبسبب الصفة الدينية هذه تنفذ وتطاع حقوق الإنسان طاعة اختيارية وتلقائية منبعثة من داخل النفس.

1- من حيث البواعث والمنطلقات: تختلف الدوافع والظروف التي ظهرت فيها حقوق الإنسان في التشريعين الإسلامي والوضعي، والمتأمل في الظروف السياسية والاجتماعية التي ظهرت فيها المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يجد أنها صدرت بعد اندلاع ثورات داخلية أو ووقوع حروب مدمرة، وذلك بهدف إقرار السلم الداخلي وتفادي الصراع الاجتماعي وهو ما عبرت عنه كثير من المواثيق والعهود الدولية فنجد في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتراف الإعلان بأن «تناسي حقوق الإنسان وازدراءها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وأن غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفقر».

بالمقابل نجد أن إقرار حقوق الإنسان في الإسلام لم يعقب ثورة داخلية ولم ينجم عن حرب ضروس أو تشريع سلطة ما وإنما نصت عليها الشريعة الإسلامية. فهي قائمة على أساس من هداية الله تعالى كتابا وسنة منهما تستمد أحكامها وعليهما تشيد بنيانها تحقيقا لمقاصد الشريعة الخمس حفظ النفس والعقل والدين والنسب والمال، إذ بحفظها تتحقق كرامة الإنسان وتضامن حقوقه، فمقصد حفظ النفس مثلا يتطلب المحافظة على حياة الإنسان وأمنه وتوفير متطلبات الحياة الضرورية له كالمأكل والسكن والملبس وغير ذلك، ومقصد حفظ العقل يتطلب تحقيقه تمتيع الإنسان بحرية التعبير والتفكير، ومقصد حفظ المال يتطلب حماية ملكية الإنسان وهكذا⁽¹⁴⁾.

هذه إذن نظرة عامة عن حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة بما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد بين البحث كيف أن الشريعة الإسلامية لم تقف عند وضع المبادئ والشعارات والاقتصار على الحق المعنوي عند تطبيق حقوق الإنسان والتوصية بها، بل وضع للإنسان الأحكام الشرعية الحكيمة ومنحته حقوقا كثيرة ومتنوعة يتمتع بها ويمارسها. وهي الحقوق التي تشمل أحكام الشريعة الإسلامية عامة، فكل تصرف يصدر عن الإنسان فيه حقوق وواجبات تقوم على العدل والمساواة وتحقيق النفع العام ومصالح الناس.

ومن خلال النماذج والأمثلة التي تم التعرض لها على سبيل المقارنة اتضح بوضوح سمو الإسلام في إقرار الحقوق للإنسان وضمان تطبيقها وحمايتها، وهو ما ينبغي أن يكون حافزا لنا على القيام بمراجعة شاملة ودقيقة لأحوالنا وأمورنا كلها خاصة ما يتعلق بتطبيق التوجيهات الإسلامية في مجال حقوق الإنسان.

المراجع:

- التسخير (الشيخ محمد علي) حقوق الإنسان بين الإعلانين الإسلامي والعالمي (طهران 1995).
 - الجمعية العامة للأمم المتحدة: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (نيويورك: الأمم المتحدة 1948) الترجمة العربية.
 - دليل مرجعي في مجال حقوق الإنسان، نشر اللجنة المشتركة المكلفة بتنفيذ البرنامج الوطني للتربية على حقوق الإنسان بالمغرب - مطبعة الأمانة بالرباط بدون تاريخ.
 - الزحيلي (د. محمد): حقوق الإنسان في الإسلام: دار ابن كثير دمشق - بيروت ط 2004/3.
 - عثمان (د محمد فتحي): حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق ط 1982/1.
 - فرج عطية (محمد أحمد): حقوق الإنسان بين هدي الرحمن واجتهاد الإنسان، مكتبة ابن كثير، الكويت ط 2005/1.
 - القاسمي (د. علي): حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء 2001.
 - الكتاني (د يوسف): الإسلام دين حقوق الإنسان، الرباط 1996.
 - المرزوقي (د إبراهيم عبد الله): حقوق الإنسان في الإسلام، الترجمة العربية (أبو ظبي، طبعة ثانية 2000).
 - منظمة المؤتمر الإسلامي: وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام.
 - ندوة: حقوق الإنسان في الإسلام، منشورات رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة 2000.
- الهوامش:

- (1) د وهبة الزحيلي ، الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر المعاصر ط 4 / 1994 ج 9/4.
- (2) د محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان في الإسلام، دار الشروق - بيروت، ط 1982/1.
- (3) د عبد العزيز بن عثمان التويجري : ندوة حقوق الإنسان في الإسلام ، منشورات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة 2000 ص 169.
- (4) رواه احمد في مسنده 145/4.
- (5) د عبد الله بن عبد المحسن التركي: الإسلام وحقوق الإنسان ص 25.
- (6) العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية (6-1) والاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (2-1).
- (7) إذا كان الإسلام يحرم قتل النفس (الانتحار) فإنه في ذات الوقت لا يستطيع أحد تفويض غيره في قتله ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً (النساء 29).
- (8) المادة: 33.
- (9) أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس. 2537/6. واحمد في مسنده 282/1.
- (10) رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة.
- (11) أخرجه أبو داود والترمذي في سننهما، واحمد في مسنده 256/6.
- (12) د عفيفي: المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان ص 165.
- (13) د علي القاسمي: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء 2001 ص 90.
- (14) المرجع السابق ص 94.

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم والإعلانات

الأوروبية لحقوق الإنسان - دراسة مقارنة -

أ.د/ علي أجقو - جامعة بسكرة.

مقدمة:

إن المتصفح للكتابات التي تتناول أركيولوجيا حقوق الإنسان، يجد أنها تجعل وببساطة من أوروبا مهد هذه الحقوق، وتشطب وبنفس البساطة أي إسهام للحاضرات الأخرى⁽¹⁾ في هندسة أسس هذه الحقوق: فهذه الكتابات لا تتكلم إلا على العهد الأعظم أو الماقنا كارتا في انقلفترا عام 1215⁽²⁾، وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة عام 1676⁽³⁾، وإعلان ما يسمى بالثورة الفرنسية عام 1789⁽⁴⁾.

غير أن هذه الكتابات وإن تكلمت على بعض الوثائق الأخرى⁽⁵⁾، فإن الإطار الجغرافي يبقى دوما أوروبا ويبقى الفضل دوما للإنسان الأوروبي.

هل هذه الوثائق، يمكن اعتبارها وثائق مرجعية لحقوق الإنسان؟

لكي نجيب على ذلك يجب أن ندرك دواعي إصدار تلك الوثائق والتي جاءت في رأينا لتعالج ظرفيا مشاكل السلطة وتعسفية تشريعاتها وقوانينها مع المواطنين كما هو الشأن بالنسبة للماقنا كارتا أو جاءت لتلبي طموحات شعب معين في الحرية كما نصت على ذلك وثيقة استقلال الولايات المتحدة أو جاءت لتجسد أيديولوجية فئة معينة على حساب فئة أخرى كما هو عليه الحال بالنسبة لوثيقة الثورة الفرنسية (الانقلاب على الملكية)، وهو رأي يؤيده الدبلوماسي الألماني فيلريد هوفمان، في كتابه (الإسلام كبديل) حين يقول: «إن الصياغة التي تناولت حقوق الإنسان التقليدية في القرون المنصرمة في أوروبا، إنما كانت بالدرجة الأولى للحد من سلطة الدولة، فليس للدولة دون مبرر أن تفرض الضرائب، أو تعتقل إنسانا أو أن تنتزع ملكيته أو أن تحكم عليه بالإعدام»⁽⁶⁾.

وعليه فطغيان الدولة في أوروبا يضاف إليه مظالم القوانين والتشريعات، والتي عانى منها الإنسان الأوروبي وغيره ردحا من الزمن كان السبب في بلورة بعض حقوق المواطنين على النحو الوارد في الوثائق المذكورة.

ونتيجة للظروف التي كانت تعيشها معظم شعوب المعمورة ومنها الشعوب العربية والإسلامية تكرست مثل هذه المفاهيم حتى غدت حقيقة ثابتة غير قابلة للجدل، وأن مجرد إعادة النظر فيها يعتبر تجنيا على التاريخ و إنكارا للحقيقة.

لكن أخذ المبادرة بإعادة قراءة هذه الكتابات وتحليل تلك الوثائق والإعلانات قراءة مفاهيمية مغايرة من جهة، والبحث في ثنائيا تراثنا العربي والإسلامي عن مدى الاهتمام

بحقوق الإنسان من جهة أخرى، يعتبر من الأدوار المهمة التي ينبغي علينا التصدي للقيام بها، وهي ليست بالعملية اليسيرة: فكثير هم الكتاب والمؤرخون، ليس فقط من الغربيين وإنما من العرب، من يعتقد جازماً بكون أوروبا المهد الأول لحقوق الإنسان وهذا إما عن عدم دراية أو بدافع التقليد الأعمى والثقة المطلقة فيما يقوله ويكتبه الأوروبي حتى ولو كان زوراً وبهتاناً.

إن جزيرة العرب والمشرق على العموم، في رأيي، مؤهلان قبل غيرهما من مناطق العالم لتتبع منهما مبادئ محاربة الظلم وحماية حقوق البشر وكل المبادئ الخيرة، التي تهدف لرفع الضيم عن الإنسان أياً كان لونه أو جنسه أو عرقه أو بلده. ومرد ذلك أن هذه الأقاليم هي التي استقبلت الأديان والرسول وأثبت التاريخ خيريتها في زمن قوتها وهيمنتها على العالم.

وهذه الفكرة تتجلى بوضوح في قهر الظالم والانتصار للمظلوم ووضع الآليات الكفيلة بتحقيق ذلك، وهي مصطلحات تطورت بمرور الزمن لتصل في وقتنا الحاضر جوهر حقوق الإنسان، بل مدار حقوق الإنسان كلها.

وبالفعل فقهر الظالمين ورد حقوق المظلومين كانت أحد المعايير الأساسية في المجتمعات المشرقية⁽⁷⁾، ومنها المجتمع العربي القريشي كما كانت فيما بعد أساس نظام الحكم في الإسلام وفي تراثنا العربي الإسلامي. وما يؤكد ذلك موقف الرسول ﷺ من مظلوم استغاث به لإنقاذ حقه، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الصعبة التي كانت تحيط بالرسول ﷺ يومها⁽⁸⁾: فقد نقل ابن كثير عن مجموعة من الرواة هذه الحادثة فقال: «قدم رجل من أراش بابل له إلى مكة، فابتاعها منه أبو جهل بن هشام، فما طله بأثمانها، فأقبل الأراشي حتى وقف على نادي قريش، ورسول الله ﷺ جالس في ناحية الكعبة، فقال: يا معشر قريش من رجل يعديني على أبي الحكم بن هشام، فإني غريب، وابن سبيل، وقد غلبني على حقي، فقال أهل المجلس: ترى ذلك، يهملون به إلى رسول الله ﷺ لما يعلمون ما بينه وبين أبي جهل من العداوة، اذهب إليه، فهو يعديك عليه، فأقبل الأراشي حتى وقف على رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، فقام معه فلما رأوه قام معه، قالوا لمن معهم: اتبعه فانظر ما يصنع؟ فخرج إليه رسول الله ﷺ حتى جاءه فضرب عليه بابه، فقال من هذا؟ قال: محمد، فاخرج، فخرج إليه، وما في وجهه قطرة دم، وقد امتقع لونه، فقال: أعط هذا الرجل حقه، قال: لا يبرح حتى أعطيه الذي له، قال فدخل، فخرج إليه بحقه، فدفعه إليه، ثم انصرف رسول الله ﷺ وقال للأراشي الحق لشأنك.. فأقبل الأراشي حتى وقف على المجلس، فقال: جزاه الله خيراً، فقد أخذ الذي لي..».

إن هذه الحادثة تكشف عن الإنسانية الفطرية للنبي محمد ﷺ واستعداداته الفطري للوقوف إلى جانب المظلوم من أجل استنفاد حقه، رغم أن الظالم كان من أعتى طواغيت قريش، ورغم العداوة التي كانت بين الرسول ﷺ وبين أبي جهل: فالرسول ﷺ لم يعتذر من

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

الرجل لما يعلم من أبي جهل، بل صاحبه إلى دار أبي جهل، ووقف بكل جرأة وشجاعة، بل وتحد للظالم، يطالبه بحق المظلوم.

والموقف كما يكشف عن مواجهة الظلم والطغيان، فإنه يكشف عن الاهتمام بالآخرين، ومشاركتهم همومهم والوقوف معهم لاستنفاد حقوقهم. فالموقف هو دفاع عن حق، ومواجهة لظاهرة عدوانية في المجتمع.

والعمل على رفع الظلم عن الناس كان سلوك الخلفاء الراشدين وبعض الحكام المسلمين: فقد روي أن الخليفة عمر رضي الله عنه خرج مع مزاحم في جولة تفقدية فلقبهما رجل من سكان المدينة فسألاه عن أحوال الناس وعن الأوضاع بصورة عامة فقال: "إني تركت المدينة والظالم بها مقهور، والمظلوم بها منصور، والغني موفور، والعائل مجبور". فسر ذلك الخليفة عمر وقال: «والله لأن تكون البلدان كلها على هذه الصفة أحب إلي مما طلعت عليه الشمس»⁽⁹⁾. ونفس الشيء أكدته الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز حيث يرى أن انتهاكات حقوق الإنسان مصدرها الظلم حين يقول: «ونرى أن توضع السخر عن أهل الأرض، فإن غايتها أمور يدخل فيها الظلم»⁽¹⁰⁾.

وإذا كان ظلم الإنسان لأخيه الإنسان قد بدأ مع وجود الحياة على أديم الأرض، فإن المظلومين لم يتوقفوا هم الآخرون عن المنادة والمناشدة والمقاومة، لرفع الغبن عنهم، ولم يعدموا لسبب أو لآخر اللجوء لدعم قوى وشخصيات مجتمعية مرموقة لرفع الظلم عنهم واسترداد حقوقهم المغتصبة.

كيف بدأ ذلك؟

لقد كانت أرض الجزيرة العربية الطريق الرئيس لحركة التجارة العالمية في ذلك الوقت، مما عاد بالرخاء الاقتصادي على عديد القبائل في مقدمتها قريش ببطن مكة، التي كانت تتاجر مع الدول والشعوب المختلفة: فكانت لها علاقات تجارية مع بلاد اليمن وبلاد فارس وبلاد الروم وبلاد الأحباش.

وللحفاظ على القوافل التجارية وتأمين سلامتها، اتبعت قريش وسائل عديدة، منها: إقامة تحالفات بين بطون قريش نفسها، وبين قبائل أخرى، مثل أحلاف المطيبين، والأحلاف، وحلف الأحباش. وانعكست قوة قريش خاصة الاقتصادية على مكة وكعبتها، فهي الأعظم والأهم بين الكعبات البالغ عددها 23 كعبة⁽¹¹⁾ منتشرة في الجزيرة العربية، وكان العرب وغيرهم يأتون إليها للحج أو الاعتمار أو الاتجار أو المشاركة في المهرجانات الثقافية التي تتميز بالمباريات الشعرية في أسواق مكة ومن بينها سوق عكاظ.

وقد كان مردود قريش من نشاطها التجاري عظيما ساعد في ظهور⁽¹²⁾ طبقة من الأثرياء من أمثال أبي سفيان، الوليد بن المغيرة وعبد الله بن جدعان.

هذه القوة الاقتصادية التي بلغتها قريش جعلت العديد من كبار تجارها يصابون بالغرور والعجرفة، ومن ثمة لم يتورعوا في الاعتداء على الآخرين بأكل حقوقهم دون مبرر وبدون وجه حق.

ومع تفاقم هذه الوضعية، والتي تعد انتهاكا صارخا لحقوق الآخرين، قررت قرش في خضم هذه الأحداث كلها أن تنشئ آلية ترد بها مظلومية كل من يلجأ إليها من قريش أو من رعايا البلدان المذكورة أعلاه.

فما هي هذه الآلية؟ وما مدى فاعليتها؟ وهل تعد بالفعل آلية تحمي حقوق الإنسان المظلوم في عرضه وماله؟ وما أهميتها مقارنة بإعلانات حقوق الإنسان في أوروبا؟ الإجابة على هذه التساؤلات ستكون حجر الزاوية في هذا المداخلة المتواضعة.

إنشاء حلف الفضول و إعلان دار عبد الله بن جدعان:

لقد كان الحج شعيرة مقدسة تؤديها القبائل كافة وكانت كعبة مكة مقدسة أيضا بالنسبة للقبائل. ومن ثمة فإن قريش كانت تحرص حرصا شديدا على توفير الأجواء الآمنة للزوار إدراكا منها أن أي اختلال يصيب موسم الحج وما يعقد بمناسبته من فعاليات تنعكس آثاره مباشرة على التجارة داخل البلد العتيق، بالإضافة إلى أن الخلل يهز سمعة قريش بين العرب ويسقط هيبتها ويهدر كرامتها لظهورها بمظهر العاجز عن حماية الجار واللائذ بالحمى والمستجير بالحرم، سيما وأن مكة قد أضحت إثر هزيمة الحبشة برئاسة أبرهة، واحتدام الصراع بين الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية من أكثر المناطق استقرارا، مما أهلها لأن تكون مركزا تجاريا دوليا هاما.

كل هذه العوامل كانت سببا كافيا لأن يرحب أحياء قريش بأي مبادرة من شأنها تعزيز الأمن والاستقرار بمكة.

دواعي إنشاء الحلف وإصدار الإعلان:

يعود سبب إصدار هذا الإعلان إلى قدوم يماني من بني زيد⁽¹³⁾، إلى مكة معتمرا، ومعه تجارة باعها لأحد أفراد قبيلة بني سهم وكان معروفا بالعناد والباطل والظلم، يدعى العاص بن وائل السهمي والد عمرو بن العاص رضي الله عنه، فلم يدفع له ثمنها، ولم يردّها إليه، أي أنه أنكر وقوع عملية الشراء أصلا.

وما كان من الرجل إلا أن شكّا حاله إلى قبيلة المشتري، إلا أن هذه الأخيرة وبدافع العصبية أهانتة ولم تجبه إلى طلبه، فعرف أن لا سبيل إلى استرجاع حقه إلا بالاتصال بقبائل قريش في مرحلة أولى و بمخاطبة ضمير زعمائها ووجهائها بعد ذلك: فطاف بالفعل في قبائل قريش مستعينا بحلفي المطيبين، والأحلاف، فتخاذلوا عنه، ولم ينصروه أيضا.

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

ومع انسداد الأبواب في وجهه لم يبق أمامه سوى صعود سفح جبل أبي قبيس، وأطل على مجلس زعماء قريش حول الكعبة، ونادى بأعلى صوته⁽¹⁴⁾:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته *** بيطن مكة نائي الدار والنفر
ومحرم أشعث لم يقض عمرته *** يا للرجال بين الجبر والحجر
البيت هذا لمن تمت مروءته *** وليس للفاجر المأفون والغدر

وعند سماع تلك الاستغاثة الإنسانية الصادقة، قام أحد أشرف مكة واسمه الزبير بن عبد المطلب و قال للزبيدي: «لبيك جاءتك النصفة، والله إن هذا ظلم لا يصبر عليه ولا يترك»⁽¹⁵⁾، وسارع في الحال إلى بيت رجل من وجهاء قريش اسمه عبد الله بن جدعان، الذي قام بدوره ونهض فنادى في أفناء قريش وأحيائها: «هلم يا أشرف مكة إلى بيتي نبرم حلفا ينصر المظلوم، ويأخذ على يد الظالم». فاستجاب له نفر من أهل الغيرة والمعروف من بني هاشم وبني المطلب، وبني أسد (قوم خديجة أم المؤمنين)، وبني زهرة (أحوال النبي محمد ﷺ)، وبني تيم ومنهم ابن جدعان نفسه، فأبرموا، في ذي القعدة في شهر حرام، وهم قياما حلفا تعاهدوا وتعاهدوا بالله بموجبه ليكونن يدا واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقه ما بل بحر صوفة، أي انه دائما وأبدا⁽¹⁶⁾.

لقد تمخض هذا التحالف عن إصدار إعلان شامل يمكن صياغته في مادتين على النحو التالي⁽¹⁷⁾:

المادة الأولى: أن لا يظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه، حتى يأخذوا له بحقه، ويردوا إليه مظلمته، من أنفسهم، ومن غيرهم.

المادة الثانية: أن لا يدعوا بمكة كلها، وفي الأحابيش، مظلوما يدعوهم إلى نصرته، إلا أنجدوه، أو يبلغوا في ذلك.

غير أن هناك من يرى بأن سب إنشاء حلف الفضول و إصدار الإعلان يعود بالدرجة الأولى إلى حاجة المجتمع القريشي للأمن والاستقرار، بعد حرب الفجار، التي دفعت قبائل قريش إلى الاجتماع في دار عبد الله بن جدعان للتفاوض في أمر إحلال الأمن والسلام في مكة، لأن حياة أهلها كانت تقوم على الوافدين إليها من الحجاج والتجار.

ومهما يكن من أمر فإن هذه الحادثة، وغيرها كثير، تدل على أن الأمور قد اضطربت في مكة إلى درجة باتت عصب الحياة فيها، وهي التجارة، مهدداً، وهذا أمر يسيئ إلى أهلها ويلحق أبلغ الأضرار باقتصادها ويؤثر سلباً على سمعتها التجارية العالمية بالإضافة إلى قداستها الدينية. وهذا كله راجع إلى افتقاد مكة لآلية سياسية وأخلاقية لردع المعتدين وإنصاف المظلومين.

وضعية مضطربة كهذه التي تعيشها مكة، في هذه الفترة، أقلقّت الكثيرين وكانت سبباً رئيسياً وراء ذلك القرار الحاسم الذي اتخذته الأقوياء والعقلاء في قريش والقاضي

بضرورة تحمل المسؤولية لوضع حد للتدهور الخطير في مجال حقوق الإنسان نتيجة لتفشي ظاهرة الظلم.

ومهما تكن الأسباب وراء إنشاء حلف الفضول فإن المهم يبقى إلى أي مدى سينجح هؤلاء الأقوياء والعقلاء في مشروعهم الهادف إلى الانتصار للمظلوم؟

أطراف الحلف والإعلان المتعاقدة:

كانت أطراف الحلف والإعلان تتشكل من أحياء قرشية تتمتع بثقل سياسي واقتصادي وأخلاقي داخل قریش وخارجها، وهذا في رأيي ما أكسبها القدرة في إنفاذ مقررات الحلف. وهذه الأحياء هي:

- حي بني هاشم: ومنهم العباس بن عبد المطلب الذي كان من كبار أغنياء مكة، بل امتدت ثروته إلى يثرب فتملك بستانا فيها ومنهم (أبو لهب) الذي قال في حقه القرآن الكريم ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: 2] وهو توصيف بالغ الدلالة على غناه.

- حي بني تيم: وعلى رأسهم عبد الله بن جدعان الذي عقد الحلف في داره، والذي من شدة غناه كان يكنى بحاسي الذهب حيث كان يشرب في كؤوس من الذهب الخالص، ومنهم أيضا عبد الله بن أبي قحافة المعروف بعد إسلامه بأبو بكر الصديق ﷺ، والذي هو من كبار التجار في مكة.

- حي بني أسد: ومنهم يزيد بن زمعة الأسود والذي هو الآخر من كبار الأغنياء في مكة.

- حي بني زهرة: وهم من الذؤابة العليا من قبيلة قریش وقد صاهرهم عبد المطلب بزواجه من هالة بنت أهيب بن عبد مناف بن زهرة وزوج ابنه الأصغر عبد الله، أمة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة، أم النبي ﷺ.

إن اجتماع إرادة هذه الأحياء ورغبتها الأكيدة في الوصول إلى قرارات يلتزم بها الجميع، على الرغم من التنافس الشديد بين هذه الأحياء من أجل السيادة والريادة، كان عاملا رئيسيا في إخراج وثيقة دار عبد الله بن جدعان إلى الوجود.

وباختصار يمكن إجمال أسباب استجابة هذه الأحياء وتوافقها على إنشاء الحلف إلى ثلاثة أمور:

- الاستجابة لنداء الوجدان الأخلاقي الإنساني والدافع الفطري وتحكيم العقل.

- الحفاظ على قدسية البيت الحرام وكرامة أهلها في نفوس العرب.

- الدفاع عن المنافع والمصالح المادية لقریش في القوافل، الرحلات التجارية والوفود العربية الزائرة.

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصره المظلوم

بعض الشخصيات المؤسسة للحلف والداعية لإصدار الإعلان:

سنقصر حديثنا على شخصيتين مهمتين لعبتا دورا محوريا في إعداد وثيقة أو إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصره المظلوم، وهاتين الشخصيتين هما:

1- الزبير بن عبد المطلب: الزبير بن عبد المطلب هو الابن الأكبر لسيد مكة عبد المطلب، وأكبر أعمام النبي محمد ﷺ وهو عم شقيق له، و الزبير، أبو طالب واسمه عبد مناف وعبد الله أخوة أشقاء أمهم فاطمة بنت عمر المخزومية. وكان الزبير يكنى بابنه الطاهر، الذي كان من أطراف فتیان قريش المشهود لهم بالاستقامة والسيرة الحسنة وبه سمى رسول الله ﷺ ابنه الطاهر.

وأخبر الزبير أن ظالما كان بمكة قد مات فقال: «بأي عقوبة كان موته»، فقبل له: «حتف أنفه» فقال: «وإن فلا بد من يوم ينصف الله فيه المظلومين».

وتجمع المصادر على أن الزبير بن عبد المطلب⁽¹⁸⁾ كان أول من تكلم عن حلف الفضول وكان أول الداعين إلى إنشائه.

2- عبد الله بن جدعان: هو عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة سيد تيم وهو ابن عم والد أبي بكر الصديق ﷺ، وكان من الكرماء الأجواد في الجاهلية المطعمين للمسكين، وكان في بدء أمره فقيرا معدما وكان شريرا مولعا بارتكاب الجنايات حتى أبغضه قومه وعشيرته وأهله وقبيلته و حتى أبوه.

وخرج الرجل ذات يوم في شعاب مكة حائرا تائها مقررا وضع حد لحياته فرأى شقا في جبل فظن أن يكون به شيء يؤذى، فقصده لعله يموت فيستريح مما هو فيه، فلما اقترب منه إذا ثعبان يخرج إليه ويثب عليه. فجعل يحيد عنه فلم يغن عنه ذلك شيئا، فلما دنا منه إذا هو من ذهب وله عينان هما ياقوتتان فكسره وأخذه، ودخل الغار فوجد به قبور لرجال من ملوك جرهم ومنهم الحارث بن مضاض الذي طالت غيبته ولم يدر أحد أين ذهب، ووجد عند رؤوسهم لوحا من ذهب فيه تاريخ وفاتهم ومدة حكمهم، و عندهم من الجواهر واللالئ والذهب والفضة شيء كثير فأخذ حاجته ثم خرج.

وقبل مغادرته الغار وضع علامة على الباب ثم انصرف إلى قومه، فأعطاهم حتى أحبوه ومن ثمة قبلوا به سيدا عليهم وجعل يطعم الناس وكلما قل ما بين يده من ذهب لجأ إلى ذلك الغار فأخذ حاجته ثم رجع⁽¹⁹⁾. وكان مت شدة غناه أنه استطاع تجهيز مائة رجل بالسلاح في حرب الفجار⁽²⁰⁾.

و بشأن عبد الله بن جدعان قالت عائشة أم المؤمنين ﷺ للرسول الله ﷺ: (إن ابن جدعان كان يطعم الطعام ويقرى الضيف فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال ﷺ: لا إنه لم يقل يوما: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين)⁽²¹⁾.

ردود الفعل على مقررات حلف الفضول وصدور الإعلان:

لقد كان رد الفعل إيجابياً حيث نوه الشعراء بهذا الإنجاز الإنساني الضخم الذي حققته قريش وحازت به قصب السبق على غيرها من الأمم والحضارات وخاصة في بلاد الروم و بلاد فارس.

و يقول في هذا الشأن الزبير بن عبد المطلب صاحب فكرة الحلف و أحد مؤسسيه البارزين منوها بهذا الإنجاز وبصانعيه⁽²²⁾:

حلفت لنعقدن حلفاً عليهم *** كنا جميعاً أهل دار
نسميه الفضول إذا عقدنا *** يعز به الغريب لذي الجوار
ويعلم من حوالي البيت أنا *** أباة الضيم نمنع كل عار
إن الفضول تعاقدوا وتحالفوا *** ألا يقيم بيطن مكة ظالم
أمر عليه تعاقدوا وتوآثقوا *** فالجار والمعتر فيهم سالم

وإلى جانب ما قاله الشعراء، أشادت شخصيات مكية رفيعة بحلف الفضول وبالإعلان الصادر عنه، نذكر منها عتبة بن ربيعة بن عبد شمس الذي قال وهو يشيد بحلف الفضول: «وا عجباً والله لو أن رجلاً خرج من قومه ونسبه لحلف لخرجت من قومي إلى حلف الفضول»⁽²³⁾، غير أن أسمى تلك الإشادات جميعها وأكثرها دلالة على أهمية الحلف ما روى الحميدي عن سفيان عن عبد الله عن محمد وعبد الرحمن ابني أبي بكر قالوا: قال رسول الله ﷺ : (لقد حضرت في دار ابن جدعان حلفاً في الجاهلية ولو دعيت إلى مثله لأجبت أن ترد المظالم إلى أهلها ولا يعز ظالم مظلوماً)⁽²⁴⁾، وفي رواية أخرى لطلحة الندي وهو طلحة بن عبد الله بن عوف الزهري، قاضي مكة في القرن الأول للإسلام، أن رسول الله ﷺ قال: (ما أحب أن لي بحلف حضرته في دار ابن جدعان حمر النعم ولو دعيت به لأجبت)⁽²⁵⁾.

ما دلالة هذه الإشادة وهذا الإقرار من الرسول محمد ﷺ؟ تدل من جهة، على مدى الأهمية التي توليها رسالة الإسلام لمسألة حقوق الإنسان، وتدل من جهة أخرى، على أن القاعدة الأخلاقية لهذا الحلف تتطابق⁽²⁶⁾، كل التطابق مع تلك الأخلاق الفطرية التي هي جوهر الأخلاق الإسلامية.

الإعلان بين النظرية والتطبيق:

إن ما تعاقد وتوآثق عليه سادة قريش لم يبق حبراً على ورق بل وضع فوراً موضع التنفيذ: ففي الحال توجه أعضاء الحلف والموقعون على وثيقته إلى بيت العاص بن وائل و أجبروه على الالتزام بقرار الحلف، وفعلاً أعاد لليمني حقه.

أ.د. علي أجقو إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

وقالت قريش بعد ذلك هذا فضول من الحلف، فسمي⁽²⁷⁾ حلف الفضول، و قيل أن تسمية الحلف بالفضول مرده حضور ثلاث شخصيات من أشرف قريش اسم كل واحد منهم فضل وهم: الفضل بن فضالة والفضل بن وداعة والفضيل بن الحارث وقيل هم الفضيل بن شراعة والفضل بن وداعة والفضل بن قضاة⁽²⁸⁾.

وبعد هذه الحادثة بقليل وقعت حادثة أخرى تمثلت في محاولة اغتصاب أحد السادة القرشيين بنتا لأحد زوار الكعبة: فقد ذكر قاسم بن ثابت أن رجلا من خثعم قدم مكة حاجا أو معتمرا صحبة ابنته التي تسمى القتل وقيل تسمى⁽²⁹⁾ الدريرة وهي «من أوضأ نساء العالمين»⁽³⁰⁾ فاعتصبها منه نبيه بن الحجاج وأخفاها.

و سأل الخثعمي: من يساعدني على هذا الرجل؟ ف قيل له: عليك بحلف الفضول، فوقف عند الكعبة ونادى يا لحلف الفضول.

وما هي إلا لحظات حتى لبي نداءه رجالات حلف الفضول وجاءوه وقد اخرجوا سيوفهم من أعمادها دليلا على حزمهم وعزمهم وهم يرددون: جاءك الغوث فما حاجتك؟ فقال: إن نبيها ظلمني في بنتي، وانتزعها مني قسرا، فساروا معه حتى وقفوا على باب داره فخرج إليهم فقالوا له: أخرج الجارية ويحك ! فقد علمت من نحن وما تعاقدنا عليه فقال: أفعل ولكن متعوني بها الليلة فقالوا: «لا والله ولا شخب لقحة». فأخرجها إليهم وهو يقول⁽³¹⁾:

راح صحبي ولم أحي القتولا *** لم أودعهم وداعا جميلا

إذ أجد الفضول أن يمنعوها *** قد أراني ولا أخالف الفضولا

اتخالي أني عشية راح الركب *** هنتم علي أن لا يزولا

هذه الاستجابة الفورية من المعتدي تدل دلالة واضحة على تصميم سادة الحلف على نفاذ مقرراته دون تأخير ولو التزم الأمر استعمال القوة، وهذا ما جعل المعتدين من أمثال نبيه ينفذون على الفور.

وهناك حادثة أخرى تدخل فيها الحلف ومفادها أن رجلا يدعى لميس بن سعد البارقي من بني أسد وقيل هو قيس بن شيبه السلمي قدم إلى مكة بتجارة فاشتراها منه أبو خلف الجمحي، غير أن هذا الأخير ظلمه في تجارته.

وقد عبر لميس عن هذا الظلم بقوله⁽³²⁾:

يا لقصي كيف هذا في الحرم *** وحرمة البيت وأخلاق الكرم

أظلم لا يمنع مني من ظلم ***

ولما راح التاجر يبحث عن من يساعده في استرجاع حقه ويردع الظالم، لم يجد أحداً، غير أنهم نصحوه قائلين: عليك بأهل حلف الفضول. وبالفعل تقدم التاجر الأجنبي بشكواه للحلف: فطلب الحلف من التاجر أن يذهب إلى أبي محمداً إياه رسالة تلزم الأخير برد الحق إلى صاحبه، وقالوا للتاجر لميس فإن رفض فعد إلينا واخبره بذلك، فلم يجد أبي أمام هذا الإصرار بدا من إعطاء لميس حقه كاملاً.

وقال في هذا الصدد أبي⁽³³⁾:

وتأبى لكم حلف الفضول ظلامتي *** بني جمح والحق يؤخذ بالغصب

لقد أثبت سادة وجهاء قريش، بمثل هذه التصرفات، أن لهم من جهة، أساساً من الفضائل وخلفية من الأخلاق حتى قبل بعثة النبي الكريم ﷺ الذي بعث ليتم مكارم الأخلاق، ومن جهة أخرى، قدرة هؤلاء على تنفيذ ما تعاقدا بشأنه ولاقى قبولا من الضمير الجمعي القرشي.

ومن هنا يصبح لزماً على المتحالفين الالتزام والسهر على تنفيذ مقررات الحلف بشتى الوسائل وبجميع الطرق بما فيها استعمال القوة عند الضرورة. وهذا ما تم بالفعل كما سبق وأن وضحنا في حالات تدخل فيها الحلف من أجل نفاذ مقرراته. وهكذا فإن حلف الفضول يمثل من جهة، أحد معالم التطور التاريخي لحقوق الإنسان وتكريس مبادئها، كما أنه من جهة أخرى، أول هيئة مدنية⁽³⁴⁾ تعنى بنصرة المظلوم والدفاع عن حقوق الإنسان ووضع الآليات الكفيلة بتطبيق تلك النصرة وحماية تلك الحقوق.

وأهمية الحديث عن الإعلان الصادر عن حلف الفضول تكتسي أهمية بالغة كونها تؤكد في المقام الأول أن مفهوم حقوق الإنسان ليس غريباً عن الثقافة العربية الجاهلية والثقافة العربية الإسلامية بل هو مفهوم يضرب بجذوره في أعماق تاريخنا وتراثنا، وإذا أضفنا إلى ما جاء به بيان حلف الفضول إلى ما أورده الإسلام عن حقوق الإنسان من حيث الحماية والتكريم، فإننا نصل إلى أن احترام هذه الحقوق، في مفهومها الواسع، يشكل مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة العربية الإسلامية، بل هو مدارها وجوهرها، وتؤكد في المقام الثاني قدرة الثقافة والفكر العربي الإسلامي على المشاركة الإيجابية في تطوير آليات تطبيق وحماية حقوق الإنسان ونشرها وعدم الوقوف إزاءها موقف الناقل أو المترجم، إن لم نقل موقف المتلقي.

فإلى متى نبقى نصدق طروحات الحضارة الغربية في هذا المجال كما في غيره من المجالات وما أكثرها، حتى ولو كان فيها الكثير من التجني على حقائق التاريخ، الجغرافيا والمنطق؟

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

لقد حان الوقت، في رأيي، لنعود بصدق وبعزيمة لتراثنا لنسأله وبدون شك سنجد في ثناياه الإجابة الشافية والمقنعة. ونحن إذ نقوم بذلك فإننا ندافع عن ريادتنا التاريخية في مجال تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان والانتصار للمظلومين والمستضعفين، وهذا الدفاع سيكون ذا أثر إيجابي في الدفاع عن مصالحنا ومكانتنا الإنسانية في زمن تعمل فيه دوائر الغرب على رسم صورة مهينة لراهن الإنسان العربي وتاريخه الذي ينظر إليه كسجل طويل لانتهاك حقوق الإنسان.

مقارنة بين مضمون إعلان دار عبد الله بن جدعان ومضامين الإعلانات الأوروبية:

إن الإعلان الصادر عن حلف الفضول قبل البعثة بعشرين سنة أي في شهر ذي القعدة عام 591 م⁽³⁵⁾، هو من أهم إعلانات حقوق الإنسان، أقدمها، أعدلها وأكثرها وضوحاً ومصداقية بل وواقعية. وقد سمي بذلك لأن رجالات قريش تحالفوا على مكافحة الظلم، بما يتسم به مفهوم الظلم من الدقة والوضوح، وهو تحالف تقوده القيم والمبادئ الإنسانية، التي لا تعبأ بالمصالح الخاصة، ولا تفرق بين الأعراق والأجناس والديانات، ولا تحابي مقرباً أو محبباً أو معظماً، فالحق في مفهومهم أحق أن يتبع والحق عندهم أحق بأن ينتصر له.

وقد تداعت قبائل من قريش فاجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وكبر سنه، حيث تحالف بنو هاشم وبنو المطلب وبنو أسد بن عبد العزى، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تميم بن مرة، وتعاقدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً، من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلّمته.

و من خلال ما جاء به إعلان دار عبد الله بن جدعان وما جاءت به الإعلانات الأوروبية يمكن القول أن:

1- إعلان دار عبد الله بن جدعان هو إعلان عالمي يتعلق بنصرة كل مظلوم بغض النظر عن دينه وجنسه وعرقه وبغض النظر عن كونه يقيم في مكة أو يلجأ إليها، و أما الإعلانات الأوروبية فهي محلية تتعلق فقط بمعالجة قضايا الشعب الذي ظهرت الوثيقة على أرضه، ومن ثمة فهي لا تشمل الشعوب الأوروبية ناهيك عن شعوب العالم الأخرى.

2- إعلان دار عبد الله بن جدعان هو نتاج تطور طبيعي في العقلية العربية القرشية ووعيا بخطورة تفشي ظاهرة الظلم بين الناس، والتي يروح ضحيتها الضعفاء والغرباء، كما تؤكد هيبّة عزت حين تقول: «لم يجيء حلف الفضول في مكة قبل الإسلام عندما أُنقِصَ أعيان مكة على حماية الزائر والغريب من الظلم في بلدهم نتيجة لقانون مدني موضوع، بل استجابة لرؤية متغلغلة في الضمير لصون التعامل والتبادل»، وأما الإعلانات الأوروبية فهي لا تعدو كونها إصلاحات داخلية محدودة وفي كثير من الأحيان ظرفية.

3- إعلان دار عبد الله بن جدعان لم يصر فقط لمعالجة □ ادت معزول قائم على عدم □ ترام قواعد البيع والشراء، بمعنى استجابة لصرخة ذلك الرجل اليمني وإنما صدر ليؤسس لمعالجة جذرية لمشكلة الظلم والظالمين ببطن مكة، على العكس من ذلك نجد أن الإعلانات الأوروبية جاءت نتيجة ضغط شعبي على السلطة □ اكمة، بمعنى أن تلك الإصلاحات ذات طابع مؤقت وافقت عليها تلك السلطة مكرهة □ فافظا على مصالحها.

4- إعلان دار عبد الله بن جدعان لم يبق □ برا على ورق وإنما وضعت له آلية للتنفيذ تتمثل في تعهد الأقوياء بتنفيذ بنوده ووضع بالفعل هذا التعهد، كما سبق وأن أشرنا، موضع التنفيذ في أكثر من □الة، وهذه خاصية لا تتوفر عليها الإعلانات الم□لية الأوروبية بل □تى الإعلان العالمي □قوق الإنسان في وقتنا □اضر.

5- إعلان دار عبد الله بن جدعان لاقى القبول والرضى من عامة وخاصة المجتمع القرشي كما أنه لم تكن هناك أية مقاومة لهذا الإعلان، خلافا للإعلانات الأوروبية التي لم تكن ترضي كل الشرائح وبعضها قام على الدماء كما هو الشأن بالنسبة لإعلان الثورة الفرنسية والذي أزهدت من أجله أرواح بشرية كثيرة كما هو □ال بالنسبة لجماعة الجروند في بوردو، جريرتها الو□يدة معارضة الثورة ومبادئها العلمانية على وجه الخصوص.

6- إعلان دار عبد الله بن جدعان ليس إعلانا إيديولوجيا ولا سياسيا وإنما كان إعلانا لدواعي إنسانية وأخلاقية □تة، بخلاف الإعلانات الأوروبية وعلى الأخص إعلان ما يسمى الثورة الفرنسية.

7- إعلان دار عبد الله بن جدعان يؤكد من خلال التطبيق لبنوده على مبدأ ترابط □قوق الإنسان وعدم قابليتها للانقسام، وهو أمر لم يتم الاهتمام به في إعلانات ومواثيق □قوق الإنسان و أنظمة □مايتها إلا في وقت □ديث جدا.

8- إعلان دار عبد الله بن جدعان يعود تاريخه إلى أواخر القرن السادس الميلادي أي قبل البعثة المحمدية بعشرين سنة والذي يوافق عام 591 م. ومن ثمة فهو يسبق ب□و أكثر من سنته قرون أول إعلان أوروبي وهو الماقنا كارتا والذي يعود إلى عام 1215.

ولقد بلغ من أهمية □لف الفضول وثقة الناس بفاعليته أن أصبح وثيقة مرجعية يتم اللجوء إليها وقت □اجة، □تى بعد مجيء الإسلام، □يث يروى في هذا الصدد أن □سين بن علي نازع الوليد بن عتبة بن أبي سفيان والي المدينة في مال بينهما، فقال له □سين: «□لف بالله لتنصفني من □قي أو لأخذن سيفي، ثم لأقومن في مسجد رسول الله ﷺ ثم لأدعو ب□لف الفضول...وقد انصف الوليد □سين بعد ذلك»⁽³⁶⁾.

ألا يعد هذا الإعلان أول ثورة □قيقية يشهدها العالم على الظلم أيا كان مصدره وأيا كانت المكانة الاجتماعية لمركبيه؟

أ.د. علي أجقو ————— إعلان دار عبد الله بن جدعان حول نصرة المظلوم

استنتاج:

لقد كان حلف الفضول المنعقد في دار عبد الله بن جدعان تجمعا تنادت فيه المشاعر الإنسانية من أجل الخروج بمقررات كفيلة بنصرة الإنسان المظلوم والدفاع عن الحق الضائع، فكان إعلان دار عبد الله بن جدعان يتميز عن الإعلانات اللاحقة كونه إعلانا لم تحدثه سلطات ولا قوى دولية، بل أنشأته قوى اجتماعية بدوافع إنسانية وإحساس وجداني عميق بضرورة نصرة المستضعف والمظلوم، بغض النظر عن دينه، عشيرته وبلاده.

إن مفهوم حقوق الإنسان هو إذا مفهوم متطور ومتغير بحكم تطور الحياة البشرية وأوضاعها المادية وظروفها الاقتصادية والاجتماعية و هو فوق كل ذلك إنتاج مجتمعات الشرق قبل الغرب وثمره جهود نخب عديدة على مر العصور.

ومن هنا تبدو أهمية القراءة المفاهيمية المغايرة، لما هو مكتوب حول موضوع حقوق الإنسان من طرف الغربيين، كونها آلية مهمة جدا في تطوير وتحديث الكتابة والبحث في أركيولوجيا حقوق الإنسان كما في غيرها، ومن ثمة إبراز إسهامات الحضارات الأخرى ومنها مساهمة الحضارة العربية والحضارة الإسلامية في كثير من القضايا التي يحاول التاريخ الغربي احتكارها وإبرازها كمنتوج يخص الحضارة الغربية المسيحية دون سواها.

إن ما قلناه والذي حاولنا أن نكون موضوعيين في طرحه، ألا يدل دلالة واضحة على أسبقية العرب وسكان الجزيرة العربية على الخصوص في الخروج للعالم، في عام 591م، بإعلان حول حقوق الإنسان مقصده الأول والأخيرة نصرة المظلوم بكل الوسائل وبغض النظر عن انتماء هذا المظلوم الجغرافي والعنصري والديني.

الهوامش:

- (1) بشير عاني: جورج جبور: حلف الفضول أقدم وثيقة بشرية في مجال حقوق الإنسان، (موقع الاتجاه الآخر كوم)، وثيقة سحب في 25 مارس 2004.
- (2) البريطانيون يزعمون أنهم الأسبق في وضع أسس حقوق الإنسان حينما أصدروا الماقنا كارتا (Magna Carta)، التي أرغم الملك جان سانتير، من قبل البابا والبارونات، على إصدارها والتي تتطلب منه التخلي عن بعض الحقوق واحترام بعض الإجراءات القانونية والموافقة على أن إرادة الملك يمكن أن تُحدّ بواسطة القانون. وقد تمت صياغتها في 12 جوان 1215، وهي نص عام مكون من ثلاث وستين مادة وجهه الملك إلى العامة والخاصة في البلاد. وتنص المادة الأولى منه على أن الحرية ممارسة كل الحقوق والحريات، وحرية الانتخاب لكنيسة إنكلترا، وكذلك منح حقوقا عديدة لكل الأشخاص الأحرار المقيمين في المملكة، وهي تقيد حق التصرف الملكي بالأموال العامة، ويعطي الميثاق في المادة 13 كل الحريات والتقاليد الحرة القديمة في البر والبحر لكل المدن والقرى في البلاد، كما أعطت الوثيقة ضمانات للمحاكمة والإدانة وحظرت الاعتقال والسجن ونزع الملكية والنفي، أو إعلان شخص حر خارجا عن القانون خارج محاكمة عادلة.

(3) الأمريكيون يزعمون أنهم السباقون في صياغة مبادئ حقوق الإنسان وأن الفرنسيين ليسوا سوى مقلدين لهم، وحثتهم أن وثيقة إعلان الاستقلال الولايات المتحدة (Déclaration l'indépendance des USA) de تحمل تاريخ 1776، ومن ثمة فهي أسبق زمانيا من الثورة الفرنسية. وقد جاء في مقدمة الوثيقة التي وضعها ممثلو الولايات المتحدة الأمريكية ما يلي: «إننا نعد الحقائق التالية من البديهيات: خلق الناس جميعا متساوين، وقد منحهم الخالق حقوقا خاصة لا تنزع منهم: الحياة، الحرية، السعي وراء السعادة».

(4) الفرنسيون يزعمون أنهم أول شعب أعلن حقوق الإنسان: ففي عام 1789 حين تسلم رجال الثورة (الإقلابيون) الحكم في فرنسا، ونشروا بيان حقوق الإنسان والمواطن، (Déclaration des Droits de Hommes et des Citoyens) تحقيقا للمثل العليا والمبادئ الرفيعة التي دعا إليها الفلاسفة الفرنسيون، ثم جعلوا هذا البيان مقدمة للدستور الفرنسي عام 1791، وبذلك أضفوا عليه صبغة قانونية متميزة. وقد لخصوا حقوق الإنسان في ثلاث مصطلحات: الحرية، المساواة، الأخوة.

(5) وتتمثل في التالي:

- أصدرت بريطانيا سنة 1679 وثيقة المثل أمام القضاء وهي تشمل ضمانات للمتهم حتى لا يتم القبض عليه دون سند من القانون، أي تحميه ضد الاعتقال والسجن.

- وثيقة إعلان الحقوق سنة 1689 صدرت ببريطانيا وتتضمن وجوب إقرار البرلمان لحرية القول وعدم فرض ضرائب دون سند من القانون.

-Edit de Milan, 1313.

-Edit de Nante ou Edit de Tolérance, 1598.

(6) الزبيري محمد العربي: مدخل إلى تاريخ المغرب العربي الحديث، المؤسسة الجزائرية للطباعة- الجزائر 1985، ص.75

(7) لقد أسست الإمبراطورية الفارسية مبادئ غير مسبقة في مجال حقوق الإنسان في القرن السادس قبل الميلاد في ظل حكم الملك سايروس. فبعد غزوه لبابل عام 539 قبل الميلاد، أصدر ما عُرف بمدونة سايروس والتي اكتشفت عام 1879. وقد تضمنت المدونة:

- السماح لسكان الإمبراطورية بمزاولة شعائهم الدينية بحرية،

- إلغاء العبودية، وبناء على ذلك بُنيت كل قصور ملوك فارس من قبل عمال مأجورين في عصر كان فيه العبيد هم من يقومون بمثل هذه الأعمال.

وتوجد المدونة الآن في المتحف البريطاني، وهناك نسخة منها طبق الأصل في مقر الأمم المتحدة.

وبعد مرور ثلاثة قرون على صدور مدونة سايروس، أعلنت الإمبراطورية المورينية في الهند القديمة مبادئ لم يسبق لها مثيل في مجال الحقوق المدنية في القرن الثالث قبل الميلاد في عهد الملك أشوكا: فبعد غزوه الوحشي لكالينجا حوالي عام 265 قبل الميلاد، أحس أشوكا بندم كبير لما اقترفته يده، ونتيجة لذلك اعتنق البوذية، وأصبح يُدعى (أشوكا الورع) بعد أن كان يُدعى (أشوكا القاسي). وقد قاد أشوكا خلال حكمه سياسة رسمية لا عنفية: فقد ألغى ذبح الحيوانات غير الضروري أو تشويهها، مثل رياضة الصيد والوسم، كما أظهر أشوكا رحمة تجاه السجناء فسمح لهم بقضاء يوم كل سنة خارج السجن، وفتح التعليم المجاني للمواطنين، وأيضا عامل أشوكا رعاياه على قدم المساواة بغض النظر عن أديانهم أو سياساتهم أو طوائفهم، وشيد مستشفيات مجانية للبشر والحيوانات على حد سواء، كما حدد المبادئ الرئيسية للعنف، والتسامح مع كل الطوائف والآراء، وطاعة الوالدين، واحترام المعلمين والكهنة، والسخاء تجاه الأصدقاء، والمعاملة الإنسانية للخدم، والسماحة في النفس تجاه الجميع.

لقد تم تدوين كل هذه الإصلاحات في مراسيم عرفت بمراسيم أشوكا.

(8) نصرة المظلوم والدفاع عن حقوق الإنسان، البلاغ، (موقع بلاغ كوم)، وثيقة سحبت في 15-12-2005، نقلا عن ابن كثير: البداية والنهاية، ج3، ص59-60.

(9) ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، تحقيق أحمد عبيد، مكتبة وهبة، القاهرة، 1983، نقلا عن أحمد أبو الوفاء: "ال خليفة العادل عمر بن عبد العزيز ومسائل حقوق الإنسان" رسالة قسم الدراسات والبحوث في الإسلاميات، جامعة ستراسبورغ- فرنسا، السنة الثانية، الجزء الثاني، العدد الأول، شتاء 1998، ص73.

- (10) نقلا عن نفس المرجع
- (11) أبو جوهري محمد أمين: من التاريخ: حلف الفضول، نقلا عن محمد بن إسحاق الفكاهي: مكة في قديم الدهر وحديثه، (موقع النور كوم)، وثيقة سحببت في 2005.
- (12) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج1، الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب والأندلس، دار الجيل- بيروت، ط 14، 1996/1416، ص55.
- (13) نفس المرجع.
- (14) سيرة ابن هشام: حلف الفضول، ج.1، ص242.
- (15) نفس المرجع.
- (16) الإمام الشيرازي: ولأول مرة في تاريخ العالم، 1418 هـ / 1997م، (موقع الشيرازي كوم)، وثيقة سحببت في 16 ديسمبر 2005.
- (17) محمد عدنان سالم: الإرهاب أم الظلم أيهما أجدر بالمكافحة؟! (موقع الوطن كوم)، وثيقة سحببت في 14 ماي 2005.
- (18) الإمام الشيرازي، مرجع سابق.
- (19) ناصر بن محمد الزمل: عبد الله بن جدعان، من أحاديث السمرة، ص 190، وثيقة سحببت بتاريخ 15-9-2004.
- (20) حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، نفس الصفحة.
- (21) أخرجه مسلم.
- (22) سيرة ابن هشام، مرجع سابق.
- (23) المنمق من أخبار قریش، (موقع الأمان كوم)، وثيقة سحببت في 24 ديسمبر 2005.
- (24) محمد الشاويش: الإسلام والعالم، (موقع خيمة كوم)، وثيقة سحببت في 28 أكتوبر 2005 نقلا عن سيرة ابن هشام.
- (25) نقلا محب الدين الخطيب: البيئة العربية التي بعث فيها الرسول وجاء فيها الإسلام، (موقع فسطاط كوم)، وثيقة سحببت في 26 أكتوبر 2005.
- (26) محمد الشاويش، مرجع سابق.
- (27) الإمام الشيرازي، مرجع سابق.
- (28) منصور عرابي: ذو القعدة.. عهود ومواثيق، (موقع رصيد كوم)، وثيقة سحببت في 16 ديسمبر 2005.
- (29) سيرة ابن هشام، مرجع سابق، 244.
- (30) أبو محمد عاصم المقدسي: حلف الفضول، (موقع توحيد وس)، وثيقة سحببت في 27 أكتوبر 2005، نقلا عن البداية والنهاية لابن كثير، الجزء 2، ص290.
- (31) نصرة المظلوم والدفاع عن حقوق...، مرجع سابق
- (32) اليعقوبي: تاريخ البلدان، ج.2، ص.17، نقلا عن نفس المرجع.
- (33) نفس المرجع.
- (34) نعمان عبد الغني: «حلف الفضول في دار عبد الله بن جدعان، حقوق الإنسان في الوطن العربي»، الأزمنة العربية الحديثة (مجلة إلكترونية)، عدد 272، 1 جوان 2004، (موقع حوزة نات)، سحببت الوثيقة في 28 إبريل 2005.
- (35) غير أن هناك من يرى بأنه نشأ بمكة بحدود 590-595م، بشير عاني: جورج جبور، مرجع سابق.
- (36) محمد قجة، مرجع سابق.

الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان

د. منصور رحماني - جامعة سكيكدة.

تعالج هذه المداخلة استعمال مصطلح الجريمة المنظمة غطاء وذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، هذا الاستعمال لا تكاد تخلو منه دولة من الدول الحديثة، ولقد صورت وسائل الإعلام الرسمية الحديثة الجريمة المنظمة بكل تفرعاتها غولا يهون كل شيء في سبيل مكافحته، وإذا كان هناك تعاريف دقيقة للجريمة بصفة عامة، وجرائم القانون العام والخاص متفق عليها عموماً فإن الاتفاق على مفهوم الجريمة المنظمة ومكوناتها لم يحصل بعد ولن يكون غداً حتى يمكن استعمال المصطلح كلما دعت الحاجة. ولقد استغلت الجريمة المنظمة من ناحيتين، الأولى باستغلال ضبابية المفهوم الموضوع لهذه الجريمة، والثانية بوضع معايير كيفية مزدوجة للوصم بهذه الجريمة، وكذا المعاملة بشأنها.

أولاً: ضبابية المفهوم.

فإذا بدأنا الحديث بمفهوم الجريمة المنظمة فإننا نجد اختلافات متعددة في مفهومها على المستويين الدولي والوطني⁽¹⁾، فقد عرفها الأنتربول في الندوة الدولية الأولى التي عقدها حول الإجرام المنظم بفرنسا في مايو سنة 1988م بأنها: «أي جماعة من الأشخاص تقوم بحكم تشكيلها بارتكاب أفعال غير مشروعة بصفة مستمرة وتهدف أساساً إلى تحقيق الربح دون التقيد بالحدود الوطنية»⁽²⁾، وبعد الانتقادات التي وجهت إلى هذا التعريف فقد أعاد الأنتربول تعريفها بأنها: «أية جماعة من الأشخاص لها بناء تنظيمي وتهدف إلى تحقيق الربح بطرق غير مشروعة وتستخدم عادة التخويف والفساد»⁽³⁾.

وبالإضافة إلى تعريف الأنتربول هذا، هناك التعريف الذي وضعته «مجموعة مكافحة المخدرات والجريمة المنظمة» بالاتحاد الأوروبي في سنة 1993، حيث عرفتها بأنها: «جماعة مشكلة من أكثر من شخصين تمارس مشروعاً إجرامياً، ينطوي على ارتكاب جرائم جسيمة لمدة طويلة أو غير محددة، ويكون لكل عضو مهمة محددة في إطار التنظيم الإجرامي الذي يهدف إلى السطو وتحقيق الأرباح وتستخدم عند اللزوم في ارتكاب الجريمة، الأنشطة التجارية، العنف وغيره من وسائل التخويف، ممارسة التأثير على الأوساط السياسية والإعلام والإدارة العامة والهيئات القضائية والاقتصاد»⁽⁴⁾.

وقد ذكرت المجموعة المشار إليها أحد عشر معياراً أو صفة لتمييز الجريمة المنظمة واشترطت توافر ستة شروط حتى يمكن أن توصف الجريمة بأنها منظمة.

وعلى غرار الاختلافات في مفهوم الجريمة المنظمة على المستوى الدولي فإن هناك اختلافات أيضاً على المستوى المحلي، بل يمكن أن نجد في الدولة الواحدة أكثر من مفهوم

وربما لا يقتنع الأعضاء في الحكومة الواحدة بنفس المفهوم فيعمل كل واحد منهم حسب قناعته، فيجتهد في مكافحة ما يقتنع به فقط دون ما عداه ففي الولايات المتحدة الأمريكية عرفها تشريع ولاية «الميسيسيبي» بأنها: «الجريمة التي ترتكب من شخصين أو أكثر لمدة طويلة وتكون لغرض تحقيق مصلحة»، فيما عرفها القانون الاتحادي للرقابة على الجريمة المنظمة لسنة 1970: «بأنها مشروع إجرامي له نوع من الديمومة يمارس عدة أنشطة إجرامية ويقوم على عدد من الأشخاص متفقين أو متعاونين على الاستثمار المخطط للحصول على الربح من خلال السوق غير المشروعة»⁽⁵⁾.

وعرفها مكتب التحقيق الفدرالي في و.م.أ بأنها: «جماعة مستمرة من المجرمين، لها بناء هيكلي منظم وتعتمد على التخويف والفساد وغرضها تحقيق الربح»، وعرف نفس المكتب جماعات الإجرام المنظم الدولية بأنها: «مؤسسات إجرامية تتعدى أنشطتها غير المشروعة الحدود الوطنية»⁽⁶⁾.

فإذا خرجنا من الولايات المتحدة فإننا نجد مفاهيم أخرى مختلفة فقد عرف قانون العقوبات السويسري الجريمة المنظمة في المادة 260 المضافة بأنها: «أي شخص يشارك في منظمة ويحتفظ على انضمامه لها وعلى أسرارها ويمارس أنشطة تنسم بالعنف كهدف في حد ذاته أو يحصل على أرباحه بوسائل إجرامية يعاقب بالحبس الانفرادي أو الاعتقال لمدة تصل إلى خمس سنوات على الأكثر، ويخضع للعقاب كل شخص يرتكب أي عمل إجرامي بالخارج في حالة قيام المنظمة بتنفيذ أنشطتها كليا أو جزئيا في سويسرا»⁽⁷⁾.

بينما تعرف الجريمة المنظمة وفقا للقانون الصيني بأنها: «قيام شخصين أو أكثر، هدفهم الرئيسي الحصول على مكاسب غير قانونية من خلال التخطيط لارتكاب جريمة بصورة مشتركة حتى دون وجود اتفاقيات على الأرباح فيما بينهم»⁽⁸⁾.

وأما على المستوى الفقهي فإن الخلافات أيضا لم تُحسم في مفهوم هذه الجريمة فعرفها أحمد جلال عز الدين بالقول: «الجريمة المنظمة تقوم على تنظيم مؤسسي ثابت، وهذا التنظيم له بناء هرمي ومستويات للقيادة وقاعدة للتنفيذ، وأدوار ومهام ثابتة، وفرص للترقي في إطار التنظيم الوظيفي، ودستور داخلي صارم يضمن الولاء والنظام داخل التنظيم، والأهم من ذلك كله الاستمرارية وعدم التوقف أو العرضية، وإنما تظل المنظمة قائمة ما دامت تحقق نجاحاً، ولم تفلح أجهزة الأمن أو منظمة منافسة في القضاء عليها وبذلك تنحصر عناصر الجريمة المنظمة في جماعة مستمرة من الأشخاص، والإرادة المتعمدة للإفساد، واستخدام الإجرام والعنف، والحصول على المكاسب المالية والسطوة»⁽⁹⁾.

أما البروفسورة توموكو أكاني الأستاذة بمعهد الأمم المتحدة لآسيا والشرق الأقصى لمنع الجريمة ومعاملة المذنبين فيعد أن عرّفت بالجريمة المنظمة حددت أنواع المنظمات العاملة في مجال الجريمة المنظمة وهي: المافيا، ولاكوسا نوسترا، وبوريوكودان، والمثلث

د. منصور رحمتي _____ الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان

الصيني، والكارتل الكولومبية، وأشارت الباحثة إلى أنشطة هذه المنظمات مع التركيز على «الياكوزا» أو «البوريوكودان» بالتفصيل وعرضت تاريخ الياكوزا في اليابان منذ عهد الإمبراطورية القديمة حيث كانت أنشطتهم تنحصر في الممارسات السرية في مجال القمار والدعارة وغيرها⁽¹⁰⁾.

وإذا كان الاختلاف قائما بشدة في المفهوم العام، فإن الخلافات أشد في مفاهيم الجرائم الفرعية، خلافات تصل في أحيان عديدة إلى درجة التناقض، مما يترتب على ذلك بطبيعة الحال التناقض في الموقف منها، حيث قد نجد من يسعى جاهدا لمحاربتها في الوقت نفسه الذي نجد من يسعى إلى دعمها بكل قوة. وسنتخذ من جرائم الإرهاب والمخدرات نموذجين لذلك باعتبارهما أكثر الجرائم طلبا على المستويين الدولي والمحلي:

1- جرائم الإرهاب: لم يتفق زعماء العالم على تكاتفهم ومحاربتهم لنوع من الجرائم كاتفاقهم على محاربة جرائم الإرهاب على الرغم من أنهم لم يتفقوا بعد على مفهوم موحد لهذه الجرائم، وقد عقدت لهذه الغاية مؤتمرات ولقاءات وملتقيات ولم يخرج منها بنتيجة في هذا المجال، ويعود سبب ذلك إلى تداخل عدة مصطلحات وسلوكات، واختلاف كل طرف في تكييفها، فهذه الجرائم تقترب كثيرا من مفهوم المقاومة، ومن جهة أخرى فهي أقرب إلى التمرد المسلح، ولذلك فإن القدر المتفق عليه في مفهوم هذه الجرائم هو كونها رفع السلاح ضد الدول والحكومات⁽¹¹⁾.

وقد أطلق الإرهاب كمصطلح لأول مرة في أواخر القرن الثامن عشر عندما أضيف إلى ملحق قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1798، وكان يشير إلى الفرع والرعب الذي تنتشره نظم الحكم الاستبدادية في صفوف رعاياها، وذلك مثل ما حدث في عهد «روبسبير» في فرنسا في الفترة من 1792/8/10 إلى 1794/7/27، والذي استخدم الرعب والإرهاب كأداة سياسية للقضاء على خصوم الثورة السياسيين، وتوطيد دعائم الجمهورية حيث تم إعدام 1366 مواطنا فرنسيا من الجنسين بالمقصلة في خلال الأسابيع الستة الأخيرة من تلك الفترة⁽¹²⁾. ويتفق مع هذا الإطلاق التعريف الذي أورده «مارتين دودج» الذي يرى أن الحكومة الإرهابية هي حكومة يشرف عليها فرد واحد يملك بين يديه سلطات لا تقبل جدلا ولا نقاشا، ولا يتسع نظامها لقيام أحزاب سياسية أو جماعات أخرى غير الحزب الذي تناصره الحكومة ويناصرها، فلا نقد هناك ولا أحزاب معارضة كالمشاهد المعروف في الدول الديمقراطية ذات النظم النيابية القائمة على الانتخاب الحر المباشر⁽¹³⁾.

ولقد تناولت الإرهاب عدة اتفاقيات وإعلانات دولية مثل اتفاقية جنيف لسنة 1937، واتفاقية واشنطن لسنة 1971، واتفاقية ستراسبورغ الأوروبية لعام 1977. ولم يخل مؤتمر دولي من خلاف في مفهوم الإرهاب مما دعا بعض الدول إلى محاربته بدل البحث عن تعريف له، مادام أن الاتفاق على محاربته حاصل بخلاف الأمر بالنسبة للتعريف، حتى قال ممثل إسرائيل في أحد تلك المؤتمرات إن إصابة فرد بمرض خطير يقتضي الإسراع إلى

علاجه قبل البحث في تسمية المرض، غير أن هذا الطريق لا يناسب الدول التي لها علاقات بالمقاومة والكفاح المسلح مثل الدول العربية، لأن هذا الطريق يؤدي إلى اعتبار المقاومة الفلسطينية واللبنانية من الحركات الإرهابية وفيه انتصار للاحتلال اليهودي، ولا تزال الخلافات بشأن وضع تعريف موحد للإرهاب قائمة إلى اليوم. وكما أن الدول الضعيفة لا تتفق مع الدول القوية حول مفهوم الإرهاب، فإن الكثير من الشعوب المقهورة لا تتفق أيضا مع حكوماتها حول مفهومه، فالقوي يسعى دائما أن يقدم المفهوم الذي يخدم مصالحه.

أما على المستوى الفقهي والعلمي وحتى القانوني فقد ظهرت هناك عدة تعاريف مختلفة للجرائم الإرهابية، فالفقيه الإسباني «سالادانا» عرف الإرهاب بقوله: إنه كل عمل إجرامي يستهدف في الأساس نشر الرعب والخوف لدى المواطنين وذلك باستخدام وسائل من طبيعتها إحداث زعر عام لغرض فكر أو مذهب معين⁽¹⁴⁾، أما الفقيه الفرنسي «جورج لاند سبير» فيرى بأن الإرهاب هو الاستخدام العمدي والمنظم لوسائل من طبيعتها إثارة الرعب بقصد تحقيق بعض الأهداف⁽¹⁵⁾، وأما القوانين المعروفة للإرهاب فهي قليلة ومن أبرزها قانون مكافحة الإرهاب الصادر عام 1889 ببريطانيا الذي عرف الإرهاب بأنه استخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية بما في ذلك أي استخدام للعنف بغرض إشاعة الخوف بين أفراد الشعب أو بين قطاع منهم⁽¹⁶⁾.

2 - المخدرات: فهي وإن أجمعت الدول والقوانين على مكافحتها فإنها لم تتفق على تعريفها ولا على حصرها بله الاتفاق على ما يجب مكافحته منها، وهذا راجع بالأساس إلى كثرة مصادرها وتنوعها واختلاف استعمالاتها، مما يعقد من عملية مكافحة استعمالها غير المشروع، وهذه المشكلة يتزايد تفاقمها يوما بعد يوم بسبب الأرباح الخيالية التي يجنيها المروجون حيث تبلغ عائدات هذه التجارة ما بين 300 و 500 ألف مليون دولار سنويا⁽¹⁷⁾.

مفهوم الجريمة المنظمة:

لو توسعنا في مفهوم الجريمة المنظمة لوجدنا لها صورا متعددة عرفها الإنسان منذ القديم فالقرصنة البحرية هي أقدم صور الجريمة المنظمة التي عرفت منذ العصور الوسطى، وحتى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. فقد كانت أهداف القرصنة تنحصر في الحصول على المال الذي ترتكب في سبيل الحصول عليه جرائم أخرى كالقتل والختف، مما دفع دول العالم إلى وضع اتفاقيات ومعاهدات لمواجهة العنف في أعالي البحار.

ثم في فترة لاحقة برزت على الساحة عصابات المافيا في إيطاليا التي ظهرت بعد ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية، وانتشرت فيها وفي غيرها من الدول، وظهرت في اليابان عصابات الياكوزا التي قُدِّر أفرادها عام 1994م بحوالي (91000) عضو، كما

د. منصور رحماني _____ الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان

برزت في كولومبيا كارتلات تجارة المخدرات التي تمثل أبرز من يتعامل في الجريمة المنظمة.

ولكن الجريمة المنظمة برزت في الآونة الأخيرة كمظهر من مظاهر العولمة، وذلك حين تخطت الحدود، ووصل التنسيق بين شبكاتها إلى درجة لم يبلغها حتى التنسيق الدولي في مكافحة، وبقيت المنظمات والجهود الدولية حبيسة الخلافات في المفهوم فلم تكف تفعل في هذا المجال شيئاً يُذكر.

إن مفهوم الجرائم المنظمة يخرج في مفهومه عن المفهوم القانوني للجريمة الذي تريد الحكومات والمنظمات فرضه على الجميع، ولذلك بات من الضروري مراعاة المفاهيم الأخرى لها على غرار المفهوم الديني والأخلاقي والاجتماعي حتى يُحشد ما يمكن حشده للتصدي لها، وإن لم نفعل ذلك فإن هذه الجريمة تبقى إلى الأبد حبيسة الاختلافات في المفهوم والموقف منها في الوقت ذاته، والغرض من ذلك هو التعيين بدقة لما يجب مكافحته، مع مراعاة وضع معايير ثابتة موضوعية، وذلك هو ما يشكل المشكل الثاني في معالجة هذه الظاهرة.

ثانياً: ازدواجية المعايير الموضوعية للجريمة.

من المعلوم أن جرائم المخدرات معتبرة ضمن مفهوم الجريمة المنظمة، بسبب شبكاتها المتكاملة في نقاط مختلفة من العالم، وما كان لهذا التنظيم والتنسيق أن يحدث لو لم تكن هذه الحملة الإعلامية الشديدة التي تتحدث عن هذه الجريمة، ولنا أن نتساءل على أي أساس جُرِّمت المخدرات؟ هل لكونها مضرّة بالصحة، أم لأنها تُستعمل في إفساد الآخر لخصائصها المميزة في الإدمان، وإذا كان ذلك بسبب الضرر فلماذا لم تُجرم الخمر وأضرارها كما تُشير الإحصائيات أدناه أكبر، ونفس الأمر يمكن أن يُقال عن التدخين.

كيف استغلت الجريمة المنظمة في انتهاك حقوق الإنسان؟

حقوق الإنسان متعددة ومتشعبة ومنها حق الحياة وحق الحرية وحق العمل وحق المشاركة السياسية، وحق الانتخاب والترشح وغير هذه الحقوق كثير، والمجتمع الدولي في موقفه العام والمعلن يدعو إلى الحفاظ على هذه الحقوق إلى درجة الضغط على بعض الدول المتهمة بانتهاك هذه الحقوق، لكن هذه الحقوق إذا كانت حجر عثرة أمام بعض المصالح الخاصة لبعض الأفراد والسلطات فقدت احترامها وحققها في المراجعة، وعادة ما يكون مصطلح الجريمة المنظمة أو الإرهاب هو الغطاء الأفضل لتضليل الرأي العام وحشد التأييد لتحقيق تلك المصالح غير المعلنة. وإليك نماذج من ذلك:

1- حرب أفغانستان والعراق: لقد شنت الولايات المتحدة حرباً طاحنة على أفغانستان انتهت باحتلالها ووضع حكومة عميلة، والسبب المعلن هو الإرهاب والقاعدة وأسامة بن لادن والملا محمد عمر، وكانت وسائل الإعلام في بادئ الأمر تتابع لحظات البحث عن

هؤلاء الرجال لحظة بلحظة، فلماذا توقف البحث؟ وما هي الأسباب المُغفلة لتلك الحرب؟، إن المتأمل في الجهاز الأمريكي الذي أدار تلك الحرب يكتشف بسهولة السبب الحقيقي، فالرئيس الأمريكي جورج بوش شكل جهازه الحكومي من كبار موظفي البترول، فوزيرة الخارجية كونداليزا رايس مديرة لشركة بترول ومساهمة أيضا في نفس الشركة، واسمها «شفرون» وهو الاسم الجديد للشركة التي أسسها جون روكفلر وعُرفت باسم «أسو» وهي ثاني شركة أمريكية متعددة الجنسيات بعد «موبيل».. مع السيدة رايس السيدة «غال نورثون» سكرتيرة وزارة الداخلية، وكانت تمثل مصالح الشركة «دلنا أول» وشركة أخرى، وديك تشيني نائب الرئيس ووزير دفاع أبية كان رئيسا لشركة «هالليبيرتون» أكبر شركات تجهيزات النفط في العالم، حيث شكل مجموعة تنمية لسياسة عالمية للطاقة وهي نوع من الجمعيات السرية، وكان الهدف الأساسي لهذه الجمعية هو استثمار الموارد النفطية في بحر قزوين.

والمشكلة التي واجهت المجموعة هو كيفية نقل نفط بحر قزوين إلى المحيط الهندي، خصوصا وأن حركة طالبان المسيطرة على 90 بالمائة من أرض أفغانستان التي سيمر بها الأنبوب، لا توافق على المشروع، فأنبوب النفط إما أن يمر إلى البحر المتوسط عبر إيران، أو إلى البحر الأسود عبر روسيا، أو إلى المحيط الهندي عبر أفغانستان وباكستان، والنقطة الأضعف هي أفغانستان ولذلك دفعت أمريكا دول العالم والأمم المتحدة إلى عدم الاعتراف بحكومة طالبان، واختلقت أحداث 11 ديسمبر على غرار ما خططت لفعله أيام أزمة خليج الخنازير بين كوبا وأمريكا، إذ لما رفض الرئيس كيندي الخطة التي كانت تقضي بقصف أهداف أمريكية بأزياء كويبة لتبرير التدخل في كوبا، دُبرت له عملية اغتيال⁽¹⁸⁾، وتمكن تجار النفط من السيطرة على أفغانستان، وقاموا بتصفية القيادات الأفغانية، واستبدلوهم بحكومة هزيلة صُنعت بين أيديهم⁽¹⁹⁾، وتم لهم كل ما خططوا له ولا أحد تمكن من سؤالهم عن الأرواح التي أزهقوها في نيويورك وأفغانستان، حيث طغى الحديث عن القاعدة وأسامة بن لادن على كل شيء، وحتى إذا اعترفت بعض الجماعات بأنها كانت وراء تلك الانفجارات، فإنما دُفعت إليها دفعا وهي لا تعلم.

كما أن ما وقع في معتقل غوانتانامو بكوبا دليل جلي على تعاون الأنظمة على انتهاك حقوق الإنسان للذريعة ذاتها، فقد أُلقي القبض على المئات من الشباب والرجال من مختلف الجنسيات وسيقوا إلى معتقل العار، وذللت كل الصعوبات القانونية لتبرير ذلك، وساهمت أنظمة متعددة في العالم في ذلك بما فيها دول عربية وإسلامية، وكانت الكثير من القنوات التلفزيونية العربية تصدر أخبار أفغانستان بالحرب على الإرهاب، وحتى جمعيات حقوق الإنسان التي برعت في الدفاع عن المجرمين الحقيقيين من القتل والصوص وتمكنت من أن تضمن لهم حياة ملكية داخل السجون فاق مستواها المستوى المتوسط للشعوب وقفت ساكنة إزاء هذا سكوت الراضي عن ذلك.

د. منصور رحماني الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان

وأما العراق الذي به ثاني أكبر احتياط للنفط في العالم، فقد سبق احتلاله الحديث عن محور الشر، وتحت مسميات مختلفة جر تجار البترول عشرات الدول وتمكنوا من القضاء على أكثر من مليون عراقي، وتم في هذه الحرب تقديم أفضل الصور لامتياز الكرامة الإنسانية، وما سُرِب من أخبار سجن أبو غريب ليس إلا قطرة من المحيط.

2 - حرمان العديد من الشعوب من بعض الحقوق السياسية والمدنية، ففي بعض الدول يستولي زعيم على السلطة وسرعان ما يعلن حالة الطوارئ بدعوى وجود جريمة منظمة تستهدف أمن الدولة، وعادة ما يصبح هذه الحالة تقييد الإعلام والحريات بصفة عامة، وحرمان فئات معينة من الشعب من الحقوق السياسية لا بالاعتماد على الأحكام القضائية، ولكن بالاعتماد على التقارير الاستخباراتية التي تكون عادة فوق القانون، فتجد الشخص الذي يكون ملفه القضائي ناصع البياض، وسمعته في المجتمع في السماء، وما أن يقدم ملف ترشح في الانتخابات، أو طلبه للترشح لبعض الوظائف، أو يعرب عن رغبته في السفر حتى يفاجأ بملف ثقيل عنوانه خطر على الأمن العام.

ففي البحرين وضع قانون حماية المجتمع من الأعمال الإرهابية صودق عليه في يوليو 2007، مع وجود غموض في تعريف الأعمال الإرهابية، حيث تم وصف كل جماعة «تعرقل تأدية أجهزة الدولة والسلطات لمهامهم بأنها جماعة إرهابية»، وفيه أيضاً: «أي جماعة تناهض وتخالف الدستور تعتبر جماعة إرهابية»، وبعد تصديق ملك البحرين على القانون كشف نشطاء وصحفيين في البحرين عن قرار حكومي بحجب مواقع قوقل إيرث وقوقل مابس، وقوقل فيديو⁽²⁰⁾.

ولقد أصدرت بعض الدول الديمقراطية مثل المملكة المتحدة والولايات المتحدة تشريعات واتخذت إجراءات لمكافحة الإرهاب، والذي حدث فعلاً على أراضيها، وتبين أن هذه التشريعات والإجراءات مخالفة لمبادئ العدالة إلى جانب مخالفتها للشرعية الدولية، ولذا أبطلت المحكمة العليا في بريطانيا المنبثقة عن مجلس اللوردات إجراءات الحكومة البريطانية بالاعتقال الاحتياطي المفتوح، وبإطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين، كما طعنت محاكم فدرالية أميركية في أوامر الرئيس الأميركي بمحاكمة المقبوض عليهم من الأجانب بتهمة الإرهاب أمام محاكم عسكرية واحتجازهم الاحتياطي المفتوح في سجن جوانتانامو⁽²¹⁾.

3 - وفي الناحية القانونية نلاحظ أن الإجراءات القانونية فيما يطلق عليه الجريمة المنظمة تنسم بالقسوة في عمومها انطلاقاً من إجراءات القبض والتحقيق والمحاكمات الخاصة، والمعاملة داخل المؤسسة العقابية، حيث تختفي هنا معاني حقوق الإنسان، حتى أنني قرأت لرئيس تحرير جريدة يومية جزائرية واسعة الانتشار كان قد تلفظ بكلمات غير لائقة في حق أحد المسلحين الذين تركوا السلاح مع مجيء سياسة الوئام المدني، فلما هدد

هذا الأخير باللجوء إلى القضاء قال الإعلامي الشهير: لا يحق له أن يلجأ إلى العدالة لأنه إرهابي.

4- في عام 1989 دخلت القوات الأمريكية إلى بنما واقتلعت رئيسها وهو الآن يقضي عقوبة 143 سنة سجنا بالسجون الأمريكية والتهمة المعلنة هو مساعدته لتجار المخدرات، مع أن أمريكا تعج بالمخدرات والسموم، وما هو أكبر من ذلك في الإضرار بالناس، ولكن تلك التهمة أسكتت جميع الألسن.

والخلاصة:

لا ينكر أحد أن هناك جرائم منظمة تقودها شبكات متعددة الجنسيات على غرار الشركات العالمية الكبرى العابرة للقارات، ولكن استعمال مصطلح الجريمة المنظمة انتقائي من طرف الحكومات، فالسلوك الواحد قد يكون جريمة منظمة في حق البعض وليس كذلك في حق البعض الآخر، وعلى سبيل المثال فإن إنشاء شبكات للدعارة يعتبر جريمة نصت عليها المادة 343 من قانون العقوبات وفيها: يعاقب بالحبس من سنتين إلى خمس سنوات وبغرامة من 500 إلى 20000 د.ج وما لم يكن الفعل المقترف جريمة أشد، كل من ارتكب عمدا أحد الأفعال الآتية:

1 - ساعد أو علون دعارة أو أغرى الغير على الدعارة وذلك بأية طريقة كانت ودون إكمال بقية المادة فإننا نعرف أن هناك دورا للدعارة تحميها وتشرف عليها الدولة، ولكن هذا لا يعتبر من قبل الجريمة لا العادية ولا المنظمة، مع أنها جريمة أكثر من منظمة تتمتع بالحماية، ونفس الأمر يقال عن تجريم القمار واليانصيب مع أن هناك نوادي تحت أعين الحكومات تقوم بذلك، وخلاصة القول أن كل سلوك تجرمه القوانين الحديثة له نظائر مقننة تؤدي إلى نفس الضرر أو أكبر ولكن التجريم لا يطاله.

2- لم أجد سلطة في العالم الحديث تسعى لحماية حقوق الإنسان إلا إذا كان في حماية تلك الحقوق ما يحفظ لها مصلحة ما، أو إذا كان ضياع أو انتهاك تلك الحقوق من شأنه أن يمس بمصالحها بطريق مباشر أو غير مباشر، كأن يؤدي ذلك إلى الفوضى والاضطرابات وما يتبع ذلك من متاعب قد تسبب لها أرقا، وهي بما تفعله إنما تحافظ على مصالحها لا على حقوق الآخرين. فإذا تقاطعت حقوق الفرد مع مصالح السلطة ولم يمكن التوفيق انتهكت تلك الحقوق تحت مسمى المصلحة العامة.

3- لا ينكر أحد أن هناك جمعيات غير رسمية تسعى بالفعل إلى حماية حقوق الإنسان بعيدا عن مصالحها الخاصة ولكن تنقصها الإمكانيات للاطلاع على واقع حقوق الإنسان من جهة، والعمل على ضمان احترامها من جهة ثانية.

4- إن المحافظة على حقوق الإنسان بحق يتضمن العمل في اتجاهين، الأول يتعلق بموضوع التجريم، فيجب أن يكون للتجريم معيار واحد، فإذا كانت الدعارة والقمار مثلا

د. منصور رحماني الجريمة المنظمة وأزمة حقوق الإنسان

مُجَرَّمين بالنسبة للأفراد فيجب أن يكون كذلك بالنسبة للدولة، فلا تجرم شيئا مشينا على الشعب، ثم تتولى هي الترويج له، والاتجاه الثاني يتعلق بالاحتكام إلى القانون الذي يجب أن يكون صادرا عن سلطة لها تمثيل حقيقي للشعب، ففي موضوع الترشح للانتخابات مثلا نجد المادة 09 من قانون العقوبات التي تنص على العقوبات التكميلية تنص فيما تنص على الحرمان من ممارسة الحقوق الوطنية والمدنية، وهذا الحرمان يكون ناتجا عن عقوبة أصلية ناتجة عن جريمة، فلا مجال لحرمان شخص لم يرتكب جريمة ولم يُحكم عليه بعقوبة أصلية كما يحدث في العديد من البلاد العربية.

قائمة المراجع:

- 1 - إمام حسنين عطا الله - البنيان القانوني للجريمة - دار المطبوعات الجامعية، طبعة 2004.
- 2 - منصور رحماني - علم الإجرام والسياسة الجنائية - دار العلوم للنشر والتوزيع - عنابة الجزائر 2006.
- 3- أحمد جلال عز الدين - الإرهاب والعنف السياسي - كتاب الحرية العدد 10.
- 4 - المحمدي بوادي حسنين تجربة مواجهة الإرهاب - الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط 2004.
- 5 - سيد كامل شريف - الجريمة المنظمة في القانون المقارن، دار النهضة العربية، 2001.
- 6 - تبييري ميسان - كتاب الخديعة الرهيبة - ترجمة رنده بعث، نشر دار الوليد دمشق.
- 7 - منصور عبد الحكيم - السيناريو القادم لأحداث آخر الزمان - دار الكتاب العربي دمشق والقاهرة 2004.
- 8 - مارتين دودج - اعرف مذهبك - منشورات مكتبة المعارف بيروت - الطبعة الثانية 1980.
- 9 - محمد علي البار - مشكلة المسكرات والمخدرات - دار القلم دمشق الطبعة الأولى 2001.
- 10 - محمد عبد المنعم عبد الخالق - المنظور الديني والقانوني لجرائم الإرهاب - القاهرة - الطبعة الأولى 1999.
- 11 - عبد العزيز مخيمر عبد الهادي - الإرهاب الدولي مع دراسة في الاتفاقات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية - دار النهضة العربية القاهرة.
- 12 - محمد عبد الله طالب المحنا المري - الإرهاب - دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير في القانون الجنائي - إشراف مأمون سلامة - مكتبة الرسائل كلية الحقوق - جامعة القاهرة.
- 13- <http://www.kfsc.edu.sa/Docs/Journal/> .
- 14- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>.
- 15- <http://www.neelwafurat.com/itempage> .

الهوامش:

(1) <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=87313>

- (2) سيد كامل شريف - الجريمة المنظمة في القانون المقارن، دار النهضة العربية، 2001، ص53.
- (3) سيد كامل شريف - المرجع السابق - ص54.
- (4) سيد كامل شريف - المرجع نفسه - ص54.
- (5) إمام حسنين عطا الله -البنيان القانوني للجريمة - دار المطبوعات الجامعية، طبعة 2004. ص394.
- (6) إمام حسنين عطا الله - مرجع سابق - ص398.
- (7) إمام حسنين عطا الله - مرجع سابق - ص 398 - 399.
- (8) المحدي بوادي حسنين - تجربة مواجهة الإرهاب - الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط2004، ص17.
- (9) http://www.kfsc.edu.sa/Docs/Journal/142312R023/Reports/R023 R2.doc_cvt.aspx
- (10) <http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb153928-115496&search=books>.
- (11) منصور رحمانى - علم الإجرام والسياسة الجنائية - دار العلوم للنشر والتوزيع - عنابة الجزائر 2006 ص132.
- (12) أحمد جلال عز الدين - الإرهاب والعنف السياسي - كتاب الحرية العدد 10 ص89.
- (13) مارتين دودج - اعرف مذهبك - منشورات مكتبة المعارف بيروت - الطبعة الثانية 1980 ص 89-90.
- (14) محمد عبد المنعم عبد الخالق - المنظور الديني والقانوني لجرائم الإرهاب - القاهرة - الطبعة الأولى 1999 ص189.
- (15) عبد العزيز مخيمر عبد الهادي - الإرهاب الدولي مع دراسة في الاتفاقات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية - دار النهضة العربية القاهرة ص42-43.
- (16) محمد عبد الله طالب المحنا المري- الإرهاب - دراسة مقدمة لنيل درجة الماجستير في القانون الجنائي - إشراف مأمون سلامة - مكتبة الرسائل كلية الحقوق - جامعة القاهرة ص99.
- (17) محمد علي البار- مشكلة المسكرات والمخدرات - دار القلم دمشق الطبعة الأولى 2001 ص 82.
- (18) تييرى ميسان - كتاب الخديعة الرهيبة - ترجمة رنده بعث، نشر دار الوليد دمشق.
- (19) منصور عبد الحكيم - السيناريو القادم لأحداث آخر الزمان - دار الكتاب العربي دمشق والقاهرة 2004 ص38 وما بعدها.
- (20) الشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية التعبير.
- (21) الحوار المتمدن - العدد 208-2005-25/5.

حقوق الطفل في الأسرة والمجتمع

أ. د/ بلقاسم شتوان - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة.

توطئة:

الطفل ثمرة القلب وفلذة الكبد، والعناية به تقتضي القيام بحقوقه التي تضمن له اختيار أمه وأبه من الأسر المتدينة المتخلقة، واختيار الاسم الجميل له وعدم الاعتداء عليه بعد تكوينه في رحم أمه، وذلك بإجهاض أمه أو إسقاطه من بطنها بالاعتداء عليها. والقيام بحقوقه بعد وجوده بالقوة من تنظيف لبدنه وإشباعه باللبن وكسوته وحضانه وتهئية الوسط الملائم له الذي يوفر له الراحة والاطمئنان.

وبعد نموه وترعرعه يوفر له أماكن اللعب ووسائله المناسبة لمستواه العقلي والعضلي وتمكينه من حقه في التعليم وذلك بإدخاله المدرسة مع توفير الجو العلمي له حتى يتخرج من الجامعة إن أسعفه الحظ.

والحرص على غرس القيم الأخلاقية كالجود والسخاء والشجاعة والإيثار والتعاون والتراحم وحب الوطن والجماعة.

وقد أشارت أحاديث نبوية كثيرة تدعو الأباء والأمهات والأقارب إلى الرحمة والرفقة والعدل بين الأولاد فقد روى الإمام البخاري عن أبي هريرة قال: قَبِلَ رسول الله ﷺ الحسن بن علي رضي الله عنهما وعنده الأقرع بن حابس التميمي جالسا، فقال الأقرع: إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحدا. فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: (من لا يرحم لا يرحم)⁽¹⁾، وقوله ﷺ: (الولد ثمرة القلب وإنه مجبنة مبجلة محزنة)⁽²⁾، وروى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (رأيت الحسن والحسين على عاتق النبي ﷺ فقلت نعم الفرس تحتكما، فقال عليه السلام: (ونعم الفارسان هما)⁽³⁾).

وعن جابر رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ فدعينا إلى الطعام فإذا الحسن يلعب في الطريق مع صبيان فأسرع النبي ﷺ أمام القوم ثم بسط يده فجعل الحسين يفر هاهنا وهاهنا والنبي ﷺ يضاحكه حتى جعل إحدى يديه في ذقنه والأخرى بين رأسه وأذنيه ثم اعتنقه ثم قال: (حسين مني وأنا منه أحب الله من أحبه)⁽⁴⁾. وقال أيضا: (حسين مني وأنا من حسين أحب الله من أحب حسينا حسين سبط من الأسباط)⁽⁵⁾. وروى عمرة أن زوجها النعمان بن بشير أعطى ابنها عطية فقالت لا أرض حتى تشهد الرسول ﷺ فجاءه فقال: (إني أعطيت ابني عطية. فقال عليه السلام: أعطيت سائر ولدك مثل هذا! فقال: لا. فقال: اتقوا الله واعدوا بين أولادكم)⁽⁶⁾.

1- **تعريف الطفل لغة:** الطفل: هو المولود الصغير: يقال للذكر طفل وللأنثى طفلة⁽⁷⁾ والطفل بالكسر هو الصغير من كل شيء، أو المولود، وجمعه أطفال. والطفّل بالفتح هو الرخص الناعم والجمع أطفال وطفول⁽⁸⁾. والطفل في اللغة العربية يطلق على الصغير من كل شيء، والجمع أطفال⁽⁹⁾ وهو في الأصل للمذكر وقد يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع⁽¹⁰⁾ وقد يكون الطفل واحدا وقد يكون جمعا لأنه اسم جنس. قال تعالى: ﴿أَوِ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ (النور: 31)، قال الإمام القرطبي رحمه الله: «والطفل اسم جنس بمعنى الجمع والدليل على ذلك نعتة ب: (الذين) وفي مصحف حفصة (أو الأطفال) على الجمع. ويقال: طفل ما لم يراهق الحلم»⁽¹¹⁾.

2 - **تعريف الطفل اصطلاحا:** الطفولة أو الصغر: هي وصف يلحق الإنسان من مولده إلى حين بلوغه الحلم. وفي معجم لغة الفقهاء «الطفل بكسر فسكون، الصبي من حين الولادة إلى البلوغ»⁽¹²⁾ فالطفولة تبدأ بعد الولادة وتنتهي بالبلوغ كما ورد في التعريف الاصطلاحي غير أن بعض الباحثين منهم من يدخل مرحلة ما قبل الولادة ضمن معنى الطفولة⁽¹³⁾ فالقائل جانب الصواب وابتعد عن الموضوعية في رأينا لأننا لا يمكن أن نسمي الأشياء بغير بمسمياتها، ولأن مرحلة الطفولة تبدأ بعد الولادة وليس قبلها وتنتهي بالبلوغ كما جاء في التعريف الاصطلاحي.

إن الفقهاء يطلقون على (الحدث) الطفل أو الصبي أو الوليد كما جاءت هذه التسميات الواردة في القرآن الكريم قوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ (النور: 59). وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْنِيهِمَا كَمَا رَحِمْتَ رَبِّيَّانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: 24)، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: 12)، وقوله تعالى ﴿قَالَ أَلَمْ نَرْبِكْ فِينَا وَلِيدًا﴾ [الشعراء: 18]، وقد جاء ذكر الأطفال في القرآن بلازم من لوازمهم الحكم قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ (النور: 58).

3 - تعريف الأسرة:

أ - **تعريف لغة:** لأسرة بالضم الدرع الحصينة والرهط الأدنون. قال أبو جعفر النحاس: الأسرة بالضم أقارب الرجل من قبل أبيه⁽¹⁴⁾.

ب - **تعريف الأسرة اصطلاحا:** هي «نظام طبيعي للحياة البشرية والله تعالى هو الذي حدد دورها»⁽¹⁵⁾، الأسرة هي: «عبارة عن جماعة من الناس تتكون من الزوج والزوجة وأطفالهما غير المتزوجين والأقارب الذين يرتبطون بهم بعلاقة الدم»⁽¹⁶⁾.

4 - **علاقة الطفل بالأسرة:** الطفل في السنوات الأولى من حياته يكون في أشد الحاجة إلى حماية الأسرة له من الأخطار التي تصيبه والتي قد يتعرض لها من نار تحرقه أو حفرة يقع فيها أو حيوان يؤذيه أو مادة سامة يتناولها أو غيرها من العوارض المؤذية له، وهو أيضا في حاجة إلى هذه الوقاية المذكورة وإلى رعاية تستدعي التنظيف والتغذية

أ.د/ بلقاسم شتوان **حقوق الطفل في الأسرة والمجتمع**

واللباس، كما يحتاج منذ أيامه الأولى وخلال مدة طويلة إلى من يشعره بالحنان ويبادله الحب والعواطف لتتولد في نفسه تلك العواطف الإنسانية التي تساهم في تكوين شخصيته فتشتد وتقوى مع مر الأيام.

فالأسرة المتكونة من الأب والأم هي أفضل من يقوم بهذه العلاقة والوظائف على أكمل وجه.

والأم هي المفضلة والمبجلة بوجه خاص في ذلك لأنها الأقدر على القيام بهذه المهمة وذلك باندفاع ذاتي منها من غير تكلف، وشعور صادق عميق.

فالأم مؤهلة فطريا وطبيعيا كل التأهيل عضويا ونفسيا وغريزيا للقيام بهذه الوظائف والأعمال.

فهي أقوى عاطفة وحنانا من الأب وأقدر على فهم صغيرها (طفلها) والتجاوب معه، وأكثر قبولا للإيثار ولتحمل المشاق في تنشئة طفلها وإسعاده وحمايته من كل خطر قد يحدث به لأن معاملة الأم لطفلها نابعة من الحب العميق نحوه والشعور بالاتصال معه اتصالا كاملا في بدايته عضويا وجسميا قبل أن يتم فصله منها وفطامه.

فمن أجل ذلك أوصى الإسلام بطاعتها ورد الجميل لها بل وضع الجنة تحت أقدامها، وجعلها سببا لدخول الجنة حيث وردت نصوص من السنة الشريفة مؤكدة لهذه المعاني السامقة، فقد روى الإمام الترمذي في سننه عن بهز بن حكيم قال حدثني أبي عن جدي قال قلت: (يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك. قال قلت: ثم من؟ قال: أمك. قال قلت: ثم من؟ قال: أمك. قال قلت: ثم من؟ قال: أمك. قال قلت: ثم من؟ قال: ثم الأقرب فالأقرب) (17).

فالحديث النبوي الشريف فيه دلالة على تقديم رضا الأم على رضا الأب ويكون هذا البر ثلاثة أمثال ما للأب وذلك لصعوبة الحمل والوضع والرضاع. لأن هذه الأمور تختص بها الأم دون الأب وإلى هذا المعنى أشار القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بولديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك إلي المصير﴾ (لقمان: 14) وقال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسنا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ (الأحقاف: 15) ونسب بعض أهل العلم إلى مالك قوله برهما سواء، لما ذكره ابن بطال قال: سئل مالك رحمته الله طلبني أبي فمنعني أمي. قال: «أطع أباك ولا تعص أمك» قال ابن بطال: «يدل على أنه أن برهما سواء. وقال القرطبي من علماء المالكية: إن المعنى المراد أن الأم تستحق على الولد الحظ الأوفر من البر وتقدم في ذلك على حق الأب عند المزاحمة». وروى أبو داود في سننه قال: (أذن النبي صلى الله عليه وسلم في أذن الحسن بن علي حين ولدته أمه فاطمة بالصلاة) (18) وقال أيضا: (يؤتى بالصبيان فيدعو لهم بالبركة ويحنكهم) (19). وقال عليه السلام: (رضى الرب في رضى الوالد وسخط الرب في سخط الوالد) (20).

5 - **علاقة الطفل بمجتمعه متعددة:** فالأسرة المكونة من الأب والأم (الزوجان) هي الجسر الموصّل بين الفرد (الطفل) والمجتمع الذي سيعيش فيه حين يشدّ عوده فهي التي تعلمه وتلقنه بطريقة طبيعية آداب المجتمع وعاداته وقيمه حتى إذا نشأ وكبر لم يجد المجتمع غريباً عليه ولا متنافراً معه بل يجد نفسه داخل دورة الحياة الاجتماعية من غير تكلف ولا جهد.

إن مهمة الأب والأم (الأسرة) شاقة وصعبة في إشرافها على تلبية حاجيات طفلها والإشراف على نموه وتربيته فيقتضي منها المواظبة والملازمة في أكثر أوقاتها في المنزل، ولا سيما في سنوات طفولها الأولى حين يكون صبيها في عجز يكاد يكون تاماً عن الدفاع عن نفسه ودفع المكروه الذي يقع له من إيذاء حيوان أو إنسان صغير من اخوته وغيرهم أو سريان نار أو ماء حار أو غرق في حوض مملوء بالماء أو تناول مادة ضارة (سامة).

فيكون الخطر أكبر إذا كان عدد الاخوة في الأسرة وازدادت معه الحاجة إلى الإشراف والعناية والملازمة أشد إلحاحاً، وقد تقع الأسرة أحياناً في خطأ قد لا يحمد عقباة حين توكل الأم أحياناً حاجات طفلها إلى أخته أو أخيه اللذين يكبران فتقع الكارثة.

فهذا وضع غير مأمون ولكن قد يضطر إليه إذا اقتضى الأمر لفترة قصيرة من الوقت بشرط عدم ابتعاد الأم المشرفة على حاجة الصغير عن مقره حتى تكون على مرأى ومسمع منه.

إن تفضيل الأم على الأب في ملازمة طفلها الصغير بضع سنين أمر ضروري، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاؤَهُمْ فِإِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (الأحزاب: 33).

إن الطفل ضعيف والضعيف في حاجة إلى من يرعاه ويأخذ بيده حتى ينمو سليماً في بدنه وعقله وملازمة الأم أكثر الوقت لطفلها أو أطفالها في مقرهم وقيامها على تلبية حاجاتهم ومراقبتهم حرصاً منها على إصابتهم أو إصابة أحدهم بمرض أو عاهة جسمية أو شذوذ نفسي يخلف في المجتمع فئة من المشوهين جسدياً أو نفسياً، وقد أدرك المجتمع الإسلامي هذا الخطر من خلال علمائه ومربييه فأكدوا هذه الحقيقة بالاعتراف للطفل بحقوقه الذاتية وما على الوالدين من واجبات نحوه في القيام بحاجياته. وهو حقه في الانتساب إلى أسرته:

فمن حقوق الطفل على أسرته انتسابه إلى والديه في الحالتين بالقوة والفعل أي كونه حملاً وطفلاً لأن شعوره بالانتساب يزيده ثقة وقوة وصلاً في مجتمعه عند بلوغه سن التمييز والرشد.

وأما إذا وجد نفسه في علاقة يرفضها الشرع الإسلامي والمجتمع فقد يحدث في نفسه نفورا وحقدا على أسرته وخاصة "الأم" لأنه ألصق بها، وبمجتمعه وقد يهيبه ذلك الشعور نفسيا للجنوح للجريمة ودخول عالم الإجرام.

فلأجل هذه القيمة التربوية الأخلاقية شرع الإسلام الزواج ورتب على الزوجين حقوقا وواجبات نحو أطفالهم الصليبين أو المكفولين على حد سواء لأن الله تعالى أمر بكفالة الأيتام والإحسان إليهم كما أمر بكفالة اللقيط كما جاء في الآية السابقة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَلْعَمُوا آبَاؤَهُمْ فِإِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (الأحزاب: 33) وقد ذكر في معرض الامتنان بنعمه الكثيرة على الإنسان وتنبيهه إلى أن الكفر بهذه النعم تكون سببا في نزول الغضب والسخط من الله على الأسرة والمجتمع. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَسِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (الفرقان: 25) وقوله: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾. وأخرج أبو داود في سننه قال: قال رسول الله ﷺ: من كانت له أنثى فلم يئدها⁽²¹⁾ ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة. وقال أيضا: من عال ثلاث بنات فأدبهن وزوجهن وأحسن إليهن فله الجنة⁽²²⁾. وقال أيضا في حق المرأة التي آمت⁽²³⁾ من زوجها وكانت ذات منصب وجمال وحبست نفسها على يتاماها حتى بانوا أو ماتوا: أنا وامرأة سعاء الخدين⁽²⁴⁾ كهاتين يوم القيامة⁽²⁵⁾ وقال ﷺ في تحبيب المسلمين للمسارعة إلى كفالة الأيتام وضمهم تحت جناح الكفلة فقال: أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة، وقرن بين أصبعيه الوسطى أو التي تلي الإبهام⁽²⁶⁾ ومن رعاية وحماية الإسلام للطفل أنه وفر له حقوقا وهو جنين في بطن أمه حيث تكلم الفقهاء على جريمة التعدي الإرادي الذي يقع على الجنين قبل ولادته وأطلقوا عليه اسم الإجهاض ويعرف بسقط المرأة في مصطلح الفقهاء بفعل ما منها أو بفعل غيرها وهو إلقاء الجنين (الذكر والأنثى) قبل اكتمال الأشهر الرحمية أو إنهاء الحمل بصفة عمدية غير شرعية قبل الموعد الطبيعي والطبي للولادة وذلك باستخدام وسائل ثقيلة عمدا داخل الرحم عن طريق شرب دواء أو بذل جهد عضلي كالألعاب الرياضية القوية أو بمصطلح آخر كالإسقاط أو الطرح أو الإلقاء أو الإملاص.

إن إشكالية عدم مشروعية حكم الإجهاض هو حماية للجنين وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة بجواز الإجهاض أو المنع كالاتي:

المالكية: قال الشيخ الدردير: «إلقاء الجنين بسبب حرب أو تخويف لغير وجه شرعي أو شم ريح كحقة أو فتح كنيف وإن كان علقه (دم) لا يذوب من صب الماء الحار عليه كانت الجناية خطأ أو عمد أو كشراء الأم ما يسقط به الحمل فأسقطته ذكرا أو أنثى كان من زواج شرعي أو زنا عشر واجب أمه أي (عشر دية أمه فقد جاء في الشرح الصغير ما نصه: كحقة أو فتح كنيف وإن كان علقه (دم) لا يذوب من صب الماء الحار عليه كانت الجناية خطأ أو عمد أو كشراء الأم ما يسقط به الحمل فأسقطته ذكرا أو أنثى كان من زواج شرعي أو زنا عشر واجب أمه أي عشر دية أمه»⁽²⁷⁾.

الشافعية: يرى الإمام أبو حامد الغزالي من الشافعية بتحريم الإجهاض مطلقاً وذلك وقت استقرار النطفة في الرحم، بقوله: «الإجهاض جناية على موجود حاصل وله مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية فإن صارت علقة ومضغة كانت الجناية أفحش ومنتهى التفاحش بعد الانفصال حياً»⁽²⁸⁾.

الحنفية: يرى الحنفية في راجح المذهب إلى إباحة الإجهاض قبل نفخ الروح إذا كان بإذن صاحب الحق وهما "الزوج والزوجة" وذلك ما لم يتخلق منه شيء لأن ذلك لا يكون إلا بعد مائة وعشرين يوماً، لأن الجنين قبل ذلك غير متبين ولا يشبه الأحياء فهو ليس بأدمي⁽²⁹⁾.

الحنابلة: يقول ابن قدامة بتحريم الإجهاض في مرحلة ما قبل نفخ الروح بعد مضي أربعين يوماً بشرط أن يشهد أهل الخبرة أن هذه المضغة صورة ولو خفية لأدمي. بقوله بوجوب دية الجنين والكفارة في هذه الحالة كما لو كان الإسقاط بعد نفخ الروح. وإيجاب الكفارة دليل على التحريم لأنها لا تجب إلا حيث يوجد القتل المحرم⁽³⁰⁾.

والحاصل في مسألة حق حماية الجنين وهو في أضعف مراحلها المختلفة كما رأيت بين الفقهاء فالذين حرموا إسقاطه قبل النفخ يرون أنه إتيان لمخلوق ماله النفخ، والكل متفقون على أن الإجهاض بعد النفخ يحرم مطلقاً.

هذا رأي الفقه الإسلامي في حفظ حياة الجنين قبل ولادته.

فلنقول: إذا كان الإسلام يأمر بعدم الاعتداء على الجنين قبل التخلق كما رأيت، فإن المحافظة عليه بعد وجوده بين "الأسرة والمجتمع" من الأوامر والواجبات الشرعية التي لا تجوز مخالفتها ولا التواطؤ عليها ولكن يبقى الإذن من الشرع بجواز الإجهاض لعذر شرعي كالتضحية بالفرع لحفظ الأصل، وبسبب أضرار شرعية تختلف صورها الواسعة والتي يعرفها أهل الاختصاص والخبرة.

وأما العناية بالطفل وحمايته بعد الولادة فإن الشريعة الإسلامية لم تفرق بين طفل حديث الولادة وبين غيره من الأطفال حيث رتبته على ذات الفعل عقوبة واحدة لأنها في نظر الشرع جريمة واحدة. وذلك لأن حياة الطفل في ظل الإسلام هي الحياة نفسها لأي إنسان آخر بالغ. وهذا الموقف الذي جاء به التشريع الإسلامي هو علاج لما عرف في جاهلية العرب من القوانين العرفية التي كانوا يحتكمون إليها قبل الدعوة المحمدية وذلك لاستئصال جريمة "الوآد" نهائياً من المجتمع الإسلامي والتي كانت معروفة ومنتشرة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وهو أيضاً علاج لكل جاهلية تطرأ على المجتمعات التي تعيش في ظل الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها قال تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ

ذنب قتلت﴾ (التكوير: 9). وقال أيضا: ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم﴾ (الأنعام: 137).

6 - حقوق الطفل على أسرته ومجتمعه: فمن حقوق الطفل الواجبة على أسرته ومجتمعه الآتي:

1- حقه في حمل الاسم الجميل: لقد حث الإسلام الأبوين على اختيار اسم جميل لمولودهما سواء أكان ذكرا أم أنثى لأن الاسم الجميل له تأثير كبير على شخصية ولدهما في سلوكه مدة فترة حياته. وقد وجد الرسول ﷺ هذه الإشكالية في المجتمع العربي الجاهلي فقام بتغيير بعض الأسماء التي كان يحملها بعض أصحابه رضوان الله عليهم من نحو: اسم الشخص "حزن" فغير اسمه إلى "سهل" وكذلك من اسم "الأعمى" إلى اسم "بصير"، فقد روى أبو داود في سننه باب تغيير الأسماء عن أبي الدرداء قال رسول الله ﷺ: (إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم)⁽³¹⁾.

فأخذ يعلم أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين الأسماء الجميلة وولفت الانتباه إلى حقيقة وهي أن اختيار الاسم الجميل من الأخلاق الفاضلة والمقاصد الحسنة التي جاءت بهما الشريعة الإسلامية السحاء لأن الله جميل يحب كل جميل. حيث يقول: (من حق الولد على والده أن يحسن اسمه ويحسن أدبه)⁽³²⁾. ويقول أيضا عليه السلام: (حسنوا أسماءكم فإن الله يناديكم بها يوم القيامة)⁽³³⁾. ويقول عليه السلام: (تسموا بأسماء الأنبياء، وأحسن الأسماء عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام وأقبحها حرب ومرة)⁽³⁴⁾ قال الجصاص: «في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران: 35)، يدل على أن للام تسمية ولدها وتكون تسمية صحيحة وإن لم يسمه الأب لأنها قالت: ﴿وَإِنِّي سَمِيتُهَا مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: 36) وأثبت الله تعالى لولدها هذا الاسم»⁽³⁵⁾.

2- حقه في الإنفاق عليه: إن الإسلام لم يحمل الطفل واجب النفقة على نفسه أو على غيره لأن هذا التكليف خارج على قدرته ولكن ألقى مسؤولية ذلك على الوالدين ومن دونهم من الأقارب في حالة فقدتهما أو أحدهما أو كان عاجزا عن الكسب كالأب الكبير السن الذي لا يقدر على الكسب فنفقة ابنه الصغير على اخوته الكبار وفي هذا يقول الله عز وجل من قائل: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَن قَدَّرْ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ (الطلاق: 7)، وقد جاء في الصحيحين أن هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان جاءت النبي ﷺ فقالت: إن أبا سفيان رجل شحيح ليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال عليه السلام: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)⁽³⁶⁾. قال ابن القيم: «وهذا فيه إجماع الفقهاء وليس على الأم شيء من النفقة»⁽³⁷⁾.

وقال الفقهاء: «يستمر هذا الحق مع الطفل حتى يبلغ ويصبح قادرا على الكسب. وإن كان الأب معسرا فإليسار ليس شرطا لوجوب النفقة ولا تسقط إلا للعجز، فمن خلال هذا القول: إن الأب ملزم بنفقة أبنائه سواء أكانوا معسرين أم صغارا للإجماع المذكور»⁽³⁸⁾.

فالشارع سبحانه وتعالى أوجب نفقة الزوجات على أزواجهن، وعبر عن الزوج بالمولود له للتنبيه على علة الإنجاب، وأنها الولادة. فإذا وجبت نفقة الأم على الزوج بسبب الولد كان وجوب نفقة الولد ثابتا بالطريق الأولى⁽³⁹⁾ قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 233) والنفقة على الطفل هي جزء من تربيته التي أمر الله بها والديه أو من يقوم مقامهما بقوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾ (لقمان: 14).

وإذا عجز الوالدان عن القيام بمسؤولية الإنفاق ولم يكن لهم قريب يقوم بهذا الواجب تنتقل مسؤولية الإنفاق على المجتمع حيث تصبح نفقته في بيت مال المسلمين أو ما يسمى اليوم بخزينة الدولة أو الخزانة العامة للدولة. ويرى محمد عبده رحمه الله تعالى في حق من يمتنعون عن أداء النفقة الواجبة اتجاه أبنائهم ويحاولون التهرب من دفعها بطرق ملتوية بعد صدور الحكم فيقول: «لا أزال أطلب التنفيذ على هؤلاء قساة القلوب العارين من أخص الصفات الإنسانية بعقوبة الحبس كما قضت به أحكام الشرع والعقل معا»⁽⁴⁰⁾.

3- حقه في الحماية الصحية: الطفل لا يعي ولا يدرك مفهوم الخطر الحقيقي الذي يواجهه، ولا يقدر عواقب الأمور من جهة الاحتفاظ بصحته والاهتمام بها وسلامته من الأمراض ومن هنا يجب على الوالدين رعاية صغيرهما ووقايته من الأمراض التي قد تفتك بحياته أو تهدد نموه الجسمي أو العقلي أو تسبب له إعاقة جسمية مدة حياته، فالإسلام أناط الأبوين بهذه المهمة لأنها من المسؤوليات الواجبة عليهما أولا ومن الأمانة ثانيا. قال عليه السلام: (كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيته، والخادم في بيت مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته)⁽⁴¹⁾ فالرعاية الصحية للطفل تشمل الطفل وهو في طور الجنين وذلك بدفع الأذى عنه وعدم تعرضه للمخاطر وكذلك بعد الولادة إلى أن يبلغ الحلم ويكون قادرا على الكسب.

فمن الوقاية الصحية للطفل حسن التغذية، وقد تكلم الفقهاء في هذه المسألة إذا لم يقبل الطفل الرضاع من مرضعته وجب على أمه إرضاعه لأنها ضرورة لحفظ نفس ولدها وهذا في حالة وقوع الطلاق وتزوجت بغير والد الطفل. قال تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لَتَضْيِقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فِستَرْضَعْ لَهُ أُخْرَى﴾ (الطلاق: 6) قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ﴾ أي في أجره الرضاع فأبى الزوج أن يعطي الأم رضاعها وأبى أن ترضعه

فليس له إكراهها وليستأجر مرضعة غير أمه. وقال: فإن لم يقبل الولد أجبرت أمه على الرضاع بالأجر»⁽⁴²⁾، وقد أكد الأطباء من أهل الاختصاص في طب الأمومة والطفل بأن أوفق الألبان للطفل لبن أمه لاسيما إذا كانت في صحة جيدة وتعتمد على الغذاء النافع مرات في اليوم من أجل إرضاع طفلها عدة مرات في اليوم والليل.

وقد أكدت البحوث العلمية أن الرضاعة الطبيعية تنمي في الطفل أحاسيس عقلية وعاطفية بين الأم وولدها⁽⁴³⁾ فالإشراف على صحة الطفل مسؤولية شرعية دينية أخلاقية اجتماعية تقع بلا شك على عاتق الأب والأم، وقد بين الفقهاء الأوقات التي تسلب فيه هذه المسؤولية من الوالدين وذلك في حالة ضعف الوازع الديني، أو تفشي الجهل بهذه المسؤولية، فينتقل الإشراف على هذا الحق إلى باقي الأقارب أو إلى جماعة المسلمين (المجتمع) أي الدولة وذلك لأن الطفل ضعيف عن القيام بحقه.

4 - حقه في الحماية من الجرائم الواقعة عليه:

أ- الاعتداء على عرضه بالزنى إذا كان الطفل أنثى: لقد وضع الإسلام تشريعا يحمي حق الطفل الصغير من الجرائم التي تقع على عرضه أو إفساد أخلاقه وذلك بتحريضه على الفسق والدعارة "الذكر - الأنثى" سواء وقد تكلم الفقهاء في هذه المسألة بقولهم: «إن حد الزنا بالصبي يقع على البالغ العاقل إذا زنى بصغيرة يجامع مثلها وكانت قادرة على تحمل الجماع لأنها بمثابة الكبيرة. أما إن كانت لا تطيق الجماع فلا حد على البالغ العاقل ولكن يجب في حقه التعزير، لأن حد الزنا لم يستوف شروطه لقيامه فلا يوصف بأنه زنا»⁽⁴⁴⁾.

أما إذا زنت البالغة بالصغير فقد اختلف رأي الفقهاء في المسألة هل يقام عليها الحد أو لا؟

القول الأول: «ليس على المكلفة حد لأن فعل الصبي ليس زنا لم يوجب عليها الحد إذا مكنته من نفسها»⁽⁴⁵⁾.

القول الثاني: قال النفراوي: «ولما كان شرط الزنا تكليف الفاعل فلا حد على من لم يحتلم سواء كان فاعلا أم مفعولا به، ولكن يجب على الولي تأديبه استصلاحا لحاله. وأما عكسه بأن بلغ المفعول به دون الفاعل فلا حد عليه، وإنما يعزر المفعول به كالذي يفعل بنفسه»⁽⁴⁶⁾.

القول الثالث: «المرأة إن وطئها صغير لا يعفيها من العقوبة، لأنها مكلفة. وعقوبة الزنا تقع على كل من الزاني والمزني بها. ولما سقط الحد على الصغير لعدم تكليفه. فإن المزني بها لا يسقط عنها الحد لأنها بالغة عاقلة، وهو رأي الشافعي وزفر من الحنفية».

يقول ابن قدامة: «إنه متى مكنت المرأة ممن له القدرة على الوطء فوطئها وجب الحد على المكلف منهما»⁽⁴⁷⁾. فالحد يسقط على الصغير لعدم استيفائه شروطه، ولا يسقط

حدا وجبت شروطه لأن الحدود إنما وضعت لحماية الحقوق ودفع الفساد ورعاية الفضيلة، وتعطيله نشر للفساد.

ب- الاعتداء على عرضه باللواط إذا كان الطفل ذكرا اللواط من الجرائم الأخلاقية التي لا تليق بالنوع الإنساني وفطرته التي فطره الله عليها قال تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: 80) وقال: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ (الأعراف: 81). وقد اختلفت فيه آراء الفقهاء: فمنهم من قال عقوبته عقوبة الزاني المحصن وهي الإعدام، أما الموطوء فعقوبته الجلد كالذكر ومنهم من يقول: إن عقاب اللواط من باب التعزير، لا من باب الحد فعلى القاضي أن يحبس، أو يجلده بما يراه رادعا له عن الجريمة، فإذا تكررت منه ولم يزدجر عزر بالإعدام⁽⁴⁸⁾ وقال القرطبي: «قال مالك يرمم أحسن أولم يحسن وكذلك يرمم المفعول به إن كان محتلما. وروي عنه أيضا: يرمم إن كان محصنا، ويحبس ويؤدب إن كان غير محصن وهو مذهب عطاء والنخعي وابن المسيب وغيرهم»⁽⁴⁹⁾، فالشريعة الإسلامية أثبتت هذا الحق للطفل لحماية عرضه من الاعتداء عليه في حالتي الزنا واللواط أو القذف وعلى ولي الطفل أو كافله أن ينتصر له لأن الطفل إذا بلغ سن التمييز سواء أكان ذكرا أم أنثى يرفض أن تلحقه المعرة وذلك لرقه مشاعره وضعفه من أخذ حقه من المعتدي عليه فيما لحقه من ظلم وأذى له ولأهله، وقد يسجل ذلك في شعوره ويستمر معه دوما في الإحساس بالمهانة والذلة إلى سن البلوغ والرشد فيحاول الانتقام من الظالم، فلأجل هذا يجب أن تسود العلاقات الطيبة بين أفراد المجتمع ليتعاونوا على نشر العفة والطهارة في الوسط البيئي للأطفال.

5 - حقه في التربية والتعليم: إن التربة والتعليم في غاية الأهمية للطفل في البيت والمدرسة والمحيط الذي يعيش فيه فعلى الآباء والأمهات أن يدركوا هذه الحقيقة ويكونوا على بينة من أمرهم لمعرفة مغزاها وأسرارها والنقاط المهمة التي تؤدي إلى الخطأ فيها إلى أخطار قد لا يمكن علاجها، فالتربية قد تبدأ قبل الولادة أي منذ بداية الحمل لأن الطفل كالنبته فإذا أردنا القيام على إنبات نباتا حسنا لابد من اختيار البذرة الصالحة ولا بد من زرع هذه البذرة في أرض صالحة للزراعة، ثم إعطاؤها العناية والرعاية اللازمين لتنبت البذرة في الأرض وينمو كل ما فيها من إمكانات النمو حتى تستوي على سوقها، وفي هذا المعنى أثبت العلماء أن الصفات الجسمية والنفسية والخلقية والعقلية تنتقل كلها إلى الذرية كميول عن طريق الوراثة.

وفي مرحلة ما بعد الولادة وجه الإسلام الآباء والأمهات إلى رعاية أبنائهم وتربيتهم وتأديبهم بأسلوب تربوي فريد من نوعه يفوق كل أسلوب تربوي حديث، ولم يكتف بهذا بل حث الآباء والأمهات على تعليم وتربية أبنائهم، وفي هذا المعنى يقول الرسول ﷺ: (من عال ثلاث بنات فأدبهن وزوجهن وأحسن إليهن فله الجنة)⁽⁵⁰⁾، فالحديث الشريف يدعو

إلى التربية والتعليم لتسود العملية التربوية والتعليمية كل أفراد المجتمع الإسلامي بل حث و شجّع على تعليم وتربية الخادمت اللاتي يشرفن على تربية الأطفال. حيث يقول الرسول ﷺ: «ثلاثة لهم أجران: رجل من أهل الكتاب آمن بنبيّه وآمن بمحمد ﷺ، والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه، ورجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها، ثم أعتقها فتزوجها، فله أجران» (51).

إن تربية الأطفال وتعليمهم في المرحلة المبكرة للتربية الصحيحة هو من أهم واجبات الآباء لأنها المدرسة الأولى للأطفال فإذا لم تقم بوظيفتها فلا تعوضها أية مدرسة أخرى فلأجل هذا أعطى الإسلام العناية لتربية البيت وشجع الآباء والأمهات على تربية أطفالهم تربية خلقية وعلمية فقد جاء في الأثر: (أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم) (52)، وقال: (ما نحل والد ولدا من نحل أفضل من أدب حسن) (53). وهذه العناية بالتربية والتعليم نبه إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (التحريم:6) قال ابن الجوزي في تفسيره: «وقاية النفس بامتنال الأوامر واجتناب النواهي، ووقاية الأهل: بأن يؤمروا بالطاعة، وينهوا عن المعصية. وقال علي رضي الله عنه: علموهم وأدبوهم» (54). وفي معنى هذه الآية الحديث الذي رواه أبو داود في سننه عن عمرو بن شعيب عن أبيه قال رسول الله ﷺ: (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع) (55) ومعنى فرقوا بينهم في المضاجع أي ذكورا وإناثا وهو من باب سد الذرائع، ومن محاسن هذه الشريعة الغراء أن حق الطفل في التربية والتعليم ينبغي أن يتم في وسط بيئي اجتماعي لا تخالف الأوضاع فيها لما يلحق له من المفاهيم والآداب والسلوك بحيث نهى له الرفقاء الصالحين ونأمره بتطبيق ما تلقنه من المبادئ والمفاهيم الصحيحة في الأوساط الاجتماعية المختلفة كما نهى له أيضا بيئة طاهرة من المفاصد والمظاهر غير اللائقة حتى لا تتسرب إلى نفسه الرذائل والخبائث من حيث لا يشعر.

إن ضرورة النمو عند الطفل تقتضي من الآباء والأمهات التدرج في تربية وتعليم طفلهم حتى يتحقق له النمو الجسمي والعقلي والنفسي والاجتماعي والخلقي بتربية وتعليم متكاملين متناسقين كي تتكامل معه هذه الجوانب وتتم كلها على مستوى واحد ويكون هناك تناسق فيما بينها فلا يكون تعارض جانب مع جانب آخر. فيكون من حق الطفل تلقينه التربية العقلية والأخلاقية والاجتماعية والعاطفية. والعلوم المفيدة لعقله وأسرته ومجتمعه والإنسان جمعاء وفي هذا يقول شيخ الإصلاح في الجزائر عبد الحميد بن باديس: «من خصائص الإنسان التفكير في أفق العلم الواسع الرحيب، فمن حرم إنسانا، فردا، أو جماعة، من العلم فقد حرمه من خصوصيته الإنسانية وحوله إلى عيشة العجماوات، وذلك نوع من المسخ فهو عذاب شديد وأي عذاب شديد» (56).

6- **حقه في اللعب:** الطفل مجبول على حب اللعب والاستطلاع والتقليد، فاللعب هو الوظيفة الحقيقية للطفل لذا نجده يأخذ اللعب مأخذ الجد، و اللعب وسيلة للتعلم والتربية واكتساب الخبرات المتعددة لكي ينمو الطفل في الجوانب المختلفة لتكوين شخصيته.

فمن أهم صور اللعب وأهم أنواعها خاصة في مرحلة ما يسمى باللعب الرمزي الذي يتوهم فيه الطفل أن عصاه حصانا يسبق كل الأحصنة، وأن عصاه بندقية الصيد المفضلة بل هي رشاشه الذي يكسب به المعارك التي تدور بينه وبين نذاته.

ثم يتطور اللعب خلال المراحل التي يمر بها نحو واقعية أكثر فيميل تدريجيا إلى اللعب الجماعي الذي يخضع لنظام وترتيب وقانون كلعبة كرة القدم وغيرها من الألعاب.

فإذا كانت المراحل التي يمر بها الطفل من ولادته إلى بلوغه تساعده على نموه الجسمي والعقلي والشخصي والاجتماعي، فإن اللعب له دور كبير في تنمية هذه المواهب، فالشريعة الإسلامية طالبت الوالدين والأسرة احترام حق الطفل في اللعب مع عدم الإفراط والتفريط فيه.

فقد روى أبو داود في سننه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: (كنت ألعب بالبنات فيدخل علي رسول الله ﷺ وعندي الجواري فإذا دخل خرجن، وإذا خرج دخلن) (57) وعن رسول الله من غزوة تبوك أو خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذا يا عائشة؟ قالت بناتي. ورأى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال ما هذا الذي أرى وسطهن؟ قالت فرس. قال وما هذا الذي عليه؟ قالت جناحان. قال فرس له جناحان؟ قالت أما سمعت أن لسليمان خيلا لها أجنحة. قالت فضحك حتى رأيت نواجذه (58). وعن عائشة رضي الله عنها قالت: (فلما قدمنا المدينة جاءني نسوة وأنا ألعب على أرجوحة وأنا مجممة (59) فذهبن بي فهيائني وصنعنني ثم أتيتني بي رسول الله ﷺ فبنى بي وأنا ابنة تسع سنين) (60)، وروى البيهقي في سننه الكبرى عن أبي رافع قال قلت ي رسول ﷺ ألولد علينا حق كحقنا عليهم. قال نعم: (حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرمي وأن يورثه طيبا) (61).

الهوامش:

- (1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج10 ص353.
- (2) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج8 ص155. وجاء في سنن الترمذي بلفظ (إنكم لتبخلون وتجنبنون وتجهلون وإنكم لمن ربحان الجنة) سنن الترمذي طبعة مكتبة دار المعارف ص437.
- (3) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج8 ص182.
- (4) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج8 ص181 الحديث رواه الطبراني وفيه يحيى بن عبد الحميد الحماني وهو ضعيف.
- (5) سنن الترمذي مناقب أبي محمد الحسن بن علي ص853 قال الترمذي: هذا حديث حسن.

- (6) رواء البخاري كتاب الهبة وفضلها باب الإشهاد في الهبة ط دار الكتاب العربي ص518.
- (7) أبو الحسن احمد بن فارس بن زكريا الرازي معجم مقاييس اللغة تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون دار الفكر ج3 ص413.
- (8) ابن منظور لسان العرب طبعة دار صادر ج 11 ص401-402.
- (9) الموسوعة الفقهية الكويت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1412 هـ 1992م ج27 ص125.
- (10) الموسوعة الفقهية الكويت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1412 هـ 1992 م ج27 ص125.
- (11) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 12 ص236.
- (12) معجم لغة الفقهاء وضع رواس قلعه جي وحامد قنبيبي الطبعة الأولى 1405 هـ 1985م دار النفائس 291.
- (13) هلالى عبد الإله أحمد الحماية الجنائية لحق الطفل بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي دار النهضة القاهرة 1989م ص47.
- (14) الفيروزآبادي القاموس المحيط ط مؤسسة الرسالة ص343.
- (15) عبد الكريم سائتوح محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الثاني عشر ط وزارة الشؤون الدينية ج1 ص331
- (16) المرجع نفسه ج1 ص331.
- (17) سنن الترمذي كتاب البر والصلة، باب ما جاء في بر الوالدين ط مكتبة المعارف الرياض ص434
- (18) أبو داود صحيح سنن المصطفى كتاب الأدب باب في الصبي يولد فيؤذن في أذنه. ط دار الكتاب العربي ج2 ص330.
- (19) المصدر نفسه ص330.
- (20) سنن الترمذي كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رضا الوالدين ط مكتبة المعارف الرياض ص434
- (21) وأد بنته يندها: بنته دفنها حية الفيروز آبادي القاموس المحيط ط مؤسسة الرسالة ص323.
- (22) صحيح سنن المصطفى مصدر سابق باب في فضل من عال يتيما ج2 ص335.
- (23) الأيم: من لا زوج له بكرا أو ثيبا القاموس المحيط ص1078.
- (24) تركت جمالها لأجل خدمة أولادها القاموس المحيط ص819.
- (25) صحيح سنن المصطفى مصدر سابق ج2 ص336.
- (26) صحيح سنن المصطفى مصدر سابق ج2 ص336.
- (27) الشرح الصغير للدردير على مختصره المسمى أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ط وزارة الشؤون الدينية الجزائر ج4 ص92.
- (28) أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين ط دار الثقافة الجزائر 1411 هـ - 1991م ج2 ص47.
- (29) ابن الهمام فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي ط دار الفكر ج2 ص495.
- (30) ابن قدامة المغني والشرح الكبير ج9 ص539.
- (31) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق باب تغيير الأسماء ج2 ص307.
- (32) شعب الإيمان كتاب 60 حقوق الأولاد والأهلين باب60 ج6 ص400 رقم الحديث 8658.
- (33) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق باب تغيير الأسماء ج2 ص307.
- (34) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق باب تغيير الأسماء ج2 ص307.
- (35) الجصاص أحكام القرآن ط دار الفكر المجلد الثاني ص11.

- (36) ينظر صحيح البخاري كتاب النفقات باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، ط دار الكتاب العربي، ص1125، رقم الحديث5364.
- (37)
- (38) ينظر رسالتنا للماجستير نفقة الأقارب والزوجة بين الشريعة والقانون 1415 هـ 1995 م ص106 جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- (39) المرجع نفسه ص105.
- (40) محمد عبده ص284-285.
- (41) ينظر صحيح البخار مصدر سابق كتاب الاستقراض وأداء الديون باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه ص 478 رقم الحديث 2409.
- (42) الإمام القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج2 ص169.
- (43) ينظر سامي خلف الحمارنة ص324-325 - المنهج الإسلامي في رعاية الطفولة ص20.
- (44) ابن قدامة المغني ج10 ص152
- (45) المصدر نفسه ج 10 ص189.
- (46) النفراوي الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني ط مكتبة الثقافة الدينية، المجلد الثالث ص1364.
- (47) ابن قدامة المغني ج10 ص152.
- (48) عبد الرحمن الجزيري كتاب الفقه على المذاهب الأربعة كتاب الحدود مبحث اللواط ط دار الفكر ص139.
- (49) القرطبي الجامع لأحكام القرآن المجلد السابع ج7 ص243.
- (50) صحيح سنن المصطفى كتاب الأدب باب في فضل من عال يتيما ط دار الكتاب العربي ج2 ص335-336.
- (51) صحيح البخاري كتاب العلم باب تعليم الرجل أمتة وأهله ط دار الكتاب العربي ص36.
- (52) سنن ابن ماجه باب بر الوالدين والإحسان إلى البنات ط مكتبة المعارف ص609 رقم الحديث 3671. حديث ضعيف.
- (53) سنن الترمذي باب ماجاء في أدب الولد ط مكتبة المعارف ص444 رقم الحديث 1952.
- (54) ابن الجوزي زاد المسير في علم التفسير ط المكتب الإسلامي ج8 ص312.
- (55) سنن صحيح المصطفى رقم الحديث 495.
- (56) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الطبعة الأولى، وزارة الشؤون الدينية ص347 - عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لأعذبه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين﴾ سورة النمل آية 21.
- (57) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق كتاب الأدب باب في اللعب بالبنات ج2 ص305.
- (58) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق كتاب الأدب باب في اللعب بالبنات ج2 ص305.
- (59) مجمعة: من الجملة بضم الجيم مجتمع شعر الرأس. أبو بكر الرازي مختار الصحاح ط دار الهدى ص80.
- (60) أبو داود صحيح سنن المصطفى مصدر سابق كتاب الأدب باب في اللعب بالبنات ج2 ص305.
- (61) البيهقي سنن البيهقي الكبرى كتاب السبق والرمي باب التحريض على الرمي ج 14 ص419 رقم الحديث 20300 الحديث ضعفه يحيى بن معين والبخاري وغيره.

حق الزوجة في السكن المستقل

د. نوارة دري - جامعة باتنة.

لقد أصبحت مسألة السكن المستقل للزوجة تشكل حرجا كبيرا لدى غالب العائلات، لما تسببه من خصومات وعداوة بين أفرادها، وخاصة في وقتنا الحاضر، حيث إن غالب النساء اليوم يشترط السكن المستقل بعيدا عن أهل الزوج، في حين لا يملك الزوج سكنا مستقلا وليس له مأوى إلا بيت أهله.

ولهذا سنحاول بحث هذه المسألة في رحاب الشريعة الإسلامية باعتبارها شريعة صالحة لكل زمان ومكان، وقبل البدء بتفصيلات الفقهاء في الموضوع نستعرض التعريف اللغوي والاصطلاحي للسكنى.

السكنى لغة واصطلاحاً:

1- لغة: السكنى اسم مصدر من السكن، وهو القرار في المكان المعد لذلك، و المسكن بفتح الكاف وكسرهما المنزل أو البيت، والجمع مساكن، والسكون هنا ضد الحركة يقال: سكن بمعنى هداً وسكن⁽¹⁾.

2- اصطلاحاً: هي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام⁽²⁾.

فالسكنى حق الله تعالى بالدرجة الأولى لا يحق للعبد إسقاطه، كحق السكنى للزوجة التي هي في صلب النكاح، وهو حق للمطلقة رجعيًا، والمطلقة الباننة، والمتوفى عنها زوجها، لا يجوز إخراجها من المسكن الذي ألزمت نفسها بالقرار فيه باتفاق الفقهاء.

ونستعرض الآن تفصيلات الفقهاء في سكنى الزوجة التي في صلب النكاح أولاً، وسكنى الزوجة المعتدة ثانياً.

أولاً: سكنى الزوجة التي في صلب النكاح.

السكنى للزوجة على زوجها واجبة، وهذا الحكم المتفق عليه بين الفقهاء، لأن الله تعالى جعل للمطلقة الرجعية السكنى على زوجها، قال تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) [الطلاق:6].

فوجب السكنى للتي هي في صلب النكاح أولى من غيرها، ولأن الله تعالى أوجب المعاشرة بين الأزواج بالمعروف قال تعالى: (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) [النساء:19]، ومن هذا المعروف الواجب على الزوج تجاه زوجته إسكانها في مسكن تأمن فيه على نفسها ومالها، كما أن الزوجة لا تستغني عن المسكن للاستئثار فيه عن العيون والاستمتاع وحفظ المتاع، فلذلك كانت السكنى حقاً خالصاً لها أعطاه إياه رب العباد، فهو حق دائم وثابت لها

بإجماع أهل العلم⁽³⁾ وبالتالي لا يجوز للزوج جمعها مع ضررتها في مسكن واحد أو مع أقاربه أو ابن له من امرأة أخرى باتفاق العلماء.

أ- الجمع بين زوجتين في مسكن واحد أو في دار لكل واحدة بيت فيه:

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للزوج الجمع بين امرأتين في مسكن واحد، لأن ذلك ليس من باب العشرة بالمعروف التي أوصى بها الله تعالى بين الأزواج، والتي هي أساس استمرار الحياة الزوجية، فالجمع بين زوجتين أو أكثر في مسكن واحد يؤدي إلى الخصومة والعداوة التي نهى عنها الشارع الحكيم، وعدم الجمع بين الزوجتين في مسكن واحد حق خالص لهما لا يسقط إلا برضاهما الاثنتين والتنازل عنه باتفاق جمهور الفقهاء، وللفقهاء آراء متنوعة في حق الزوجة في السكنى هي:

رأي المالكية: فلقد أوجب المالكية السكن للزوجة التي هي في صلب النكاح واعتبروه حقا خالصا لها، بل وأقروا شرط من شرطت السكن المستقل بعيدا عن ضررتها، واعتبروه شرطا صحيحا يجب على الزوج الوفاء به لها، لأنه من مقتضيات العقد التي تقتضيه ولا تنافيه شرعا⁽⁴⁾.

ولا يجمع الزوج بين زوجاته في مسكن واحد إلا برضاها و في ذلك قال القرطبي: «لا يجمع الرجل بين نسائه في منزل واحد إلا برضاها»⁽⁵⁾، بل ذهب عبد السلام من المالكية إلى أن هذا الحق لا يسقط حتى لو رضيت الزوجة بإسقاطه لأن هذا التنازل لا يمنع حتما من حدوث الخصومات.

رأي الحنفية: لقد كان فقهاء الحنفية أكثر الفقهاء تشددا في مسألة الشروط التي يمكن أن تشترطها المرأة على زوجها أثناء إبرام عقد الزواج، واعتبروا غالب هذه الشروط فاسدة كاشتراط المرأة الخروج للعمل أو التعلم لا يجب على الزوج الوفاء بها، إلا أنهم أجازوا شرط من شرطت السكن المستقل عن ضررتها، لأن ذلك حق خالص لها يجب على الزوج الوفاء به لزوجته وإلا بطل العقد عندهم، جاء في الهداية: «وعلى الزوج أن يسكنها في دار مفردة ليس فيها أحد من أهله إلا أن تختار ذلك، لأن السكن من كفايتها فتجب لها النفقة، ولأنها تتضرر به، فإنها لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك عن المعاشرة مع زوجها»⁽⁶⁾، وتأييدا لهذا القول جاء في رد المحتار ما يؤكد: «ولو أراد أن يسكنها مع ضررتها أو أحد أحمائها كأمه وأخته و بنته فأبى، فعليه أن يسكنها في منزل منفرد، لأن إباءها دليل على تضررها»⁽⁷⁾.

وجهة نظر الحنفية في هذا صحيحة يؤيدها الشرع والمنطق، وتؤكد الحياة والواقع إذ إن من شروط السكنى الحقيقية شعور الزوجة بالأمان في بيتها، وحسن المعاشرة مع زوجها ووجود حسن الحال بينها وبين من معها في البيت، فإذا فقد كل ذلك ساء الحال وانعدم الاستقرار الذي هو أساس استمرار العلاقة الزوجية.

د.نوارة دري **حق الزوجة في السكن**

رأي الشافعية: أوجب الشافعية أيضا السكن المستقل للزوجة بعيدا عن ضررتها وأقروا شرطها إذا اشترطت ذلك أثناء العقد، واعتبروا شرطها من مقتضيات العقد التي لا تنافيه، جاء في المذهب: «ليس للرجل أن يسكن زوجته مع ضررتها، فلها أن تشتترط سكنا خاصا»⁽⁸⁾.

رأي الحنابلة: لم يشذ الحنابلة عن غيرهم من الفقهاء بل أنهم أعطوا الزوجة الحق في كثير من الشروط واعتبروا غالبها صحيحة حتى ولو لم يقتضيتها العقد، فما بالك بالحق أو الشروط التي يقتضيها العقد وعلى رأس هذه الحقوق حق السكن المستقل.

جاء في الفروع: «يلزم الزوج نفقة زوجته وكسوتها وسكنها بما يصلح لمثلها بالمعروف»⁽⁹⁾، فمن حقها السكن المستقل بعيدا عن ضررتها حتى لو لم تشتترط ذلك، جاء في كشف القناع: «للمرأة حق اشتراطها السكن مستقلا خاصا عن ضررتها، وذلك تفاديا للضرر والخصومة»⁽¹⁰⁾.

واشتراط المرأة إسكانها وحدها هو شرط صحيح يجب الوفاء به في قانون الأسرة الجزائري، لأن فيه منفعة للزوجة و لا يتنافى مع مبادئ الشريعة الإسلامية و لا قانون الأسرة الجزائري⁽¹¹⁾.

وخلاصة القول: هي اتفاق جمهور الفقهاء أن للزوجة الحق الكامل في السكن المستقل بعيدا عن ضررتها سواء شرطت ذلك أو لم تشتترطه، لأنه حق شرعي خالص لها يجب على الزوج الوفاء به، ولأنه يدخل ضمن توصية الشارع بحسن المعاشرة بالمعروف، وتأمينا للعلاقة الزوجية وحمايتها من أي انهيار علما أن فقهاء الحنفية قد اهتموا أكثر من غيرهم بمسألة سكن الزوجة فأعطوها كل الحق في السكن المنفرد والمستقل، وذلك لما يلحق المرأة من الضرر والأذى من أهله وزوجته وأولاده.

وأما الجمع بينهما في دار لكل واحدة من الزوجتين بيت فيه: فقد ذهب إلى جواز ذلك الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة، وهو القول الراجح عند المالكية، واشتترط الجمهور لصحة ذلك أن يكون لكل بيت مرافقه الخاصة به وغلق يغلق به، ولا يشترط رضاهما في الجمع بينهما في هذه الحالة.

وذهب بعض المالكية – وهو قول ضعيف في مذهبهم – إلى أنه لا يجوز الجمع بينهما في هذه الدار إلا برضاها، فإن أبين السكن فيها أو كرهتها إحداها فلا يصح الجمع بينهما⁽¹²⁾. والرأي الراجح في هذا رأي الجمهور، إلا إذا وجدت خصومة بينهما أو لحق كل منهما أو إحداها ضررا فعلى الزوج الإبعاد بينهما في السكن.

ب- الجمع بين الزوجة وأقارب الزوج في مسكن واحد:

المراد هنا بأقارب الزوج الوالدان، و ولد الزوج من غير الزوجة، و كل من له قرابة بالزوج كأخوته و أخواته و بني عمومته.

1- الجمع بين الأبوين والزوجة في مسكن واحد: إن الجمع بين الأبوين والزوجة في مسكن واحد لا يجوز- وكذا غيرهما من الأقارب- ولذلك يحق للزوجة الامتناع عن السكن مع واحد منهما أو كليهما، لأن الانفراد بمسكن تأمين فيه على نفسها ومالها من حقها، وليس لأحد جبرها على ذلك، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة.

وذهب المالكية إلى التفريق بين الزوجة الشريفة والوضيعة، وقالوا بعدم جواز الجمع بين الزوجة الشريفة والوالدين ويجوز ذلك مع الزوجة الوضيعة، إلا إذا كان في الجمع بين الوضيعة والوالدين ضرراً عليها.

أما إذا اشترطت الزوجة على زوجها أثناء العقد عدم السكن مع أمه وأبيه وأقاربه، فإن شرطها مقبول عند بعض الفقهاء ومرفوض عند البعض الآخر.

رأي المالكية: ذهب المالكية إلى أنه يجوز للرجل الجمع بين زوجته وأمه وأبيه، إلا إذا اشتكت ولحقها ضرر منهم، فإنه يجب عليه إسكانها بعيداً عنهم، فقد سئل الإمام مالك عن امرأة تزوجها رجل فأسكنها مع أمه وأبيه فشكت الضرر في ذلك، فقال: «ذلك له أن يسكنها معهم، فقل له: فإنه يقول إن أبي أعمى ولا أغلق دوني ودونه باباً فقال: ينظر في ذلك، فإن رأي ضرر، كأنه يقول: إن رأي ضرراً يحولها عن حالها»⁽¹³⁾.

فإذا تأكد الزوج من لحوق ضرر بزوجته من طرف والديه، فعليه أن يسكنها بعيداً عنهم أما إذا اشترط الزوج على زوجته السكنى مع الأبوين، فسكنت ثم طلبت الانفراد بمسكن فليس لها ذلك عند المالكية، إلا إذا أثبتت وجود ضرر من السكن مع الوالدين.

رأي الحنفية: ذهب الحنفية إلى أن من شرطت بيتها مستقلاً عن أهل الزوج، فشرطها صحيح يجب الوفاء به حتى ولو لم تشتترط ذلك، لأن شرطها مما يقتضيه العقد ولا يناقضه، جاء في رد المحتار: «وليس للزوج أن يسكن امرأته وأمها في بيت واحد لأنه يكره معاشرتها وفي البيت غيرهما، وكذلك لما يلحق من ضرر للزوجة»⁽¹⁴⁾.

رأي الشافعية: ذهب الشافعية إلى أن للزوجة الامتناع عن السكن مع أبيه وأمها وأهلها، لأن الانفراد بمسكن تأمين فيه على نفسها ومالها من حقها، وليس لأحد جبرها على ذلك⁽¹⁵⁾.

رأي الحنابلة: وذهب الحنابلة إلى أن على الزوج إسكان زوجته بعيداً عن أهلها، ويجب عليه الوفاء بشرطها إذا شرطت ذلك.

جاء في المبدع أنه يجب السكنى للمرأة مثل الأكل والكسوة، لأن الله تعالى أوجب للمطلقة المسكن، فمن باب أولى للتي في ذمتها⁽¹⁶⁾، أما إذا كان عاجزاً عن تلبية شرطها فلا يلزمه ما عجز عنه، ولا يلزمه إجابة طلبها إلا إذا كان قادراً عنه فإنه يلزمه ذلك، وقيل لا يلزمه غير ما شرطت عليه⁽¹⁷⁾، فإذا أصر بالنفقة أو المسكن فلها فسخ النكاح⁽¹⁸⁾.

رأي الظاهرية: لقد جاء كلام ابن حزم عاما ولم يحدد سكن المرأة مع أهله أو مع غيرهما، إلا أنه قال: «ويلزمه إسكانها على قدر طاقته، لقوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ) [الطلاق:6]»⁽¹⁹⁾، ويفهم من قوله أن الوفاء بشرط الزوجة في السكن المستقل منوط بقدرة الزوج المادية، فعليه الوفاء بشرطها إن وجدت هذه القدرة وليس عليه الوفاء إن فقدت.

وخلاصة القول: أن قدرة الزوج المادية شرط للوفاء بما شرطته الزوجة عليه فإذا شرطت عليه سكنا منفردا بعيدا عن أهله وهو عاجز عنه، فلا يلزمه ما عجز عنه⁽²⁰⁾، لقوله تعالى: (يُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ) [الطلاق:7].

والسؤال الجدير بالطرح في هذا المقام هو: ماذا لو كان والداه عاجزين عن القيام بشؤونهما وهدهما، وليس لهما ولد غيره يستندان عليه في هذه الحياة، وشرطت عليه الزوجة السكن بعيدا عنهما، وكان يملك القدرة المادية لإسكانها وهدها، فهل يجب عليه الوفاء بشرطها، أم أن شرطها باطل لحاجة والديه إليه؟ سؤال يستدعي النظر فيه وإعطائه كثيرا من الاهتمام لما ينجم عن ذلك من مشاكل وخصومات وعداوة بين الطرفين، وزعزعة الاستقرار، وفتور العلاقات الحميمة بين أفراد هذه الأسرة.

وباعتبار أن هذه الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد أفرادا وجماعات، فحمت مصالح الفرد من الضياع في حدود أن هذه المصالح لا تمس بمصالح الجماعة التي أولاهها الشارع بكثير من الرعاية والاهتمام، واعتبرها مقدمة على مصالح الفرد إذا تعارضت المصلحتان و تعذر الجمع بينهما، وذلك تحقيقا لمصالح الناس وحفظها لها من الضياع والتفريط⁽²¹⁾، فمصلحة الوالدين هنا مقدمة على مصلحة الزوجة، ودفع الضرر الذي قد يلحقهما من استقلال ابنهما عنهما أولى من جلب مصلحة الزوجة في السكن المستقل باعتبار أن: «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»⁽²²⁾، ولأن البقاء معهما وعدم الاستقلال عنهما من باب بر الوالدين الذي أمر به الله تعالى.

2- الجمع بين الزوجة وولد الزوج من غيرها في مسكن واحد: لا يجوز باتفاق الفقهاء إذا كان هذا الولد كبيرا يفهم الجماع، لأن السكني معه فيها إضرار بالزوجة، وهذا حق للزوجة يسقط برضاها، جاء في البيان والتحصيل: «وكذلك له أن لا يسكن معها أولادا له من امرأة أخرى في بيت واحد ولا في دار واحدة إلا أن ترضى بذلك، وذلك لما عليها من الضرر لاطلاعهم على أمرها، وما تريد أن تستتر به عنهم»⁽²³⁾، وجاء في رد المحتار: «يجب لها السكن في بيت خالٍ من أهله، لأنها تتضرر من مشاركة غيرها فيه، ولأنها لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك من معاشرة زوجها.. وليس عليها أن تسكن مع ضررتها، بل يجب لها مسكنا منفردا، ولا حتى مع ابن له مع أخرى لما يكون من ضرر ومشاحنة»⁽²⁴⁾.

أما إذا كان الولد صغيرا لا يفهم الجماع، فيرى الحنفية أن إسكانه معها جائز، وليس لها الحق في الامتناع من السكن معه، ويرى المالكية أن الزوجة لا يجوز لها الامتناع من السكنى مع ولد زوجها من غيرها إذا كانت تعلم به حالة البناء، فإن كانت لا تعلم به عند البناء بها، وكان له حاضنة، فللزوجة الحق في الامتناع من السكن معه، وإن لم يكن لولد زوجها من غيرها حاضنة غير أبيه فليس لها الامتناع من السكن معه⁽²⁵⁾.

ج- **المسكن الشرعي للزوجة:** ذهب المالكية والحنابلة وأكثر الحنفية إلى أن المعتبر في المسكن الشرعي للزوجة هو سعة الزوج وحال الزوجة معا قياسا على النفقة، باعتبار أن كلا منهما حق مترتب على عقد الزواج، ولما كان من المعتبر في النفقة هو حال الزوجين فكذا المسكن⁽²⁶⁾.

وذهب الشافعية - غير الشيرازي - إلى أن المعتبر في المسكن الشرعي هو حال الزوجة فقط، على خلاف قولهم في النفقة، لأن الزوجة ملزمة بملازمة المسكن فلا يمكنها إبداله، فإذا لم يعتبر حالها فذلك إضرارا بها، أما النفقة فيمكنها إبدالها.

وذهب الشيرازي من الشافعية إلى أن المعتبر في سكن الزوجة هو سعة الزوج وقدرته المادية فقط، لقوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ) [الطلاق:6] وقوله تعالى: (لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ)، [الطلاق:7]، وهاتان الآيتان في المطلقة، فالزوجة التي في صلب النكاح أولى.

وعليه فإنه يفرق في النفقة بين الموسر والمعسر، والواجب يكون بقدر حال المنفق يسرا وعسرا وتوسطا كما جاء في الآية، فكذا المسكن يكون على قدر الزوج وقدرته في إن كان موسرا أو معسرا أو متوسط الحال⁽²⁷⁾.

ثانيا: سكنى الزوجة المعتدة.

أما سكنى المعتدة فإنها تشمل ثلاثة أصناف من النساء، الصنف الأول: سكنى المطلقة طلاقا رجعيا وقد اتفق العلماء على وجوب السكنى لها، أما الصنف الثاني: فهو المطلقة طلاقا بائنا وقد اختلفوا في سكنائها، أما الصنف الثالث فهو: سكن المعتدة عن وفاة و قد كان فيها خلاف أيضا بين الفقهاء.

1- **سكنى المعتدة عن طلاق رجعي:** تعتبر المعتدة عن طلاق رجعي زوجة لأن ملك النكاح قائم، فكان الحال بعد الطلاق كالحال قبله، لأن المطلقة رجعيا لا تختلف في أحكامها عن الزوجة التي هي في صلب النكاح ما دامت لم تخرج عن عدتها، فلهذا اتفق أهل العلم على وجوب السكنى لها⁽²⁸⁾، لقوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ) [الطلاق:6]، فلا يحق لها ترك البيت لأنها محتبسة لحق الزوج، وليس للزوج الحق في إجبار زوجته المطلقة على مغادرة البيت الذي أسكنها فيه، لقوله تعالى: (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ) [الطلاق:1].

2- **سُكْنَى الْمُعْتَدَةِ عَنْ طَلَاقِ بَائِنٍ:** اختلف الفقهاء في سُكْنَى الْمُعْتَدَةِ عَنْ طَلَاقِ بَائِنٍ إن كانت غير حامل، فذهب الحنفية والمالكية والشافعية وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى وجوب السُكْنَى لها، وهو رأي عمر بن الخطاب وابن مسعود وابن عمر وعائشة - رضي الله عنهم - وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب والقاسم وغيرهم، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ) [الطلاق:6]، فالآية جاءت عامة في المطلقات، فشملت المطلقة الرجعية، والمطلقة البائن، وكذلك قوله ﷺ لعمر بن الخطاب لما أخبره عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض: «ليطلقها طاهراً أو حاملاً»⁽²⁹⁾، فلم يفرق بين التطليقة الأولى أو الثانية فيكون إذن قوله تعالى: (فَطَلِّقُوهُنَّ لَعَدَتُهُنَّ)، قد شمل الطلاق البائن والرجعي⁽³⁰⁾.

في حين ذهب الحنابلة في رواية أخرى إلى أن لا سُكْنَى للمطلقة البائن الغير حامل، وهو قول علي ابن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي ثور وداود وإسحاق وجماعة غيرهم واعتمدوا في ذلك على حديث الصحابية فاطمة بنت قيس الذي رواه أبو بكر بن أبي الجهم بن صخير العدوي قال: سمعت فاطمة بنت قيس تقول: «طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ فلم يجعل لي سُكْنَى ولا نفقة»⁽³¹⁾.

وسبب اختلاف الأئمة في سُكْنَى الْمُعْتَدَةِ عَنْ طَلَاقِ بَائِنٍ بين وجوبها وعدمه، اختلاف الرواية في حديث فاطمة بنت قيس ومعارضة ظاهر الكتاب له، وقد روي عن عمر أنه قال في حديث فاطمة: «لا ندع كتاب نبينا وسنته لقول امرأة»، ويقصد به قوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ) [الطلاق:6]، ولأن المعروف من سنته عليه الصلاة والسلام أنه أوجب النفقة حيث تجب السُكْنَى⁽³²⁾.

وعند استقراننا لمدلول الحديث الشريف ومفهومه نجد أنه لا تعارض بينه وبين الآية القرآنية فإذا لم يجعل لها رسول الله ﷺ سُكْنَى ولا نفقة، فما كان ذلك إلا لحالتها الخاصة بها والتي لا تنطبق إلا على من تشبهها من النساء وليس عاماً في كل النساء، وقد ذكر العلماء هذه الحالة وهي أنه كان في لسانها بذاءة⁽³³⁾، أي أنها كانت تطيل لسانها على أقارب زوجها، ومن أجل هذا السبب أمرها رسول الله ﷺ أن تعتد عند ابن أم مكتوم، تلافياً للخصومات التي قد تقع بينها وبينهم.

وأما سُكْنَى الْمُعْتَدَةِ عَنْ طَلَاقِ بَائِنٍ إن كانت حاملاً فلم يخالف فيها أحد، وهي واجبة لها باتفاق الفقهاء، فكان ذلك إجماعاً بين أهل العلم على وجوب السُكْنَى لها، لعموم الآية السابقة في كل مطلقة من غير تقييد، وقد خصَّ الله تعالى المطلقة الحامل بقوله تعالى: (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) [الطلاق:6]، فأوجب النفقة لها بما في ذلك السُكْنَى، لأنها أولى في مثل حالتها.

وخلاصة القول: ما ذهب إليه عمر بن الخطاب وغيره من السلف في أن للمعتدة عن طلاق بائن السُكْنَى، وكذلك النفقة، لعموم الآية القرآنية في كل مطلقة، وأما حديث الصحابية

فاطمة من أن لا سُكْنَى لها فهو بسبب حالتها وليس من باب حرمانها، فيبقى الأصل كما جاءت به الآية كما انه يتناسب مع سمو الأخلاق ورفعتها، والتي أوصى بها الله عز وجل عباده المؤمنين.

3- سُكْنَى الْمُعْتَدَةِ عَنْ وَفَاة: اختلف الفقهاء في وجوب السُكْنَى للمتوفى عنها زوجها أيام عدتها، فذهب الحنفية وهو قول للشافعية إلى أنه لا سُكْنَى لها سواء كانت حاملاً أو حائلاً، وهو قول عبد الله بن عمر، وأم سلمة وغيرهما، واستدلوا بما أخرجه أحمد والنسائي من حديث فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ قال: (إنما النفقة والسُكْنَى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة)⁽³⁴⁾.

ويقول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) [البقرة: 240]، أنه نسخ ذلك بآية الميراث بما فرض الله لهن من الربع و الثمن، ونسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً⁽³⁵⁾.

وقالوا أن المنزل الذي تركه الميت إما أن يكون ملكاً له، أو ملكاً لغيره، فإن كان ملكاً له فقد صار للغرماء أو للورثة، أو للوصية، فلا يحل للمتوفى عنها زوجها مال الغرماء و الورثة والموصي لهم، وليس لها إلا مقدار ميراثها إن كانت وارثة فقط دون السُكْنَى⁽³⁶⁾، أما إذا كان البيت ملكاً لغيره لكونه مستأجراً أو معاراً له فقد بطل العقد بموته، فلا يحل لأحد سكناه إلا بإذن صاحبه و بطيب نفس منه، لقوله ﷺ: (إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام)⁽³⁷⁾.

فالأصل عند العلماء براءة الذمة ووجوب التربص بأربعة أشهر وعشراً، فلا تجب لها السُكْنَى ولا النفقة⁽³⁸⁾، في حين ذهب الشافعية على الأظهر أن لها السُكْنَى وهو رأي المالكية بشرطين:

1 - الشرط الأول: أن يكون الزوج قد دخل بها.

2 - الشرط الثاني: أن يكون المسكن للميت إما بملك أو منفعة مؤقتة أو بإجارة، بشرط أن يكون قد دفع كرائه قبل موته، فسكانها مرهون بانتهاء مدة الإيجار بشرط الدفع مقدماً، وهو المروي أيضاً عن ابن مسعود وسفيان الثوري، لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) [البقرة: 234]، واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) [البقرة: 240]، وقالوا: أن نسخ المدة من الآية لا يوجب نسخ النفقة ولا السُكْنَى، لأنها محبوسة بسببها فيجب لها ذلك⁽³⁹⁾.

د.نواره دري حق الزوجة في السكن

وكذا استدلوا بحديث الفريضة بنت مالك أنه لما توفى عنها زوجها و أخبرت بذلك رسول الله ﷺ وأرادت التحول إلى أهلها وأخوتها، قال لها النبي ﷺ: (امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله)⁽⁴⁰⁾.

وخلاصة القول: أن وجوب السكنى للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا أو حائلا هو الراجح والمعقول والأقرب إلى الصواب وذلك تحقيقا لمصالح العباد، إذ من غير المعقول طردها من البيت الذي تسكنه، فهذا ضرر كبير لها مضاف إلى ضررها بفقدان زوجها، لأن الله لا يجمع على عبده فرحين ولا يجمع عليه حزينين.

ولقد رأينا في بحثنا هذا أن لا خلاف بين الفقهاء في السكنى للزوجة التي في صلب النكاح وكذلك المعتدة من طلاق رجعي، و لم يظهر اختلافهم إلا في سكنى المعتدة من طلاق بائن والمتوفى عنها زوجها، وكان الفريق الذي أوجب السكنى لهما أقوى استدلالا و أقرب صوابا.

فلهذا يمكن القول بأن السكنى حق خالص للزوجة مهما كانت حالتها، يجب على الزوج الوفاء به في حالة حياته، وهو حق ملحق بها لا يجوز لأحد أخذه منها في حالة وفاته، فسلب هذا الحق منها مخالف لقواعد الشرع ونصوص الأئمة ومصالح العباد، التي جاءت الشريعة من أجل تحقيقها والحفاظ عليها، وخاصة إذا أثبت أن المرأة المطلقة طلاقا بائنا، أو كانت معتدة من طلاق رجعي أو بائن، أو المرأة التي أرملت ولم يكن لها معيل أو كانت كبيرة في السن أو كانت مريضة أو لم يكن لها أولاد، فإن للقاضي الحق في تقدير مثل هذه الحالات المختلفة وأن يجعل لها سكنا من باب تحقيق مقصد الشارع في العشرة بالمعروف والمفاخرة بإحسان، وأي إحسان أعظم من أن يتوفر لمثل هذه الزوجات ما يستترهن ويعفهن ويحفظ ماء وجوههن من السكن والنفقة، وهو ما يتفق تماما مع وصية الرسول الأعظم ﷺ بقوله: (استوصوا بالنساء خيرا)، وهذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

- (1) المصباح المنير - لسان العرب.
- (2) المبسوط للسرخسي 160/8 - مواهب الجليل للحطاب 303/3 - بدائع الصانع للكاساني 1728/4.
- (3) بدائع الصانع 14/4 - المجموع شرح المذهب ص256 - الشرح الكبير 509/2 - الفروع لابن مفلح 577/5.
- (4) مواهب الجليل للشنقيطي 213/3.
- (5) جامع الأحكام الفقهية للقرطبي 197/2.
- (6) الهداية للمرغنياني 226/2.
- (7) رد المحتار لابن عابدين 601/3.
- (8) المذهب للشيرازي 470/2.

- (9) الفروع لابن مفلح 577/5.
- (10) كشف القناع للبهوتي 196/4.
- (11) الزواج و الطلاق في قانون الأسرة الجزائري. عبد العزيز سعد، ص171.
- (12) فتح القدير 207/4 - نهاية المحتاج 186/7 - كشف القناع 196/5 - الفروع 324/5 - مواهب الجليل 13/4 - الشرح الكبير 316/2.
- (13) البيان و التحصيل للقرطبي 337/4.
- (14) رد المحتار، لابن عابدين 601/3.
- (15) كشف القناع للبهوتي 477/5.
- (16) المبدع لابن مفلح 186/7.
- (17) كشف القناع 53/3.
- (18) السلسيل للبيهقي 718/8.
- (19) المحلى لابن حزم 65/9.
- (20) الفروع لابن مفلح 11/5.
- (21) انظر الموافقات للشاطبي 58/2، الاعتصام للشاطبي 356/2 - 357.
- (22) الموافقات للشاطبي 195/1.
- (23) البيان و التحصيل للقرطبي 337/4.
- (24) رد المحتار لابن عابدين 660/8.
- (25) فتح القدير 335/3 - الشرح الصغير 561/1 - حاشية الدسوقي 474/2.
- (26) انظر سبل السلام للصنعاني 221/3.
- (27) مغني المحتاج 432/3.
- (28) بداية المجتهد 95/2.
- (29) أخرجه مسلم.
- (30) مغني المحتاج 401/3 - المغني لابن قدامة 528/7 - بدائع الصنائع 238/2 - بداية المجتهد 95/2.
- (31) رواه مسلم- الموطأ للإمام مالك 580/2.
- (32) بداية المجتهد 95/2.
- (33) بداية المجتهد 95/2.
- (34) أخرجه أحمد 373/6 - النسائي 143/6 - 144.
- (35) كشف القناع 434/5 - المغني لابن قدامة 528/7 - نيل الأوطار للشوكاني 340/6.
- (36) بدائع الصنائع 2042/1.
- (37) أخرجه البخاري 266/2 - و مسلم 889/2.
- (38) عيد السلام 222/3.
- (39) انظر سبل السلام 222/3.
- (40) أخرجه أبوداود 723/22 - الترمذي 508/3.

الطلاق

مدخل سوسيو أنثروبولوجي لدراسة الظاهرة

د. كمال بوقرة - جامعة باتنة.

مدخل:

يعتبر الطلاق حدثاً أسرياً مهماً حيث تتحول وتتغير أوضاع الأسرة بعد حدوثه تغييراً جذرياً سواء بالسلب أو بالإيجاب، ويعد الطلاق بمثابة الفأس التي تهوي على بنيان الأسرة فتدكه فيتغير بعده بناء الأسرة ووظائفها وتتغير المراكز والأدوار فيها، والطلاق هو الحدث الذي ينهي العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة بشكل نهائي أو قابل للتراجع.

يعتبر الطلاق مشكلة اجتماعية تهدد شبكة العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وفي المجتمع ككل، بل وتهدد كيان الأسرة بكامله، وذلك من خلال الآثار الاجتماعية والنفسية التي يخلفها، ويعتبر كذلك المخرج المقبول اجتماعياً لإنهاء مشروع الزواج الفاشل حتى يعطي فرصة أخرى للزوجين كي يقيما علاقة زوجية جديدة.

فهو من جهة مشكلة تتأثر بها الأسرة وخاصة الأبناء والزوجة، ومن جهة أخرى يعتبر مخرجاً من بعض الأزمات الأسرية التي ينعلم أو يستحيل فيها التوافق بين طرفي العلاقة الزوجية.

ومع التطورات التي تشهدها المجتمعات البشرية المنبثقة عن التطورات التكنولوجية والاقتصادية، وتغير مركز ومكانة المرأة في الأسرة وفي المجتمع عموماً، أصبح الطلاق ظاهرة اجتماعية ملفتة للانتباه، حيث نجد أن نسبة عالية من الزيجات لا تستمر إلا لمدة محدودة، وتختلف هذه النسب من مجتمع إلى آخر بحسب المنظومة القيمية والثقافية والقانونية لهذا المجتمع أو ذاك، وبحسب مستوى التطور التكنولوجي والاقتصادي، ففي الوقت الذي نجد فيه مجتمعات تحرم الطلاق تحريماً مطلقاً نجد مجتمعات أخرى لا تعير اهتماماً لهذه الظاهرة إلا من خلال معالجة آثاره وانعكاساته، وفي الوقت نفسه نجد مجتمعات أخرى تضع عراقيل وعوائق للحد من هذه الظاهرة ومن انعكاساتها على الأفراد والأسر والمجتمع.

«ولقد أصبح الطلاق من الظواهر الشائعة والمتزايدة باطراد في المجتمعات الغربية أساساً وفي المجتمعات الأخرى إلى حد أقل بكثير. وتدل آخر المسوح والإحصاءات على أن أربعين بالمائة من الزيجات في بريطانيا اليوم تنتهي بالطلاق وأن هذه النسبة قد بدأت بالاستقرار عند هذا المستوى خلال السنوات العشرين الماضية»⁽¹⁾.

«وغالبا ما تعلن وسائل الإعلام الأمريكية عن نسبة الطلاق تصل إلى حالة واحدة لكل حالتين زواج»⁽²⁾ أي بنسبة 33 بالمائة من الزيجات. وفي الوطن العربي أصبح الطلاق شائعا وتزايد نسبه من عام إلى آخر على الرغم من أن الإسلام يعتبر الطلاق أبغض الحلال إلى الله، ولكن يبدو أن التحولات الاجتماعية والثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية، وكذلك تطور نظرة الفرد العربي للزواج وأهدافه أدى إلى شيوع هذه الظاهرة وازديادها بشكل أصبح يقلق المهتمين بالدراسات الاجتماعية في الوطن العربي بالإضافة إلى المسؤولين والمؤسسات الاجتماعية «فقد بلغت نسب الطلاق في مصر مثلا في السنوات الأخيرة 264 ألف حالة طلاق، كما بلغت نسبته في الإمارات العربية المتحدة نسبة 48 بالمائة و46 بالمائة في دولة الكويت، و34 إلى 35 بالمائة في مملكة البحرين، و38 بالمائة في دولة قطر و20 بالمائة في المملكة العربية السعودية...»⁽³⁾.

وقد بلغت نسب الطلاق في بلدان المغرب العربي مستوى مقلق حيث بلغت في تونس 30 بالمائة وفي المغرب 20 بالمائة ي بعض الإحصائيات أما في الجزائر فقد بلغت 17 بالمائة.

حيث كشفت أشغال الأيام الدراسية الوطنية حول الأبعاد القانونية والاجتماعية في تعديل قانون الأسرة، التي نظمها قسم الحقوق بجامعة عمار ثليجي بالأغواط سنة 2005 عن تنامي حالات الطلاق بالمجتمع الجزائري، حيث يسجل حالة طلاق في كل ست (06) حالات زواج، كما كشفت الدراسات المقدمة خلال هذه الأيام الدراسية عن ظاهرة الطلاق في ولاية الأغواط مثلا -على قلة الكثافة السكانية فيها- في السنوات الخمس الأخيرة حيث تشير آخر الإحصائيات تسجيل 981 قضية في الأحوال الشخصية في سنة 2005، منها 390 قضية تخص الطلاق، بينما سجل في سنة 2004م 291 حالة، وفي سنة 2003 تم تسجيل 321 حالة، و271 حالة في سنة 2002، وفي سنة 2001 تم تسجيل 205 حالة أما في سنة 2000 فقد تم تسجيل 292 حالة.

ومن جهة أخرى يوجد في الجزائر 40 ألف امرأة مطلقة أجيرة نشطة (عاملة) مقابل 07 آلاف و300 رجل مطلق أجير من مجموع 4 ملايين و600 ألف وهي الفئة النشطة المحصاة من طرف الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي⁽⁴⁾.

وقد أكدت معظم الدراسات أن أغلب حالات الطلاق تحدث في العام الأول من الزواج، وأنه في أغلب الأحيان يكون الطلاق قبل الإنجاب، وفي حالات أقل يكون عند وجود طفل واحد، وتقل هذه النسب كلما زاد عدد الأولاد.

ولتوضيح مدى اطراد هذه الظاهرة وزيادتها من سنة إلى أخرى سنورد هذا الجدول البياني الذي يبين حالات الطلاق المتزايد بدءا من عام 1920 إلى غاية 1990.

الجدول رقم (1) يوضح تزايد حالات الطلاق⁽⁵⁾

العام	حالة طلاق لكل 100 حالة زواج واقعة فعلا	حالة طلاق لكل 100 امرأة من عمر يبدأ بـ 15 عاما فأكثر
1920	13.4	07.00
1930	17.00	07.50
1940	16.90	08.70
1946	26.10	17.80
1950	23.10	10.30
1960	25.80	09.20
1970	32.80	14.90
1980	49.70	22.60
1990	51.30	24.20

يعرض هذا الجدول وجود نسبة 51.30 بالمائة حالة طلاق في سنة 1990، كذلك يعرض هذا الجدول تزايد نسب الطلاق واطرادها بمرور الزمن وخاصة في الثلاثين سنة الأخيرة، «بل إن هناك 70 بالمائة من المتزوجات تطلقن قبل وصولهن سن 35 سنة وتزوج نصفهن بعد مرور ثلاث سنوات على طلاقهن الأخير»⁽⁶⁾.

من خلال هذه الأرقام يتضح لنا أهمية دراسة مثل هذا الموضوع من كل جوانبه الاجتماعية والنفسية والتشريعية لهذا سوف نتعرض في هذه الورقة إلى مجموعة من العناصر: هي التعريف بهذه الظاهرة من الناحية السوسيولوجية ثم بعد سأتعرض لبعض البوادر التي تعتبر مقدمات منطقية لحدوث الطلاق، وبعدها سنتناول أنواع الطلاق، وفي الأخير سوف نتطرق إلى أشكال الطلاق في بعض المجتمعات.

تعريفات الطلاق:

لقد أعطي لمفهوم الطلاق عدة تعاريف تختلف باختلاف تصور الباحثين في هذا الموضوع غير أنها تجتمع كلها حول حقيقة واحدة وهي إنهاء العلاقة الزوجية بين فردين متزوجين وفق عقد شرعي (مقبول اجتماعيا).

فهو يعرف لغويا على أنه «رفع القيد مطلقا، ويعرف فقها بأنه رفع قيد الزواج الصحيح في الحال والمآل بلفظ ذلك صراحة أو كناية أو بما يقوم مقام اللفظ في الكتابة والإشارة»⁽⁷⁾. هذا من الناحية اللغوية والفقه الإسلامي، أما من الناحية السوسيولوجية فيقصد به «انتهاء أو انقطاع الرباط الزوجي بين الزوجين»⁽⁸⁾، ولا يسمى افتراق أي شخصين طلاقا إلا إذا كان بعد زواج شرعي بعقد صحيح سواء كان مكتوبا أو غير

د. كمال بوقرة ————— الطلاق مدخل سوسيوانثروبولوجي

مكتوب، لأننا نجد في القرنين الأخيرين وخاصة في أوروبا أشكال معينة من العيش المشترك لفردين من جنسين مختلفين ويمارسون علاقات جنسية شأنهم شأن المتزوجين وتستمر هذه العلاقات لفترات زمنية طويلة وقد ينتج عنها أطفال، إلا أن هذه العلاقة لا تعتبر زواجا لهذا إذا انقطعت لا تسمى عملية الانقطاع طلاقا لأنه لم يسبقها زواج رسمي.

فالطلاق إذن هو فك ارتباط اجتماعي وبيولوجي بين رجل وامرأة كانا يشكلان نواة أسرة، ونواة نسق من العلاقات الاجتماعية بين عدد من الأفراد والأسر وبانقطاع هذه الارتباط تزول مجموعة من العلاقات والالتزامات في حين تبقى علاقات والتزامات أخرى، فمن العلاقات التي تزول علاقة الزوجية وبالتالي تسقط الالتزامات والتكاليف الاجتماعية للمطلقين عن بعضهما البعض، كما تنقطع علاقات المصاهرة، بحيث لا يصبح هذا الزوج المطلق صهرا لوالد المطلقة، أما فيما يخص العلاقات التي لا تزول فهي علاقات الأبوة والأمومة والخوولة والعمومة وما يترتب عليهما من حقوق وواجبات إذا نتج عن هذا الزواج أطفال.

بوادر الطلاق:

والآن نحاول أن نتطرق إلى بعض الحالات النفسية والاجتماعية التي تسبق حادثة الطلاق التي قدمها (ولارد والير) والتي أعتبرها من علامات الاغتراب الزوجي والتي تعتبر بوادر لحدوث الطلاق في المستقبل.

1- ظهور اضطرابات وتوتر منفعل في العلاقات الجنسية بين الزوجين الأمر الذي يدفعهما إلى التمثيل والتصنع في الاستجابة والإدعاء المتكلف بالتعاطف والتفاعل في المتعة الجنسية، والثابت في هذه الحالة العاطفي يكون قائما بينهما قبل الوصول إلى الطلاق الفعلي (القانوني) بمعنى أنه يبدأ الشقاق والفراق العاطفي بسبب عدم تواءم أو توافق أو انسجام في رغباتهما الجنسية بشكل يجلب لهما الرضا والمتعة بل يكون لصالح أحدهما عن الآخر.

2- تكسر مظاهر المودة التي تطبع علاقاتهما بحيث يصدم أحد الزوجين أو كليهما في شريكه وفي الصورة التي رسمت له قبل الزواج سواء من طرف المحيطين بهما أو من طرف الشريك نفسه.

3- يعقب تكسر مظاهر المودة نقاشات حادة وطويلة يتخللها شجار يوصلهما إلى اتخاذ قرار متسرع حول الطلاق دون الأخذ بعين الاعتبار العواقب المترتبة عليه.

4- بعد ذلك يحصل انفصال متأزم وحاد بينهما، بحيث يصبح كل طرف يتمسك بأقواله وقراراته ولا يقبل كل ما يصدر عن الطرف الآخر.

5- ثم تتفاقم الأزمة فتصل إلى مرحلة أشد قساوة وألما بحيث يقتربا من حالة الطلاق الحقيقي الذي غالبا ما تعقبه فترة انفصال طويلة الأمد تستدعي إجراءات قانونية للبت في إنهاء علاقاتهما.

6- مرحلة الصراع الذهني ومحاولة إعادة بناء علاقة جديدة بين المتنازعين، إلا أنهما يفشلا في ذلك، لأنهما دخلا اجتماعية متنافرة لا تربطهما روابط نفسية أو اجتماعية بل يواجهها تقطع الرباط العاطفي والعائلي⁽⁹⁾.

إن القارئ لهذه البوادر يستنتج أن أصل مشكلة الطلاق هو عدم التوافق الجنسي، إلا أن هذا غير صحيح في كل حالات الطلاق ولا يمكن تعميمه، لأننا نجد عوامل كثيرة تكون سببا مباشرا أو الغير مباشر في الطلاق وهذا ما سوف نراه عندما نتطرق إلى الفصل الثاني في هذا البحث.

أنواع الطلاق:

في الحقيقة الطلاق واحد وهو انفراط عقد الزوجية بين الزوجين، إلا أن الباحثين فرقوا بين أنواع للطلاق فمن الناحية الفقهية هناك الطلاق الرجعي والطلاق البائن والطلاق البدعي. أما من الناحية السوسولوجية والنفسية فهناك عدة أنواع منها:

1- **الطلاق العاطفي:** وهو عندما يصبح أحد الزوجين أو كليهما لا يشعر بأي مشاعر عاطفية تجاه الشريك بل تجده ربما يشعر بمشاعر سلبية تجاهه والذي يؤدي في أغلب الأحيان إلى الطلاق القانوني.

2 - **الطلاق القانوني:** الذي يقضي بانفراط عقد الزواج.

3- **الطلاق الاقتصادي:** الذي ينطوي على تقسيم الملكية والمال بين المطلق والمطلقة وهذا عادة ما يكون في المجتمعات الغربية حيث ينجر عن الطلاق تقسيم كل ممتلكات الأسرة بين المطلقين.

4 - **طلاق الزوجين مع الاحتفاظ بالأبوة والأمومة:** الذي يتضمن قرارات تأخذ بعين الاعتبار الوصاية على الأبناء والحقوق ورعايتهم وتفقد مصالحهم وشؤونهم.

5- **الطلاق المجتمعي:** ويكون هذا النوع من الطلاق من جراء الطلاق القانوني، حيث تنقطع كل العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة بين المطلقين قبل الزواج.

6- **الطلاق النفسي:** الذي يحاول خلاله أحد الطرفين أو كلاهما اكتساب خاصية الاستقلالية عن الطرف الآخر ومحاولة استرجاع الاستقلال الشخصي الذاتي⁽¹⁰⁾.

طرق الطلاق في بعض المجتمعات:

تختلف طرق وطقوس وأحكام الطلاق من مجتمع إلى آخر وذلك باختلاف ثقافات هذه المجتمعات واعتقاداتها فكما أن هناك مجتمعات تحرم الطلاق مطلقا فهناك مجتمعات لا تعتبر الطلاق مشكلة بل ظاهرة عادية وطبيعية يجب أن يمر بها كل الناس حيث نجد مثلا في الولايات المتحدة الأمريكية أن معظم الرجال والنساء المتزوجين مروا بتجربة الطلاق.

نجد مثلا الطلاق في كاليديا في الصين يستطيع الزوج أن ينفصل عن زوجته بمجرد أن يكتب لأبيها أو يقول لها (إنك لم تعودي زوجة لي)، أما إذا قالت الزوجة (إنك لم تعد زوجي) فإنها تطرح في اليوم في الحال، وكذلك كان في الصين القديمة للزوج حق الطلاق.. وطبقا لشريعة (مانو) لا يلجأ الهنود إلى الطلاق.. أما في الهند الصينية فإن الطلاق يتم بكل سهولة إذا اتفق الزوجان على ذلك وفي هذه الحالة ينضم الأطفال الصغار إلى الأم والكبار إلى الأب، وندما يكون الطلاق بسبب العقم أو الخيانة فإن المسؤول عن ذلك يدفع للآخر غرامة مالية كبيرة، ورغم هذه السهولة فإن الطلاق نادرا في هذه المجتمعات ذلك أن ثمن المرأة يعادل كل ثروة الرجل.

وفي اليابان فإنه يحق للرجل تطليق زوجته لنفس الأسباب التي ذكرناها فيما يخص الصين، غير أن الطلاق في اليابان نادر لأن المرأة اليابانية سيدة مثالية، وإذا أنجبت فلا تطلق، ويكثر الطلاق فقط في الطبقات الدنيا وينسب ضئيلة فقد تبين من خلال بعض الإحصائيات أن نسبة الطلاق في هذه الطبقات لا يتجاوز (5) خمسة بالمائة.

وعند قبائل الطوارق يكثر الطلاق، وتنفخر المرأة بطلاقها، ويعد الطلاق شرفا لها، لأنها سرعان ما تتزوج بعد طلاقها، وتزهوا بكثرة طلاقها وزواجها. أما في مدغشقر فالمرأة حق الطلاق بمجرد رغبتها في ذلك، وفي روما القديمة كان الزوج وحده يستطيع أن يطرد زوجته من المنزل، وقد كتب المؤرخ (بلوتارك) أن (رومالوس) مؤسس روما منح الزوج حق تطليق زوجته إذا عذبت أبنائه أو سجنتهم أو خانتها، وفي هذه الحالة يتحتم عليها أن تعطيه نصف ما تملك فيخصمه إلى (تيريس) «إلهة المحاصيل» كما أن العقم دائما من أسباب الطلاق.

أما عند هنود أمريكا وبالأخص عند قبائل (زونبي) التي تقطن في المكسيك فالطلاق عندهم في يد الزوجة فإذا رأت أن زوجها تغيرت سلوكياته معها وأرادت الانفصال فإنها تنتظر حتى يخرج من الكوخ الذي يقطنانه فتعتمد إلى سرج حصانه وإلى كل حوائج الخاصة به وتعلقها على الباب الخارجي، فإذا عاد الزوج وراءها أيقن بأن زوجته أصبحت مطلقة منه، فيأخذ حوائجه دون أن يدخل بيته الذي يصبح بكل ما يحتويه من حق زوجته.

وكان الطلاق في إنجلترا عار ما بعده عار، وإلى غاية نهاية 1857 كان البرلمان وحده هو الذي يحكم بالطلاق، غير أن هذا النظام تغير عام 1937⁽¹¹⁾.

إن هذه بعض أشكال الطلاق في بعض المجتمعات، أما فيما يخص الديانات فإننا نجد بعض الديانات تحرم الطلاق تحريما مطلقا مثل الأرثوذكسية المسيحية والكاثوليكية بينما نجده مباحا لدى البروتستانت، وكذلك نجد الدين الإسلامي لا يحرم الطلاق ولكن يكرهه باعتباره أبغض الحلال إلى الله.

الهوامش:

- (1) انتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2005.
- (2) معن خليل عمر، علم اجتماع الأسرة، دار الشروق، ط1، الأردن، 2000، ص217.
- (3) www.aluae.net
- (4) www.chihab.net
- (5) معن خليل عمر، نفس المرجع، ص219.
- (6) Schaefer,R and Lamm.R.1992 sociologie Mc Graw_Hill Inc.NewYork.P.399.
- (7) معن خليل عمر، نفس المرجع، ص214.
- (8) نفس المرجع، ص215.
- (9) معن خليل عمر، نفس المرجع السابق بتصرف، ص220-221.
- (10) Schaefer,R and Lamm.R.1992 P402.
- (11) www.alwajd.com

الفكر الاقتصادي عند المسلمين

أ. سكيّنة بويلي / المركز الجامعي - خنشلة

العالم الإسلامي جزء من العالم الكبير، فإذا مرّ العالم اليوم بأزمة قاسية، فإن للعالم الإسلامي قسطاً لا بأس به من تلك الأزمة، وعليه أن يساهم في حل تلك الأزمة التي باتت تهدّد كثيراً من المجتمعات.

ولا ريب في أن مفاتيح الحل للأزمات الاقتصادية تملكها الأمة المسلمة التي سمت بين الأمم والشعوب بحضارتها الإنسانية التي عرفت ولادتها العصر الذهبي منذ فجر الإسلام بمبادئه الإنسانية الخالدة، وخصائصه التشريعية السامية، وقدرته على نقل العالم إلى طريق الخير، والسير به نحو شاطئ السلام.

«والمشكلة الأولى التي أوجدت الأزمة مشكلة اقتصادية، نشأت من وجود حاجات متعددة للأفراد لا تكفي الموارد المحددة لإشباعها، وتحاول اليوم كل من النظم الفردية والنظم الجماعية أن تقدم الحل المناسب للقضاء على هذه المشكلة، فالنظم الفردية تحاول إعطاء الفرد الحرية الكبيرة، لأن الفرد في رأيها هو الغاية من النظام الاقتصادي، وبذلك يمنعون الدولة من التدخل في الشؤون الاقتصادية، وقد تعرض هذا الرأي لهجوم عنيف من قبل أنصاره ودعاته، لأنه أدى إلى التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وأصبحت المصالح الجماعية فريسة لمطامع الأفراد»⁽¹⁾.

وتعاني الكثير من المجتمعات اليوم مظاهر المطامع الفردية كالاختكارات العالمية، والتكتلات المالية على حساب الفرد والمستهلك، وإلى جانب ذلك وجد النظام الاشتراكي الذي أراد أن يتفادى أخطاء المذهب الفردي، ومع محاولاته الكثيرة لم يستطع أن يساهم في حل المشكلة ولا تقديم الحل المقبول.

إن: لم يبق أمام المصلحين الاجتماعيين والاقتصاديين إلا أن يلتزموا بتطبيق النظام الإسلامي الذي يضمن للفرد حقوقه من غير تعارض بين هذه الحقوق بعدالة وتوازن، وبذلك ضمان القضاء على الأزمات التي تمرُّ بها المجتمعات الحديثة.

أجل: إن عظمة الإسلام تتجلى في مواطن عديدة، ومجالات واسعة، ومن بينها الاقتصاد الإسلامي الذي يملك في مناهجه وبرامجه قدرة قوية على حل المشكلات التي تعترض الأمم اليوم وذلك بما يملكه من حسنات كل من المذهبين (الفردية والجماعية) وهذا يدعو إلى العودة إلى الإسلام، ودراسة قواه الكامنة فيه من إمكانيات عظيمة خلاقة مبدعة تتغلب على جميع الصعوبات الاقتصادية الحديثة.

ولذلك نلقي لمحة وجيزة على هذا الاقتصاد من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي.

للاقتصاد الإسلامي خصائص ومبادئ ينفرد بها، وتميزه عن المذاهب الاقتصادية الأخرى جميعاً، فمن أهمها:

أولاً: ربانية المصدر.

إذا كان الاقتصاد الإسلامي جزءاً من الإسلام فإن مصدره إلهي، يستمد أحكامه من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، بدليل عدد كبير من الآيات البيّنات كقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]. والسنة وحى كالقرآن الكريم، فالواجب حفظها والاحتكام إلى ما فيها من التشريع والبيان.

وإلى جانب القرآن والسنة يأتي الإجماع، والقياس وغيره من المصادر التي يلجأ إليها المجتهدون.

فالاقتصاد الإسلامي هو الصالح للناس، لأن مقاصد الشريعة ترعى مصالح الناس، فهو اقتصاد معصوم في أوامره ونواهيه ومبادئه الكلية، وأقرب إلى الصواب في الأمور الاجتهادية.

ثانياً: ربانية الهدف

يهدف الاقتصاد الإسلامي إلى سد حاجات الفرد الدنيوية على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، والمال في الإسلام مال الله تعالى والإنسان مستخلف فيه، لذلك يسعى المسلم إلى هدف نبيل فيه خيري الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: 77].

أما المذاهب الطبيعية الأخرى فأهدافها مادية بحتة، فالتجار هدفهم الحصول على أكبر قدر ممكن من المال والثروة، والطبيعيون اتّجهوا إلى الثروة الزراعية، والرأسماليون هدفهم إشباع الرغبات دون نظر إلا حلال أو حرام، أما الماركسيون فهدفهم خدمة الشيوعية.

ثالثاً: الرقابة المزدوجة

لما كانت النظم الوضعية تفرض الرقابة على تنفيذ ما سنت من قوانين ومبادئ فإنها في الوقت نفسه تلزم الناس على التطبيق، ولكن من الناس من يتهربون من ذلك عندما يكونون بعيدين عن أعين الرقباء.

أما في الإسلام فالرقابة ذاتية داخلية تنبعث من أعماق الوجدان بدافع الإيمان، ورقابة بشرية من البشر، ظهرت هذه الثانية بعد الهجرة، والتاريخ يشهد على ذلك بوظيفة المحتسب لمراقبة النشاط الاقتصادي، وهذا إلى جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وينبعث

أ. سكينه بويلي الفكر الاقتصادي عند المسلمين

هذا وذاك من الإحساس الذي هو: (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك). حديث صحيح.

رابعاً: الجمع بين الثبات والمرونة أو التطور

فالنصوص والأحكام الثابتة لا تتغير ولا تتبدل مهما تغير الزمان والمكان كحلّ البيع، وتحريم الربا، ومن النصوص ما تتميز بالمرونة في الأساليب والوسائل المتجددة والعرف مادام لا يتعارض مع أصل ثابت «فالأصل في العبادات الحظر، وفي المعاملات الإباحة، فكل عبادة ممنوعة ما لم يوجد ما يدل على مشروعيتها، وكل مباحة ما لم يثبت ما يمنعها»⁽²⁾.

خامساً: التوازن بين المادية والروحية

الإنسان مادة وروح، والله خالق الإنسان يعلم ما يحتاج إليه في كل قسم من أقسامه وقد جاء الاقتصاد الإسلامي متمسكاً بالتوازن بين الجانبين من غير أن يطغى جانب على آخر، ولذلك شرع من الأحكام ما فيه السعي والعمل لاكتساب الرزق، وفي الوقت نفسه بين له ما يسعده في آخرته، حتى إذا كان في عبادة وانتهى منها أمر بالعمل في سبيل الله تعالى، قال الله عز وجل: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة:10]. ولذا فإن ما يقدمه المسلم من صدقات وزكاة وكفارات لهو نشاط اقتصادي في سبيل الله.

سادساً: التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة

للفرد مصالحه الخاصة به، وللجماعة مصالحها الخاصة بها، وقد تتعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، عند ذلك راعي الاقتصاد الإسلامي التوازن التام بين المصلحتين فيقدم المصلحة العامة، ويعوّض على الفرد ما يلحق به من ضرر.

فالفرء له الحق في التصرف بمصلحته، على أن لا يلحق ضرراً بالآخرين، ولا أن يعطل مصالح غيره من الجماعة، فالاحتكار ممنوع، ولولي الأمر بيع المحتكر بمثل الثمن حتى أن المجتمع إذا احتاج إلى عمل من طرف أحد أفراد، أجبر على العمل بأجر المثل⁽³⁾. وهذا التوازن لا يوجد في أي مذهب اقتصادي وضعي كيفما كان نوعه.

سابعاً: الواقعية

يتميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره من النظم الاقتصادية الأخرى، بواقعيته في مبادئه ومنهجه وأحكامه، بحيث يتفق مع طبائع الناس، ويراعي دوافعهم وحاجاتهم ومشكلاتهم. وهذه الواقعية مستنبطة من قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَنَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف:32]، فالناس في هذه الدنيا يتعاونون فيما بينهم ويسخر

بعضهم بعضاً في قضاء حوائجهم على أساس قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: 13].

ثامناً: العالمية

من الخصوصيات الخمسة التي اختص بها النبي ﷺ عمومية رسالته دون غيره من الأنبياء قال الله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28] ولهذا جاء الإسلام صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان وحال، والاقتصاد جزء منه، وما يتصف به الأصل يتصف به الفرع أو الجزء من الكل، لذا: فإن الاقتصاد الإسلامي لم يكن لبيئة مكة وحدها، أو المدينة المنورة، أو الجزيرة العربية، ولم يقتصر على بيئة تجارية أو زراعية أو صناعية، وإنما هو نظام عالمي إنساني محكم ودقيق.

ولقد أولى السادة الفقهاء عناية فائقة بدراسة هذه الخصائص والاهتمام بها كثيراً، فأمكن تطبيق الاقتصاد الإسلامي بما يتفق وينسجم مع الأحكام الشرعية من جهة، ومصلحة الأمة والرحمة بها من جهة أخرى.

الفرع الثاني: مبادئ الاقتصاد الإسلامي

الاقتصاد الإسلامي كنظام فعال في سمو الحضارة الإنسانية، له مبادئ أساسية لا يمكن تجاوزها ولا التغافل عنها إذا أردنا تحقيق النمو الاقتصادي وأثره على النواحي الاجتماعية والثقافية والإنسانية.

وتتجلى هذه المبادئ بما يلي:

المبدأ الأول: الملكية المزدوجة، الخاصة والعامة

في غرضون البحث في هذا المبدأ سنتعرض لمعنى الملك، حيث عرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه «اختصاص جائز شرعاً يسوغ صاحبه التصرف إلا لمانع»⁽⁴⁾، أما الملكية فقد عرفها الشيخ محمد أبو زهرة بقوله: «الملكية هي العلاقة التي أقرها الشارع بين الإنسان والمال وجعله مختصاً به، بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائغة له شرعاً، وفي الحدود التي بينها الشارع الحكيم»⁽⁵⁾.

الأصل في الملكية أنها لله عز وجل، وملكية البشر استخلافية، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: 18].

والملك باعتبار محله أربعة أقسام:

- 1 - ملك العين، أو ملك الرقبة: أي ملك ذات الشيء ومادته⁽⁶⁾.
- 2 - ملك المنفعة: أي ملك الاستفادة من الشيء مع المحافظة على العين.
- 3 - ملك الدين: أي ما يكون لشخص في ذمة آخر كمبلغ من المال.

أ. سكينه بويلي الفكر الاقتصادي عند المسلمين

4 - ملك الحقوق: كحق الشفيع في أن يملك العقار المبيع، وحق الوصي في ممارسة التصرف وهذه الملكية تكون تامة على الصغير أو تكون ناقصة.

وقد اشتد الصراع في موضوع الملكية في العصر الحديث بين أصحاب المذاهب الاقتصادية الوضعية، حتى أن الفقهاء الإسلاميين اتجهوا اتجاهين، فمنهم من ذهب إلى الاتجاه الفردي، وآخرون ذهبوا إلى الاتجاه الجماعي، وكل من الفريقين يقصدون الحق ويحاولون نصره الشريعة.

ففي النظام الاقتصادي الإسلامي بوجود الملكيتين معاً، ولكل نوع منها أصوله ومبادئه وأسس وأهدافه بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، وقد رتب الإسلام المسؤولية على الأفراد من أجل القيام بالواجبات المترتبة عليهم تجاه هذين النوعين من الملكية.

وفي النظام الاقتصادي الإسلامي نوع آخر من الملكية هو ما كان ملكاً للدولة كأراضي بيت المال التي كانت ترعى فيها إبل الصدقة.

والمسلم عند عمله في ملكيته الخاصة، فهو في الوقت نفسه يعمل لخير الأمة ومصحتها العامة وهناك حقوق جماعية مفروضة على المالك في تصرفه في ملكيته من أجل مصلحة الجماعة منها: الزكاة - التكافل الاجتماعي - خمس الغنائم - خمس الركاز. والهدف من كل مصلحة الجماعة.

المبدأ الثاني: التكافل وضمان الكفاية

المجتمع الإسلامي جسد واحد، «والمسؤولية بين أفرادها مطلقة شاملة لتحقيق الكفاية لجميع الناس والتي غايتها القضاء على الفقر والحاجة في المجتمع الإسلامي، ولذلك وزع الإسلام تلك المسؤولية بين الأغنياء والأقربين بين الموسرين والدولة حتى تتعاون هذه الجهات جميعها على القضاء على الفقر الذي هو أخطر مرض اجتماعي يفتت قوة الأمة ويجعلها شيعاً وأحزاباً»⁽⁷⁾.

وأكد ابن حزم هذه المسؤولية عندما قال: «وفرض على الأغنياء من كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يقيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»⁽⁸⁾.

وأكثر من ذلك أن مبدأ الكفاية فيه نظرة واقعية محققة، وهي أن نظام الاقتصاد الإسلامي أباح اكتساب الخادم والمسكن من عماله التي هي أجرة مثله، وأن للعامل السكن والخدمة، ولو عن طريق الكراء مدة مقامه في عمله، روى الإمام أحمد في مسنده من عدة طرق أن الرسول ﷺ قال: (من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً، أو ليست له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادماً، أو ليست له دابة فليتخذ دابة).

المبدأ الثالث: الحرية المقيدة

من المبادئ الهامة في الاقتصاد الإسلامي، الحرية، فالمسلم حرٌ في:

- اختيار العمل الذي يناسبه.

- اختيار طرق الكسب التي يستريح لها.

- اختيار التملك الذي يفضلُه.

- اختيار الإنفاق الذي يشبع رغباته.

وهذه الحرية ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة في حدود مبدأ الاستخلاف وأحكام الشريعة. وبناءً على ذلك ينبغي أن يتصرف في الحدود التي يسمح بها الشارع الحكيم بكل ما يتعلق بالمال من حيث الاستثمار والاستهلاك، وهو في تصرفه القولي أو الفعلي يراقب الله تعالى فإن قصر أحدهم، جاء دور الرقابة الخارجية (من البشر) التي تقوم بها الدولة، لأن الرقابة في الاقتصاد الإسلامي مزدوجة، كما ذكرنا سابقاً.

المبدأ الرابع: الوسطية

الوسطية هي الاعتدال، وعكسها التطرف، ويعتبر هذا المبدأ ظاهرة رئيسة في التشريع الإسلامي، وهذه الوسطية شاملة لجميع فروع التشريع بما في ذلك المسائل المالية والاقتصادية. ويظهر هذا المبدأ في آيات كثيرة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67].

وتحقيقاً لهذه الوسطية جاء النهي واضحاً في التبذير ولو كان ذلك في وجوه البر، قال تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: 26]، حتى أن الانتفاع من المباحات ينبغي أن يكون على وفق المصالح، فإذا خرج المكلف به عن ذلك الوجه اعتبر مذموماً وإلى مثل ذلك أشار الشاطبي في الموافقات⁽⁹⁾.

أما فيما يتعلق بالملكية الفردية، فالوسطية أهم مراكز الصراع بين المذاهب الفردية والمذاهب الجماعية، فالأولى تعطي الإنسان الحق الكامل في التصرف بملكيته كما يشاء، أما المذاهب الجماعية فإنها تذهب إلى إلغاء الملكية الفردية إلغاءً تاماً، لأنهم يعتبرونها أساس المشكلات الاجتماعية، فينقلون تلك الملكيات إلى ملكيات جماعية، وتضعها تحت تصرف الدولة.

وهذان الاتجاهان متطرفان، ويقف الإسلام بينهما فيرفضهما، باعتبار الملكية حق طبيعي لا يجوز لأي نظام وضعي أن يلغيه.

المبدأ الخامس: العدالة

العدل بين الناس حكم هام من أحكام التشريع الإسلامي، ومبدأ من أهم المبادئ التي عنى التشريع بها، وأمر الله تعالى بالعدل في كثير من الآيات القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:90].

والإسلام يحرص على تحقيق العدالة بين الناس في مجال الجباية والتوزيع بين المسلمين وبين غير المسلمين، على أساس لا ضرر ولا ضرار.

وهذه الخصائص والمبادئ التي تميز بها الاقتصاد الإسلامي، لم تدرس كعلم في صدر الإسلام، ولكنها كانت متناثرة بين ثنايا كتب الفقه وغيرها من الكتب التي تبحث في الأحكام تلك التي استنتجها الخلفاء والعلماء الذين طبقوا الأحكام بحكمة وبصيرة كما هو في الفرع الآتي:

الفرع الثالث: رواد الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي

يتم البحث على ضوء الرواد الذين كان لهم السبق في تطبيق مبادئ ومبادئ الاقتصاد الإسلامي قبل أن يكون علماً كغيره من العلوم الأخرى.

البند الأول: من رواد الصدر الأول في الإسلام.

أولاً: عمر بن الخطاب رضي الله عنه ⁽¹⁰⁾: لعمر رضي الله عنه شخصية قوية كان لها أكبر أثر في تفكيره، حيث انبثقت من هذه الشخصية تلك الاجتهادات العظيمة التي ما زالت حتى الآن موضع فخر وإعجاب من الدارسين الإسلاميين والتي كانت نقطة تحول في تاريخ أمتنا وتشريعنا العظيم.

وعمر رضي الله عنه هو القائد العظيم الذي استطاع أن يدير هذه الدولة العظيمة بجدارة ونجاح عظيمين، فمن أعماله التي كانت ثمار فكره التيقظ، ما ذكره فيما يأتي على سبيل المثال لا الحصر:

- 1- محاسبة أولاده كما يحاسب نفسه، حتى لا يكون هناك أي استغلال لمركزه.
- 2- مراقبة الأسواق ومنع الغش والغبن..
- 3- تفقد شؤون الرعية، وإنصاف من كان بحاجة إلى ذلك.
- 4- تحقيق مصلحة المجتمع، وتقديمها على المصالح الخاصة.
- 5- وقف الأراضي المفتوحة، وفرض الخراج عليها.
- 6- تحديد حق الشخص في إحياء الأرض الموات.

- 7- تحديد الاقتطاع بما يقدر المقطع إليه على القيام به.
 - 8- تخميس السلب عند ما يكون كثيراً.
 - 9- منع إعطاء الأغنياء من ذوي القربى من الخمس.
 - 10- منع حق المؤلف قلوبهم في أموال الزكاة.
 - 11- فهم النصوص في إطارات المصالح الجماعية.
 - 12- تقييد النصوص بالتطورات الزمنية الملازمة للمصالح الجماعية.
 - 13- شمولية التكافل الاجتماعي لمختلف حالات المجتمع منذ الولادة حتى الوفاة.
- كل ذلك أعطى دلالة مضيئة على حسن التنظيم والإدارة، والرباط المحكم بين الحاكم ومعاونيه والشعب.
- ثانياً: أبو ذر الغفاري** (عليه السلام)⁽¹¹⁾: هو صحابي جليل، اشتهرت عنه آراء خاصة في المسائل المالية، وكانت له مواقف خالدة مع عثمان و معاوية، وهذه الآراء كانت ميداناً واسعاً في الدراسات الاقتصادية لعدد من الدارسين والباحثين هذه الأيام و ما سبقها.
- وأبو ذر (عليه السلام) الذي عاش في قبيلة عربية اتصفت بالشجاعة والحب للإسلام، فنشأ مؤمناً صالحاً يتصف بالشدة والجفاء والبؤس والقوة والاندفاع، فلم يكن يهاب أحداً، و كان زاهداً في الدنيا، متطلعاً إلى الآخرة، وإن الدنيا لا تساوي في نفسه شيئاً.
- و نذكر فيما يأتي بعضاً من أدائه في المسائل المالية:
- 1- الخوف من الاكتناز للذهب والفضة، ولذلك أكثر من الإنفاق في سبيل الله تعالى.
 - 2- العمل على إبعاد أمراء المسلمين، من السلوك الوعر في الترف والاكتناز.
 - 3- الوقوف في طريق الأغنياء ومقاومتهم حتى لا يغرقوا في الإسراف والتبذير وسوء المصير.
 - 4- النصح لمعاوية بذكر تبعية الأموال التي بين يديه بأنها أموال ملك للناس لا يجوز له أن يتصرف فيها إلا وفقاً لمصلحتهم ولا يعود عليهم بالخير، وقبل معاوية بذلك.
 - 5- القيام بمواساة الفقراء من قبل الأغنياء، حيث أعد لهم حقوقاً كثيرة في أموال الأغنياء وهي أموال كافية للقضاء على الفقر.
 - 6- المسؤولية المترتبة على الدولة للقيام برعاية الفقراء الأيتام.
 - 7- الإنفاق واجب، فعلى المسلمين أن ينفقوا ما زاد عن حاجتهم لمدة سنة⁽¹²⁾.
 - 8- التوزيع العادل للثروة بين الناس، كي تضيق الهوة بين الأغنياء والفقراء.

أ. سكينه بويلي الفكر الاقتصادي عند المسلمين

9- الرقابة العامة من طرف الشعب، على الميزانية العامة للدولة.

10- فهو الذي يحث الملاك على زكاة أموالهم، وعلى البر بالفقراء وذوي الحاجة، للعمل على تثبيت الملكية الفردية وحمايتها من كل ما يهددها من ثورة الفقراء المحرومين، واتقاء الصراع بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة، وبين أصحاب رؤوس الأموال والعمال.

ثالثاً: **خامس الخلفاء الراشدين - عمر بن عبد العزيز** ⁽¹³⁾: يعتبر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه من رواد الاقتصاد الإسلامي الذين أرسوا له قواعده منذ صدر الإسلام، بما وضعه من أحكام نتيجة اجتهاداته الفقهية والاقتصادية.

ومن أبرز آثاره في مجال الاقتصاد الإسلامي ما يلي:

1- تنازل الخليفة عن أمواله لصالح بيت مال المسلمين كي يكون قدوة لولاته وعماله وشعبه.

2- تشجيع الناس على النشاط التجاري، لأن التجارة باب من أبواب الرزق.

3- رفض عمل الحاكم بالتجارة، لأنها ستشغله عن مهامه المنوطة، لأن عمله يحتاج إلى تفرغ.

4- حرصه على تطبيق مبدأ العدالة في فرض الضرائب وتحصيلها.

5- تطبيق مبدأ العدالة، والقضاء على ظلم الرعية لأنه يؤدي إلى تهريب رؤوس الأموال إلى بلاد أخرى يسودها العدل والاطمئنان، وفي هروب رؤوس الأموال ضرر كبير للدولة والمجتمع حيث يكون الاضطراب متفشياً في المجتمع، مما يؤدي إلى كثير من السلبات وفي مقدمتها: تأخر الإنتاج، وتقلص الأموال التي تجمعها الدولة من رعاياها، وذلك كما يقول ابن خلدون: «الظلم مؤذن بخراب الدولة» ⁽¹⁴⁾، ومما هو معروف بين الناس أن العدل أساس الملك.

6- تحديد نسبة الربح على السلع، لمحاربة الربح الفاحش، فهو يعارض الأرباح الباهضة.

7- عمارة الأراضي الزراعية، ومعاونة العاملين فيها بتقديم التسليف الزراعي.

8- الاهتمام بالجنح المهيض في المجتمع كالمعوقين والمرضى والعميان وذوي العاهات.

9- دعم الروابط الاجتماعية بما يشبه الضمان الاجتماعي في هذه الأيام، ويعتبر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أول من أقام صرح الاقتصاد الاجتماعي.

البند الثاني: من رواد عصر التابعين.

من أشهر رواد الاقتصاد في عصر التابعين، الكثير من العلماء الذين تركوا آثارا ناجحة في ميدان الاقتصاد الإسلامي نذكر منهم:

أولاً: أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة⁽¹⁵⁾: يعتبر أبو يوسف مؤسس علم المالية الإسلامية، فهو أول من وضع القواعد والمبادئ المنظمة لمالية الدولة، وله كتاب «الخراج» الذي تضمن أبوابا في الاقتصاد.

ثانياً: الفارابي والمدينة الفاضلة⁽¹⁶⁾: تعتبر المدينة الفاضلة من أهم كتب الفارابي، وفي هذا الكتاب يبحث عن السعادة التي ينبغي أن تسود المجتمع، وذلك بتعاون أفراد مع بعضهم البعض معاونة كاملة وهي كالجسم ينبض بالقلب.

وقد سما الكتاب بموضوعاته الفكرية وخاصة من الجانب الاقتصادي، حيث جعل التعاون بين الناس سببا في كثرة الإنتاج وتحقيق الرفاه والأمن والاطمئنان الاجتماعي، أما إن بقي الفرد وحيدا منعزلا عن الآخرين، فإنه يقاسي المتاعب والمصاعب.

وكتب الفارابي عن الصناعات، ونحا فيها نحو فلسفيا، ولم يتعرض لها اقتصاديا، مع أن الصناعة باب من أبواب الاقتصاد. وكتب عن العدل الذي هو أساس السعادة للدولة، كما تكلم عن العقد الاجتماعي.

البند الثالث: من رواد العصر الوسيط⁽¹⁷⁾.

أولاً: ابن حزم القرطبي الأندلسي: يعتبر ابن حزم من رواد علم الاقتصاد، فإنه بحث في موضوعات ومشكلات اقتصادية قبل أن يعرفها علماء الاقتصاد في العصر الحديث، فهو رائد علم الاقتصاد الاجتماعي، فمن الموضوعات الاقتصادية التي بحثها: البيوع والسلم، الربا ومضاره، القروض وفوائدها، الأجور، الضرائب وأنواعها، مشكلة الفقر وكيفية علاجها، وموقفه من الطبقات الفقيرة، وبحث في المشكلة الاقتصادية التي هي عدم تناسب الحاجات مع الموارد ونتيجة لذلك أطلقوا عليه «الاقتصادي الحر».

ثانياً: الإمام الغزالي الشافعي⁽¹⁸⁾: للغزالي العديد من الآراء الاقتصادية ذات الأهمية الكبيرة في عالم الاقتصاد منها:

- العمل مستشهدا بالأدلة من القرآن والسنة النبوية وآثار الصحابة.
- الحسبة (التموين والتسعير) ومقتضاها الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.
- فكرة فرض ضرائب الأرباح التجارية: ليستفيد منها الفقراء وغيرهم من الضعفاء في المجتمع.
- الاحتكار: والذي هو سبب من أسباب الظلم، ولذلك حرمه الإسلام.

أ. سكينه بويلي الفكر الاقتصادي عند المسلمين

ثالثاً: أحمد بن تيمية⁽¹⁹⁾: من أشهر كتب ابن تيمية كتابه الذي يتعلق بالاقتصاد وهو الحسبة، فقد احتوى هذا الكتاب على عدد من الموضوعات المنظمة للحسبة ابتداء بعمل المحتسب ومن ثم إلى:

- أنواع المعاملات والاحتكار وكيف يعامل المحتكر.

- التسعير رعاية لمصلحة الضعفاء في الأمة.

- الزراعة على أنها سبل من سبل العمل والاستثمار الحلال.

- الشركات التي فيها التعاون تلموخي إلى زيادة الإنتاج.

وإلى جانب ذلك: الأجور، النقابات، العقوبات التي تقع على المخالف، وأخيراً الصفات الحسنة التي يتحلى بها المسلم.

وأخيراً إن ما بحثناه من موضوعات تتعلق بالفكر الاقتصادي الإسلامي عند المسلمين، ورواد هذا العلم في التاريخ الإسلامي، لهو غيض من فيض، لأن الإتيان على ما في الاقتصاد الإسلامي الذي درسه العلماء لا يستوعبه هذا المقال، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن التشريع الإسلامي له دور كبير في النشاط الاقتصادي المعاصر إن من حيث التنظيم أو من حيث التطبيق.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- النبهان (محمد فاروق)، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي.
- 2- السالوس (علي الأحمد)، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة.
- 3 - الزرقا (مصطفى أحمد)، المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية.
- 4- أبو زهرة (محمد)، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية.
- 5- ابن حزم، المحلى، تصحيح محمد خليل هراس.
- 6- الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه مصر، مطبعة السعادة.
- 7- عاشور، محمد، رواد الاقتصاد العرب.
- 8- المقدمة. لابن خلدون.

الهوامش:

- (1) النبهان (محمد فاروق): الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة 1408 هـ-1988م، ص07.
- (2) السالوس (علي الأحمد): الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة. قطر، دار الثقافة مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1418 هـ-1998م، ص32.

- (3) لمزيد من الاطلاع انظر: ابن تيمية: الحسبة، ص.30.
- (4) الزرقا (مصطفى أحمد)، المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، الطبعة الخامسة: ج 1، ص220.
- (5) أبو زهرة (محمد) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية مصر، مطبعة فتح الله إلياس. الطبعة الأولى، ص62.
- (6) انظر على سبيل المعرفة والاطلاع، الزرقا، المرجع السابق، ج 1، ص238، 239.
- (7) النبهان: المرجع السابق، ص462.
- (8) ابن حزم: المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، القاهرة، مطبعة الإمام. ج6، ص 452.
- (9) انظر الشاطبي: الموافقات في أصول الفقه مصر، مطبعة السعادة. الطبعة الأولى. ج3، ص217.
- (10) انظر: عاشور، محمد: رواد الاقتصاد العرب، مصر، دار الأمل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1419 هـ 1998 م. ج 7، ص26، والنبهان المرجع السابق. ص405 – 433.
- (11) انظر عاشور، المرجع نفسه ص27 – 34، النبهان: المرجع السابق. ص433 – 445.
- (12) وهذا القول محل الاختلاف بين الفقهاء.
- (13) عاشور: المرجع السابق، ص35 – 41.
- (14) المقدمة 13.
- (15) المرجع نفسه، ص42 – 49.
- (16) المرجع نفسه، ص71 - 76.
- (17) المرجع نفسه، ص86 وما بعده.
- (18) المرجع نفسه ص: 94 وما بعدها.
- (19) المرجع نفسه، ص189، 190.

السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي

د. حمدي محمد بن صالح - جامعة باتنة

إن الشريعة الإسلامية المبنية على العدل والقسط، وإعطاء كل ذي حق حقه، شريعة متكاملة تهدف إلى تطبيق تلك الأسس في مختلف مناحي الحياة الإنسانية، فقد سنّت التشريعات والتنظيمات على مستوى الفرد والجماعة، فلم تترك مجالاً من مجالات الحياة إلا وخصّته بالتشريع والتنظيم. ففي الجوانب المادية وضعت أساليب الوفاء بحاجاته في توازن مع بقية احتياجاته الروحية والفكرية، وفي هذا البحث سنعرض لجانب هام من حياته المعيشية وهو تحديد سياسة سعرية، لكافة السلع والخدمات المعروضة في السوق.

إنّ السعر يعبر عن القيمة التبادلية للأشياء في السوق، فينبغي أن تكون هذه القيمة حقيقية، لا يغالى في تقديرها، ولا يجحف فيها، مما يتطلب توفير شروط معينة حتى يؤدي السوق هذه المهمة الحساسة.

فكيف يتحدّد هذا السعر؟ وما هو دور جهاز رقابة الدولة في تحديده؟

وسنتناول في هذا البحث تحديد السعر في الظروف العادية، أما الظروف الاستثنائية، حيث يسود الاحتكار والاستغلال، فإن السياسة السعرية تختلف اختلافاً جذرياً.

وقد وزّعت هذا البحث على المحاور الآتية:

- 1- التعريفات. 2. أهمية الأسعار وأثرها على الظواهر الاقتصادية. 3. السياسة السعرية في الأنظمة الوضعية. 4. أهداف السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي. 5. الصياغة السعرية في الاقتصاد الإسلامي. 6. مبادئ الصياغة السعرية في الاقتصاد الإسلامي. 7. الاستدلال الشرعي للصياغة السعرية. 8. المعايير الأساسية في تكوين السعر وقواعده. الخاتمة.

أولاً: التعريفات

السياسة: لغة: القيام على الشيء والتصرف فيه بما يصلحه، ونصّ بعض الفقهاء على أنّها: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بهذا الفعل دليل شرعي، فقالوا: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي. فنقول: السياسة المالية، السياسة الاقتصادية، السياسة السعرية، فنقصد ما تضعه الدولة من تنظيمات وتشريعات ولوائح لتنظيم مجال معيّن من مجالات الحياة المختلفة، في إطار النصوص الشرعية، ومقاصدها العامة.

السعر: لغة: ما يقوم عليه الثمن، أو ما تقف عليه السلع من الأثمان ولا يزداد عليها.

اصطلاحاً: يعرفه القاضي عياض: هو الثمن الذي تقف فيه الأسواق. والتسعير إيقافها على ثمن معلوم لا يزداد عليه⁽¹⁾.

ويعرفه رجال الاقتصاد بأنه: القيمة التجارية لسلعة أو خدمة مقدرة بالنقد، وبالتالي فهو التعبير عن القيمة التبادلية حسب قانون العرض والطلب⁽²⁾.

فالاصطلاح الفقهي يميز بين السعر العادي الذي يفرض بإرادة خارج السوق، ويؤكد على عنصر الثمنية، أي: ترجمة ذلك إلى قيمة نقدية، ويضيف التعريف الآخر عنصراً هاماً بتحديد القيمة التبادلية التي تتكوّن في السوق، بمبادلة السلعة بسلعة أخرى بواسطة النقود، وفي هذا التحديد تمييز بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية التي تعتمد على المنفعة الشخصية لمن يقتني السلعة.

السياسة السعرية:

بتحديد المعنى الاصطلاحي لكل من السياسة والسعر، ندرك بدهاء مفهوم ومعنى السياسة السعرية، فهي: التنظيمات والتشريعات التي تضعها السلطة في تحديد الأسعار، وما هي الجهة المخولة لها ذلك، في الظروف العادية والاستثنائية، وكيفية توجيهها كأداة من سياستها الاقتصادية العامة، في ظل أحكام الشريعة ومقاصدها.

ثانياً: أهمية الأسعار وأثرها على الظواهر الاقتصادية.

تنقسم السلع في الاقتصاد إلى سلع حرة، مثل الهواء وأشعة الشمس، وهي التي ليست لها أسعار في السوق، ولا تخضع للتبادل والمنافسة، ولا تدخل ضمن دائرة البحث الاقتصادي. وإلى سلع اقتصادية التي يبذل فيها الإنسان جهده في تحقيقها، بتحويل الموارد الخام إلى سلع، وتكون لها سوق وثمان، وتخضع للتبادل، ومكان تحديد قيمتها هو السوق، والسعر يؤثر ويتأثر بكل من الإنتاج والتوزيع والاستهلاك.

أ- **أثر السعر على الإنتاج:** فالمنتج قبل اتخاذ قرار إنتاج أي سلعة يدرس إمكانية تحقيق الأرباح على ضوء الأسعار السائدة في السوق فإذا توقع تحقيق الأرباح، يقرّر الدخول في العملية الإنتاجية، أما إذا توقع - من خلال الأسعار السائدة - عدم تحقيق الأرباح أو تغطية تكلفة الإنتاج يغيّر قراره، إذ لا يمكن إنتاج سلعة إذا كانت لا تحقق الهدف؛ وهو تحقيق الربح، وبهذا نفس تراجع الإنتاج المحلي في ظل سوق مفتوحة على الإنتاج الأجنبي المتميز بانخفاض التكلفة وارتفاع الجودة بفضل التقدّم التكنولوجي.

ب- **أثر السعر على التوزيع:** يظهر أثر السعر جلياً في التوزيع الوظيفي الذي يعني توزيع العائد على العناصر المساهمة في العملية الإنتاجية من أرض وعمل ورأس مال وتنظيم، ففي ضوء الأسعار السائدة لعناصر الإنتاج يأخذ كل عنصر نصيبه، فالتنظيم هو أساس العملية الإنتاجية، فمن خلال الأسعار السائدة لعناصر الإنتاج يقرر المنظم الدخول في

العملية الإنتاجية، فإذا ارتفع مثلاً سعر الفائدة الذي هو عائد رأس المال، بحيث لا تغطي تكلفة الإنتاج؛ فإنه يقرر الإحجام عن الإنتاج، فالتوزيع المستقر والعادل للعائد على العناصر الإنتاجية، يسهم في استقرار الأسعار والسير المريح للعملية الإنتاجية.

ج- الاستهلاك: إن أثر السعر على الاستهلاك يظهر في قرار المستهلك لحجم وكمية مشترياته من السوق، فكلما انخفضت الأسعار زاد في الكمية، وكلما ارتفعت الأسعار خفّض من كمية مشترياته، على افتراض أنّ دخله محدود بسقف معيّن، فالسعر يؤثر تأثيراً مباشراً على حجم الاستهلاك.

من خلال هذه النماذج يظهر لنا الأثر الهام الذي تحدثه الأسعار على مختلف الظواهر الاقتصادية، من توزيع واستهلاك وكذا الإنتاج والاستثمار.

ثالثاً: السياسة السعرية في الأنظمة الوضعية.

نعرض للسياسة السعرية في الأنظمة الوضعية من خلال النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

أ- النظام الرأسمالي: تقوم السياسة السعرية في هذا النظام على أساس الحرية الاقتصادية وفسح المجال أمام المبادرات، ولا يسمح لتدخل الدولة في المجال الاقتصادي، فالسعر يتكوّن من تفاعل قوى العرض والطلب، بتوفير شروط معينة⁽³⁾:

1 - توفير المنافسة الكاملة بوجود عدد كبير جداً من المنتجين والمستهلكين؛ بحيث لا يستطيع أيّ منتج أو مستهلك أن يؤثر في ثمن السوق.

2 - تجانس المنتجات؛ أي: تكون المنتجات متجانسة من حيث الجودة والمنفعة؛ بحيث لا يمكن التفريق بينها أبداً، بل يمكن اعتبارها سلعة واحدة.

3 - حرية الدخول والخروج من السوق: يجب أن تكون متوفرة لكل المنتجين، أي: لا توجد عوائق احتكارية، فمرونة انتقال عناصر الإنتاج بين الاستعمالات البديلة يجب أن تكون مكفولة، ويعني أيضاً الغياب التام لدور الدولة في مسار السوق.

4 - العلم التام بالأحوال الاقتصادية؛ بحيث يطلع المشتري بكل ما يجري في السوق من معلومات، من الأسعار والكميات والتقلبات، وإذا توفرت هذه الشروط مجتمعة في سوق معينة قيل عنها إنها: سوق منافسة تامة؛ غير أن هذه السوق بهذه الشروط سوق مثالية لا تتحقق في أرض الواقع، لذا فإن السوق السائدة في الاقتصاد الرأسمالي هو سوق منافسة غير تامة أي تجمع بين المنافسة التامة والاحتكار المطلق فتسمى بالسوق «المنافسة الاحتكارية».

وقد أسفرت هذه التجربة العملية عن قيام الاحتكارات المتعددة مما أفسد الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وتلاشت الأحلام الوردية للحرية الاقتصادية لعدم وجود ضوابط

لهذه الحرية، وغلبة الأقوياء في سباق الإنتاج وتحطيم الضعفاء، وهنا قامت الاحتكارات في السوق تفرض الأسعار، ثم تحوّل هذا الاحتكار المحلي إلى احتكار عالمي، فمنذ نهاية الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي نمت الشركات المتعددة الجنسيات، وأصبح الجزء الأعظم من التجارة والإنتاج العالمي في يدها.

ب- **النظام الاشتراكي:** إن السياسة السعريّة في هذا النظام تتحدد على المستوى المركزي، بناء على فلسفته القائمة على استحواذ الدولة على ملكية وسائل الإنتاج وتحديد الأسعار ضمن خطة اقتصادية عامة وشاملة؛ فالأسعار تتم بقرارات إداريّة، مراعية في ذلك الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة. لذا يسمّى السعر في هذا النظام بالسعر الإداري أو الجبري، إذ يُحدّد بناء على إستراتيجية وأولويات محدّدة، بعيدة عن تأثير العرض والطلب، ويعيدا عن أذواق الناس وميولهم، فالخطة المركزيّة تصدر قائمة الأسعار، فتطبّق على كافّة الدوائر والمقاطعات متجاهلة تباين الاحتياجات والأذواق والميول والأولويات الخاصّة، وقد أسفرت هذه التجربة العمليّة عن بروز العديد من المشاكل الاقتصاديّة، فالتحديد الإداري المركزي للسلعة قد لا يعبر في كثير من الأحيان عن سعرها الحقيقي فنشأ عن ذلك ما يسمّى السوق الموازية _ أو السوق السوداء _ ويتولّد سعران للسلعة الواحدة، السعر الرسمي الإداري والسعر الحقيقي، وهذه الازدواجيّة تربك السوق وتنشأ عنها مظالم لأحد أطراف المعاملة، فأضررت السوق الموازية التوازنات الاقتصاديّة وأفسدت الحياة الاجتماعيّة⁽⁴⁾. وقد ظهرت هذه العيوب في البلاد التي خضعت للتجربة الاشتراكية مثل بلدنا الجزائر فتعقد اقتصادها ونقص إنتاجها وخرب عامرها بسبب هذه السياسة السعريّة فشوّه الجهاز الإنتاجي والخدمي بحيث أن العامل لا ينال أجر المثل، والمنتج لا ينال قيمة الإنتاج الحقيقيّة فيستغل الوسطاء هذه الوضعيّة فيحقّق أرباحاً على حساب المستهلك والمنتج الحقيقيّ.

رابعاً: أهداف السياسة السعريّة في الاقتصاد الإسلامي.

إنّ السياسة الاقتصاديّة تهدف إلى تحقيق وتيرة متصاعدة من النّمو من أجل عمارة الأرض التي هي المهمة الأساسيّة للإنسان (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) [هود:61].

ولإيجاد نمط توزيعي يتمشى مع مبدأ الاستخلاف والعمارة فلا بدّ أن تكون من أهداف هذه السياسة صياغة سياسة في تخصيص الموارد وتوزيعها بما يتفق ومهمة وتيرة النّمو.

وتهدف السياسة السعريّة إلى:

أ - تخصيص الموارد.

ب - إدخال منجزات التّقدّم التّقني واستخدامها في الإنتاج.

ج - الإساهام في تحديد الكفاية.

أ - فتخصيص الموارد هو من أهم أهداف الاقتصاد، فالسّعر يؤدي دوراً في تخصيص الموارد من خلال أسعار السّلع والخدمات وأسعار عناصر الإنتاج، ممّا يقتضي أن تعبر الأسعار تعبيراً حقيقياً عن قيم الأشياء من خلال قوى العرض والطلب في السّوق فعلى السّلطة الاقتصاديّة حماية هذه القوى من العوامل الخارجيّة كالاحتكار والاستغلال، وتوفير جوّ المنافسة المشروعة لتتفاعل هذه العوامل وتتكوّن الأسعار عن تراض وعدل.

ب - التّقدّم التّقني يسهم مساهمة مباشرة في جودة المنتجات وتخفيض تكلفتها، وزيادة كميّتها. والاقتصاد الإسلاميّ يدعو إلى الإتقان في الإنتاج والتّخفيض في التّكاليف وتوفيرها في السّوق.

ج - حدّ الكفاية يتحدّد بكمية المنتجات السلعيّة والخدمية لتوفير حياة كريمة للفرد المسلم في ظلّ دولة تلتزم بتوفير هذا الحدّ لكلّ فرد فالأسعار السّائدة في السّوق هي التي تحدّد حجم ومعيّار حدّ الكفاية فيزداد بارتفاع مستوى المعيشة، وينخفض بانخفاضها.

خامساً: الصياغة السعريّة في الاقتصاد الإسلامي⁽⁵⁾.

إنّ الشريعة الإسلامية لا تقوم بتحديد الأسعار بشكل تفصيلي لكل سلعة على حده كما هو مبين في الاقتصاديات الاشتراكية ولا تترك الحبل على غاربه للسوق في تحديد الأسعار كما هو في الاقتصاديات الرأسمالية وقد رأينا آثار ذلك لكل من النظامين. وإنّما تقوم هذه السياسة منضبطة تحت عاملي العرض والطلب مع وجود دور المراقبة لمقاييسه ومعاييرها مركزاً على تحديد ضوابط احتساب التكلفة وعناصرها وهامش الربح. إنّ السياسة السعريّة تقتضي من الدولة توجيه الأسعار وليس تحديدها.

سادساً: مبادئ الصياغة السعريّة.

إن الصياغة السعريّة تقوم على مبدئين أساسيين: أ - مبدأ التراضي. ب - مبدأ العدل.

أ - مبدأ التراضي: قال الله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ) [النساء: 29]، يقول ابن كثير في تفسير الآية الكريمة: «لا تتعاطوا الأسباب المحرمة في اكتساب المال لكن المتاجرة المشروعة أن تكون عن تراض بين البائع والمشتري فافعلوها وتسبّبوا بها في تحصيل الأموال»⁽⁶⁾. فالتعبير القرآني بصيغة المفاعلة - تراض - بدلاً من كلمة رضي يدل على حرصه على رضا طرفي المبادلة البائع والمشتري والتراضي يعني توافق الإرادتين وقبولهما إجراء البيع على سعر معيّن يرتضيه كلا الطرفين وهذا السعر يشكل حالة خاصة من سعر العرض والطلب بالمفهوم الفني أي تقاطع منحني العرض والطلب.

وهكذا نجد في النقطة الجوهرية - على بساطتها - نقطة انطلاق مشتركة بين المعاملات الإسلامية والنظرية الحديثة.

وهناك نقطة أخرى يتميز بها الاقتصاد الإسلامي، إذ لا تكفي مجرد التراضي في العقد ليُحيله إلى عقد مشروع وإنما يلزم ذلك أن يكون التراضي في حدود الإباحة الشرعية فلا يُعتد شرعاً بأي تراض خارج دائرة المشروع والمباح.

ب- مبدأ العدل: إن العدل هو المبدأ العام في التشريع الإسلامي، وفي مجال المعاملات المالية يتجلى العدل في عدم إلحاق الضرر أو إيقاع ظلم بأي طرف، وتتحدد الأسعار على أساس العدل بين الطرفين، قال الله تعالى: (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) [المطففون:1]، فقد شدد النكير والوعيد الشديد على الذين يبخسون الناس أشياءهم في تحديد قيم الأشياء وأسعارهم وضرب أمثلة من أُمم اشتهرت بالمعاملات القائمة على الظلم وعدم العدل: (وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ) [هود:84]، وقد نهى الإسلام عن بعض صور البيع واعتبرها فاسدة أو باطلة لما تتضمن من الظلم وعدم العدل مثل: بيع الجلب والنجش وتلقي الركبان وبيع الإنسان على أخيه الإنسان.

ومن الناحية العملية افترض الإسلام في سلوك الإنسان الاقتصادي الطيبة والعدل الذي يحقق لصاحبه النفع وعدم الإضرار بالآخرين وافترض في نفس الوقت إمكانية انحراف سلوكه الاقتصادي نحو الاستغلال والظلم. وبناء على هاتين الفرضيتين منح الإسلام للفرد الحق في ممارسة عملية المبادلة وتحديد الأسعار بحرية واختيار، ومنح في الوقت نفسه للدولة سلطة الإشراف والمراقبة والتدخل.

سابعاً: الاستدلال الشرعي للصياغة السعرية.

إن الدليل الشرعي على الصياغة السعرية في الحالة العادية التي تمنح لقوى العرض والطلب، السلطة في تحديد الأسعار، وعدم تدخل السلطة في ذلك الشأن يؤخذ من حديث النبي ﷺ ورده على الصحابة الكرام لما التمسوا منه تحديد الأسعار عند غلائها، إذ كان رده حكيمًا، إذ يُشرع لموقف السلطة في الحالات العادية بقوله: (إن الله هو القابض الباسط المسعر)، فأكد على الحرية الاقتصادية التي تتبني عليها السياسة السعرية، وترك الناس يرتزق بعضهم ببعض، لأنَّ التدخل بالتسعير قد يُضرُّ بأحد أطراف المعاملة، وتُعرقل تخصيص الموارد، والتوزيع العادل للدخل القومي، وقد لمسنا الآثار السلبية للتسعير في النظام الاشتراكي، وهو ما يؤكد الرسول صلى الله عليه وسلم تعليقاً على عدم استجابته لدعوة التسعير: (إني أرجو أن ألقى الله، ولا يطالبني أحد في مال أو دم أو عرض)، بما يدلُّ على وعيه التام بخطورة التسعير، وعرقلة عمل قوى العرض والطلب في الحالات العادية.

وقد فهم البعض من هذا النص أن التسعير لا يجوز في الإسلام على الإطلاق، وأنه يترك الحرية المطلقة للعرض والطلب في كل الظروف والأحوال، وغفلوا أن النبي صلى الله عليه وسلم يُشرّع للحالة العادية، حيث تسود المنافسة الكاملة المشروعة، وتتوفر الشروط الكافية لعمل قوى العرض والطلب. ولكن إذا تدخلت قوى أجنبية وعوامل أخرى، فإن ذلك يستلزم استخدام أدوات وسياسة سعرية تتناسب مع تلك الظروف الطارئة.

ثامناً: المعايير الأساسية في تكوين السعر وقواعده.

إن تكوين السعر في السوق يستند إلى معايير أساسية، وهي:

- أ - كلفة الإنتاج والصنع. ب - نسبة معينة من الربح.
- أ - إن احتساب الكلفة يُشكّل العنصر الأساس في تحديد السعر لسلعة ما، ولا بد أن يستجيب لحساب التكلفة استناداً إلى مبدأ التراضي، ويتضمن:
- 1- العمل المبذول. 2- قيم وحدات رأس المال باعتباره عملاً مدخراً.
- 3- المواد الأولية المستخدمة. 4- احتساب نسبة الاهتلاك، أي حصة الاندثار.
- 5- مصروفات النقل والتخزين.

ب - نسبة معينة من الربح: يعتبر الإسلام الربح هو العائد الثاني من عوائد عوامل الإنتاج إلى جانب العمل الذي يُشكل العامل الأول، ولا يُمكن تصور عوائد أخرى كالفائدة الربوية المحرمة شرعاً.

ويستحق الربح شرعاً كل من أنفق عملاً في سبيل إنتاج سلعة أو الاتجار فيها، ولا شك أن أيّ مستثمر يُريد تنمية أمواله في ظل النظام الاقتصادي له هدفٌ معين، هو زيادة الإنتاج وتحقيق هامش ربحي، وهو حق مشروع مكفول في الإسلام لقوله ﷺ: (دعوا الناس يرزق الله بعضهم ببعض).

القواعد التي ينبني عليها السعر:

يقوم التعامل في السوق بصفة عامة على أساس الجمع بين مصلحة الأفراد ومصلحة المجتمع، وتحقيق المنافع في إطار المنافسة المشروعة التي تكفل لقوى العرض والطلب التفاعل بحرية في الأسواق، وأهم القواعد التي تعمل على سيادة المنافسة والثقة والصدق، هي:

- **الدعاية والإعلان:** يُبيح الإسلام للبائعين بالإعلان والترويج لعروضهم السلعية على شرط الصدق في كافة الأساليب المتبعة، وينهى عن تجاوز الحقيقة والدعاية الكاذبة، فلا يُبالغ في إبراز مزايا السلعة للتضليل، لتفضيل سلعته على غيره، أو لحثّ المشتريين على شراء ما لا يحتاجون منها.

- معاينة السلعة وتحديد المواصفات: تقوم أساليب عرض السلع وتغليفها على أساس إمكانية التعرف بسهولة على مواصفات السلع، وأن تعبر وصفة المكونات بحق عن المكونات الحقيقية، فقد نهى النبي ﷺ عن صور عديدة من البيوع لأنها لا تفي بغرض المعرفة الحقيقية والواضحة للسلعة، منها: بيع الملامسة والمناذرة، وأكد أن البيعان بالخيار لتحقيق المعرفة التامة، ونهى عن كتم أي عيب مما يوجب إظهار السلعة على حقيقتها، فقد قال ﷺ لصاحب الطعام الذي أصابته السماء: (أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، من غشنا فليس منا)⁽⁷⁾.

الخاتمة:

إن السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي تتميز بالتفريق في المعالجة بين الحالات العادية والحالات الاستثنائية، وتضع سياسة سعرية في الحالات العادية، باحترام قوى العرض والطلب، وتُعطي للدولة حق الإشراف والرقابة، وتقوم على مبادئ عامة ينبغي توفرها، وتضع لذلك معايير وضوابط ثابتة.

قائمة المصادر والمراجع:

- نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:1، سنة: 1414-1993.
- الحسبة: ابن تيمية، الطريق للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة: 1990.
- سامر مظهر قنطقجي: فقه الأسواق، سلسلة فقه المعاملات، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، ط:1، سنة: 1425-2004.
- سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، دار الوفاء: المنصورة - مصر، ط:1، سنة: 1408/1988.
- الإمام ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الفكر اللبناني، ط:1، سنة: 1991.
- يوسف كمال محمد: فقه اقتصاد السوق، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط:3، سنة: 1418/1998.
- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1405/1985.
- د. عبد الجبار حمد عبيد السبعاني: الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط:1، سنة: 1426/2005.

- د: محمد عمر الحاجي: دراسات في فقه الاقتصاد الإسلامي، ج:1، دار المكتبي - سورية، ط:1، سنة: 2006 / 1427.
- مجلة الاقتصاد الإسلامي، المجلد الخامس، السنة الخامسة، 1986 / 1406.

الهوامش:

- (1) نزيه حمّاد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:1، سنة: 1992 ص:154.
- (2) محمد بشير عليه، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت _ لبنان، ط:1، سنة: 1985.
- (3) د: إبراهيم داود أحمد، محاضرات في الاقتصاد الجزئي، المؤسسة الوطنية للكتاب، سنة: 1985.
- (4) سعيد أبو الفتوح: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، دار الوفاء المنصورة _ مصر، ط:1، سنة 1988 / 1408، ص570.
- (5) د: عبد الستار إبراهيم الهيثمي، السياسة السعرية، الوراق للنشر والتوزيع الأردن، ط:1، سنة 2005، ص115.
- (6) محمد علي الصابوني مختصر تفسير ابن كثير، شركة الشهاب، الجزائر سنة 1419 / 1990، ج1 ص376.
- (7) أخرجه البخاري في صحيحه.

مرويَات الصحابي الصغير

النعمان بن بشير رضي الله عنه نموذا

أ. الوردي زقادة - جامعة باتنة.

مقدمة:

لما بعث رسول الله ﷺ بالهدى ودين الحق لتزكية النفوس وتعليمها وقف أهل مكة المكرمة من البعثة موقفين متباينين إما بالصد عنها أو إتباعها، ولكن لما تجاوزت الدعوة إلى أهل يثرب في بيعتي العقبة الأولى والثانية، وأذن الله بالهجرة اتسع الموقفان إلى حد بعيد، وحينما تمت الهجرة ذات الأثر الأكبر في دفع رسالة الإسلام وامتدادها عبر الزمان والمكان، كان التأريخ لها من أبرز سمات المجتمع الجديد، فقالوا فلان ولد بعد الهجرة، أو فعل كذا بعدها، أو بمرور كذا بعدها إلى زمان الناس هذا.

وكما جرى ذلك على المجتمع كان على الأسر والأفراد أيضا ذلك المعنى التاريخي، فقد مر عام وبضعة أشهر بعد الهجرة لم تنعم أسر الأنصار بطلعة مولود جديد حتى يعتني به العناية التي أفرزها واقع المجتمع الجديد ومن هنا تحركت أبواق المرجفين للتعريض بكل ما من شأنه أن يعكر صفو النظام الاجتماعي الجديد بالمدينة المنورة، من ذلك قولهم أن هذا نذير شؤم ولكن لما جاء مولود للأنصار أرخوا لذلك فقالوا فلان أول مولود ولد للأنصار بعد الهجرة والحال نفسه إذ قالوا ذاك أول مولود ولد للمهاجرين بعد الهجرة، مما يعني أن التاريخ بالهجرة هو عهد جديد لم يكن مألوفاً لدى أهل المدينة وكذا المهاجرين أيضا.

ونظرا لكون فترة النبي بالمدينة كانت قصيرة مع فترة حياته بمكة المكرمة وقع تسارع للأحداث بالمدينة حيث الغزوات والسرايا ونزول القرآن المدني بما يحويه من تشريع للسير بالمجتمع الجديد نحو التثبيت والاستكمال، ودخل أفراد المجتمع في حركة دائمة شارك فيها الكبار والصغار إلى حد شهود غزوة بدر مما جعل النبي ﷺ يمنع شهود الصغار لها، ولكن ذلك لم يمنعهم من معايشة الأحداث الأخرى للأسرة وخارجها ولأن منطق الأشياء يقتضي أن يتشارك الكبار والصغار في الحديث ونقل الأخبار المتسارعة آنذاك، من حفظ القرآن الكريم والحديث ومعرفة الأحكام على مقتضى أفهامهم نظرا لما يرونه من تغيير جوهري في حياتهم المادية والعقلية.

وفي هذا الجو عاش المهاجرون والأنصار وأبنائهم ينتشر بينهم العلم والفهم معا، وقد ظهر ذلك جليا حين توسعت الفتحات وشملت العالم المعروف آنذاك.

ومن بين أبناء الأنصار النجباء كان النعمان بن بشير رضي الله عنهما حيث جاء التعريف به في كتاب الطبقات كما يلي:

النعمان بن بشير بن سعد من بني الحارث بن الخزرج وأمه عمرة بنت رواحة أخت عبد الله بن رواحة من بني الحارث بن الخزرج ويكنى النعمان أبا عبد الله وكان أول مولود من الأنصار ولد بالمدينة بعد هجرة رسول الله ﷺ ولد في شهر ربيع الآخر على رأس أربعة عشر شهرا من هجرة رسول الله ﷺ هذا في رواية أهل المدينة وأما أهل الكوفة فيروون عنه رواية كثيرة يقول فيها سمعت رسول الله ﷺ فل على أنه أكبر سنا مما روى أهل المدينة في مولده وكان ولي الكوفة لمعاوية بن أبي سفيان وأقام بها وكان عثمانيا ثم عزله معاوية بن أبي سفيان فصار إلى الشام فلما مات يزيد بن معاوية دعا النعمان لابن الزبير وكان عاملا على حمص فلما قتل الضحاك بن قيس بمرج راهط في ذي الحجة سنة أربع وستين في خلافة مروان بن الحكم هرب النعمان بن بشير من حمص فطلبه أهل حمص فأدركوه فقتلوه واحتزوا رأسه ووضعوه في حجر امرأته الكلبية.

قال أخبرنا عبد الله بن بكر السهمي قال حدثنا حاتم بن أبي صغيرة عن سماك بن حرب أن معاوية استعمل النعمان بن بشير على الكوفة وكان والله من أخطب من سمعت من أهل الدنيا يتكلم.

قال الإمام البخاري: حدثنا أبو نعيم حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه ألا وإن لكل ملك حمى ألا إن حمى الله في أرضه محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب).

قال القاسمي: في قواعد التحديث بيان معنى الصحابي نقلا عن كتاب حصول المأمول لصديق حسن خان ص 65: «هو من لقي النبي ﷺ مؤمنا به، ولو ساعة، سواء روى عنه أم لا. وإن كانت اللغة تقتضي أن صاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد ما يدل على إثبات الفضيلة لمن لم يحصل منه إلا مجرد اللقاء القليل، والرؤية، ولو مرة. ولا يشترط البلوغ لوجود كثير من الصحابة الذين أدركوا عصر النبوة ورووا ولم يبلغوا إلا بعد موته ﷺ، ولا الرؤية، لأن من كان أعمى مثل ابن أم مكتوم، قد وقع الاتفاق على أنه من الصحابة، ويعرف كونه صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الأنصار».

ثم نقل من شرح النخبة ما نصه: «لا خفاء برجحان رتبة من لازمه ﷺ وقاتل معه أو قتل معه تحت رايته على من لا يلزمه أو لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا.. أو

أ. زقادة الوردی _____ مرویات الصحابی الصغیر النعمان بن البشیر

فی حالة الطفولية وإن كان شرف الصحبة حاصلًا للجميع ومن لیس له منهم سماع منه فحديثه مرسل من حیث الرواية..».

قال محمد بن سعد فی کتاب الطبقات الکبری: قال محمد بن عمر الأسلمي: إنما قلت الرواية عن الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ، لأنهم هلكوا قبل أن یحتاج إلیهم، وإنما كثرت عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب لأنهما ولیا فستلا و قضیا بین الناس، و کل أصحاب رسول الله ﷺ، كانوا أئمة یقتدى بهم ویحفظ علیهم ما كانوا یفعلون ویستفتون فیفتون، وسمعوا أحادیث فأدوها فكان الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ، أقل حديثًا عنه من غیرهم مثل أبي بكر وعثمان وطلحة والزبیر وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح وسعيد بن زید بن عمرو بن نفیل وأبي بن كعب وسعد بن عباد وعبادة بن الصامت وأسید بن الحضیر ومعاذ بن جبل و نظرائهم، فلم یأت عنهم من كثرة الحديث مثل ما جاء عن الأحداث من أصحاب رسول الله ﷺ، مثل جابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن العباس و رافع بن خدیج و أنس بن مالك والبراء بن عازب ونظرائهم، وکل هؤلاء كان یعد من فقهاء أصحاب رسول الله ﷺ، وكانوا یلزمون رسول الله ﷺ، مع غیرهم من نظرائهم، وأحدث منهم مثل عقبة بن عامر الجهني وزید بن خالد الجهني وعمران بن الحصین والنعمان بن بشیر ومعاوية بن أبي سفيان وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن یزید الخطمي ومسلمة بن مخلد الزرقی وربیعة بن كعب الأسلمي وهند وأسماء ابني حارثة الأسلمیین، وكانا یخدمان رسول الله ﷺ، ویلزمانه فكانا أكثر الرواية والعلم فی هؤلاء ونظرائهم من أصحاب رسول الله ﷺ، لأنهم بقوا وطالت أعمارهم واحتاج الناس إلیهم. ومضى كثير من أصحاب رسول الله ﷺ، قبله وبعده بعلمه لم یؤثر عنه بشيء ولم یحتج إلیه لكثرة أصحاب رسول الله ﷺ.

شهد مع رسول الله ﷺ، تبوكا وهي آخر غزاة، غزاها من المسلمین ثلاثون ألف رجل وذلك سوى من قد أسلم وأقام فی بلاده وموضعه لم یغز، فكانوا عندنا أكثر ممن غزا معه تبوكا، فأحصینا منهم من أمکننا اسمه ونسبه وعلم أمره فی المغازی والسرايا وما ذکر من موقف وقفه، ومن استشهد منهم فی حياة رسول الله ﷺ، وبعده و من وفد علی رسول الله ﷺ، ثم رجع إلى بلاد قومه، ومن روى عنه الحديث ممن قد عرف نسبه وإسلامه ومن لم یعرف منهم إلا بالحديث الذي رواه عن رسول الله ﷺ، ومنهم من تقدم موته قبل وفاة رسول الله ﷺ، وله نسب و ذکر ومشهد، ومنهم من تأخر موته بعد رسول الله ﷺ، وهم أكثر فمنهم من حفظ عنه ما حدث به عن رسول الله ﷺ، ومنهم من أفتى برأیه، ومنهم من لم یحدث عن رسول الله ﷺ، شینا ولعله أكثر له صحبة ومجالسة وسماعا من الذي حدث عنه، ولكننا حملنا الأمر فی ذلك منهم علی التوقي فی الحديث أو علی أنه لم یحتج إلیه لكثرة أصحاب رسول الله ﷺ، وعلی الاشتغال بالعبادة و الأسفار فی الجهاد فی سبیل الله حتی مضوا و لم یحفظ عنهم عن النبی ﷺ، شینا. و قد أحاطت المعرفة بصحبته رسول الله ﷺ، ولقیهم إياه ولیس

كلهم كان يلزم النبي ﷺ، منه من أقام معه ولزمه وشهد معه المشاهد كلها، ومنهم من قدم عليه فرآه فانصرف إلى بلاد قومه، ومنهم من كان يقدم عليه الفينة بعد الفينة من منزله بالحجاز وغيره. وقد كتبنا من أصحاب رسول الله ﷺ، كل من انتهى إلينا اسمه في المغازي من قدم على رسول الله ﷺ، من العرب و من روى عنه منهم الحديث، وبيننا من ذلك ما أمكن على ما بلغنا وروينا وليس كل العلم وعينا. ثم كان التابعون بعد أصحاب رسول الله ﷺ، من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم فيهم فقهاء وعلماء وعندهم رواية الحديث والآثار والفقه والفتوى، ثم مضوا وخلف بعدهم طبقة أخرى ثم طبقات بعد إلى زماننا هذا، وقد فصلنا في ذلك وبيناه.

وقد بلغت مرويات النعمان بن بشير مائة وأربعة وعشرون حديثاً اتفقا على خمسة وانفردا البخاري بحديث ومسلم بأربعة.

روى عن النبي ﷺ وعن خاله عبد الله بن رواحة وعمر وعائشة ويروي عنه أولاده و مولاه حبيب بن سالم والشعبي وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وعروة بن الزبير وأبو قلابة وحמיד بن عبد الرحمان بن عوف وخيثمة وسماك بن حرب وغيرهم. وقال في التقريب سكن الشام ثم ولي إمرة الكوفة ثم قتل بحمص سنة خمس وستين وله أربع وستون سنة، ومن مروياته المشهورة الحديث الذي أخرجه البخاري في كتابي الإيمان والبيوع قال: باب الحلال بين، والحرام بين وبينهما مشبهات. وهو الحديث التالي:

حدثنا أبو نعيم حدثنا زكريا عن عامر قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ ل عرضه ودينه، ومن وقع في الشبهات كراخ يرفع حول الحمى يوشك أن يواقع، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وأن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وأن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب).

وحيثما تعرض الحافظ بن حجر في شرحه قال: ذكر فيه حديث النعمان بن بشير بلفظ الترجمة وزيادة فأورده من طريقين عن الشعبي عنه والثانية من طريقين عن أبي فروة عن الشعبي فأورده أولاً من طريق عبد الله بن عون عن الشعبي ثم من طريق ابن عيينة عن أبي فروة عن الشعبي صرح تارة بالتحديث لابن عيينة عن أبي فروة، وثانياً بالتصريح بسماع أبي فروة عن الشعبي، وقد أخرجه الحميدي في مسنده عن ابن عيينة فصرح فيه بتحديث أبي فروة له وبسماع أبي فروة من الشعبي وبسماع الشعبي من النعمان على المنبر وبسماع النعمان من رسول الله ﷺ.

وقال ابن رجب الحنبلي حديث الحلال بين والحرام بين صحيح متفق على صحته من روايته الشعبي عن النعمان بن بشير، وفي ألفاظه بعض الزيادة والنقص، والمعنى واحد

أ. زقادة الوردی _____ مرویات الصحابی الصغیر النعمان بن البشير

متقارب. وقد روى عن النبي ﷺ من حديث ابن عمر وعمار بن ياسر وجابر وابن مسعود وابن عباس، وحديث النعمان أصح أحاديث الباب.

ومن الأحاديث التي أخرجها الإمام مسلم له:

- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا غندر عن شعبة وحدثنا محمد بن المثنى وابن بشار قالا حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة قال سمعت سالم بن أبي الجعد الغطفاني قال سمعت النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم».

- حدثنا يحيى بن يحيى وأبو بكر بن أبي شيبة وإسحاق جميعا عن جرير قال يحيى أخبرنا جرير عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم مولى النعمان بن بشير عن النعمان بن بشير قال: (كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين وفي الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية قال وإذا اجتمع العيد والجمعة في يوم واحد يقرأ بهما أيضا في الوقوف).

- حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن بن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن وعن محمد بن النعمان بن بشير يحدثانه عن النعمان بن بشير أنه قال إن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نحللت ابني هذا غلاما كان لي فقال رسول الله ﷺ: (أكل ولدك نحلته مثل هذا) فقال: لا. فقال رسول الله ﷺ: (فأرجعه).

- حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا أبي حدثنا زكريا عن الشعبي عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ ثم مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

- حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري حدثنا أبي حدثنا أبو يونس عن سماك قال ثم خطب النعمان بن بشير فقال: لله أشد فرحا بتوبة عبده من رجل حمل زاده ومزاده على بعير ثم سار حتى كان بفلاة من الأرض فأدركته القائلة فنزل فقال تحت شجرة فغلبته عينه وانسل بغيره فاستيقظ فسعى شرفا فلم ير شيئا ثم سعى شرفا ثانيا فلم ير شيئا ثم سعى شرفا ثالثا فلم ير شيئا فأقبل حتى أتى مكانه الذي قال فيه فبينما هو قاعد إذ جاءه بغيره يمشى حتى وضع خطامه في يده فله أشد فرحا بتوبة العبد من هذا حين وجد بغيره على حاله قال سماك فزعم الشعبي أن النعمان رفع هذا الحديث إلى النبي ﷺ وأما أنا فلم أسمعه.

وعن أهلية الراوي إن كان يجوز له أن يحدث وهو صغير ذهب العلماء إلى الأقوال التالية:

ذهب جمهور أهل العلم إلى جواز سماع الصبي، وهو من لم يبلغ سن التكليف، ولم يجز بعضهم ذلك، والصواب رأي الجمهور، لأن الصحابة والتابعين وأهل العلم من بعدهم قبلوا رواية أحداث الصحابة كالحسن والحسين، وعبد الله بن الزبير، وأنس بن مالك، وعبد

الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، ومحمود بن الربيع وغيرهم رضي عنهم، من غير أن يفرقوا بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده.

ولم يتفق العلماء الذين أجازوا سماع الصغير عن السن التي يصح فيها سماعه، لأن ذلك يتوقف على تمييز الصبي، وهذا يختلف باختلاف الصبيان وإذا لم يتفق العلماء على تحديد سن السماع فإنهم لم يتركوا ذلك من غير قيد أو بيان، وقد اجتهد كثير منهم في توضيح ذلك، ويمكن أن نرد أقوالهم إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو أن أقل سن السماع خمس سنين، وحجة من قال بهذا ما رواه الإمام البخاري في صحيحه من حديث الصحابي محمود بن الربيع رضي الله عنه قال: «عقلت من النبي ﷺ مجة مجها في وجهي وأنا ابن خمس سنين من دلو».

القول الثاني: قول الحافظ موسى بن هارون الحمال وهو أن سماع الصبي يصح إذا فرق بين البقرة والحمار. ونرجح أن المراد عنده التمييز، وحاول بيان معنى التمييز بما حوله من حياته وبيئته.

القول الثالث: وهو اعتبار التمييز، فإذا فهم الصغير الخطاب، ورد الجواب كان مميزا صحيح السماع ولو كانت سنه دون خمس سنين، وإن لم يفهم الخطاب ورد الجواب لم يصح سماعه ولو كانت سنه أكثر من خمس سنين. وذلك ملخص ما ذكره الدكتور محمد عجاج الخطيب في كتابه الوجيز في علوم الحديث ونصوصه ص198.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - صحيح البخاري.
- 2 - صحيح مسلم.
- 3 - فتح الباري.
- 4 - الطبقات الكبرى لابن سعد.
- 5 - تراجم رجال جامع الإمام مسلم.
- 6 - قواعد التحديث للقاسمي.
- 7 - الوجيز في علوم الحديث ونصوصه لمحمد عجاج الخطيب.
- 8 - جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي.
- 9 - مسند الإمام أحمد.
- 10 - مقدمة ابن الصلاح.
- 11 - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
- 12 - موسوعة الحديث النبوي الشريف.
- 13 - المنهاج في شرح صحيح مسلم للنووي.
- 14 - أسد الغابة.
- 15 - الإصابة في تمييز الصحابة.

التربية وتنمية الوعي السياحي

د. عبد الحميد خزار - جامعة باتنة

كثير الكلام في زماننا هذا عن التنمية السياحية وعلاقة ذلك بالتربية، لأن السياحة في هذا العصر أصبحت صناعة من أهم الصناعات، بل دعامة أساسية لاقتصاديات الدول، لذا كان من الضروري عدم تجاهلها، وإعطائها الأولوية في كل برامج التنمية الوطنية والمحلية. والسياحة بمفهومها الحديث لم يعد فيها مجال للمحاولة والخطأ، لأنها أصبحت علما له قواعده ونظرياته، ولذلك لا بد أن تعتمد على خبرة الخبراء والمتخصصين حتى يمكن بناء صناعة سياحية راسخة في بلادنا. والكلام عن التربية والسياحية، يستدعي تعريف بعض المصطلحات المتعلقة بالموضوع.

التربية:

تقوم التربية بتسهيل نمو أكثر اكتمالا بقدر الإمكان لاستعدادات كل شخص باعتباره فردا وعضوا في مجتمع محكوم بالتضامن، فالتربية ليست معزولة عن التطور الاجتماعي، لأنها تشكل إحدى القوى التي تحدده. وينبغي أن يعاد النظر باستمرار في أغراض التربية وطرائقها تبعا لما يحدثه العلم والتجربة من تطور في معارفنا حول الطفل والإنسان والمجتمع⁽¹⁾.

إن التربية في جوهرها عمليات نفسية واجتماعية تصدر عن شخصية الإنسان بجملتها؛ جسما وفكرا ووجدانا وإرادة وخلقاً، تتحقق على خير وجوها إذا شملت تلك النواحي وعملت على تكاملها؛ وهي إنما تفهم طبيعتها بالاستناد إلى الفكر الإنساني وتطور العلم الحديث في مجالات العلوم السلوكية خاصة، والممارسة الواقعية والتجريب، وتحتاج خاصة إلى سند من التحليل الفلسفي والتحليل العلمي، يعنى الأول بالأهداف والغايات، ويعنى الثاني خاصة بالأساليب والوسائل⁽²⁾.

«فالتربية وسيلة المجتمع في تحقيق فردية الفرد وجماعيته، فهي تعمل من جهة على تنمية قدرات الفرد، وتهذيب ميوله، وصقل فطرته، وإكسابه مهارات عامة في نواحي حياته، كما تعمل في الوقت نفسه على تهيئته لأن يعيش سعيدا في الجماعة، ويتكيف معها، ويسهم في نشاطها ويعمل لصالحها»⁽³⁾.

وهكذا نلاحظ من خلال هذه التعاريف أن التربية هدفها الأساس (التطبيع الاجتماعي)، وهذا الهدف صاحب الإنسان منذ وجوده على سطح الأرض، بوصف الجماعة التي ينتمي إليها بعدا من أبعاده النفسية؛ بمعنى أن انتماءنا إلى جماعة بعينها، حاجة من حاجتنا البشرية التي لا بد أن تشبع.

تعريف التنمية:

التنمية هي: «إحدى مجموعة من التغيرات الجذرية في مجتمع معين بهدف إكساب ذلك المجتمع القدرة على التطور الذاتي المستمر بمعدل يحسن التحسين المتزايد في نوعية الحياة لكل أفراد عن طريق الترشيح المستمر لاستغلال الموارد الاقتصادية المتاحة وحسن توزيع عائد ذلك الاستغلال»⁽⁴⁾.

وهكذا فإن التنمية ليست عملية مادية فحسب، رغم أهمية العنصر المادي فيها، إلا أن العنصر المادي في حاجة إلى العنصر البشري الذي يوجهه، ومن ثم فإن تنمية رأس المال البشري جزء لا يجزأ من عملية التنمية ووسائلها في نفس الوقت، فمن أجله ترسم الخطط والسياسات، وبجهوده الفكرية والجسدية والتنظيمية تتحقق أهداف هذه السياسات.

تعريف السياحة:

هي «مجموعة العلاقات والخدمات المرتبطة بعملية تغيير المكان تغيرا وقتيا وتلقائيا، وليس لأسباب تجارية أو حرفية»⁽⁵⁾.. ومن هنا فإن السياحة تعني الحركة والتنقل من بلد إلى آخر طلبا للتنزه أو الاستطلاع أو الكشف. وعلى هذا يعرف السائح: بأنه زائر مؤقت للبلد لأي غرض غير الإقامة، ولا تتجاوز مدة إقامته اثني عشر شهرا ولا تقل عن أربع وعشرين ساعة، وهذا التعريف هو الأكثر استخداما في الإحصائيات السياحية.

الوعي السياحي:

يقصد بالوعي السياحي إدراك الأفراد للحقائق والمفاهيم والمهارات والاتجاهات والقيم الإيجابية المرتبطة بالنشاط السياحي.

ولا يمكن لأي مجتمع أن يحقق تقدما إيجابيا في مجال السياحة إلا بتحقيق درجة عالية من الوعي السياحي. والثقافة السياحية التي تتحقق عن طريق مؤسسات التربية المباشرة وغير المباشرة في المجتمع بدراسات ميدانية لتحديد وإعداد المادة التي هي موضوع رسالة نشر الوعي السياحي، والذي يتضمن تحديد مفهوم السياحة، والوظائف الإيجابية للنشاط السياحي من اقتصادية واجتماعية وثقافية وحضارية وتحديد المناطق السياحية المختلفة في الجزائر، والسمات الرئيسة لكل منها، مع طريقة تفاعل هذه المفاهيم بعناصرها المختلفة عن طريق برامج التعليم، ووسائل الإعلام العامة بأسلوب ولغة تتفق مع كل مستوى حتى تترسخ هذه المفاهيم في نفوس الأفراد.

التربية السياحية:

من خلال التعريفات السابقة يتبين لنا أن المجتمع لا يستطيع أن يحقق التنمية الشاملة إلا إذا اتخذ من التربية أدواته ووسائله، لأن عملية التنمية تتطلب تغييرات عديدة في التنظيم الاجتماعي وفي أساليب الإنتاج والاستهلاك المتبعة. لأن هذا التنظيم الاجتماعي ذاته قد

يكون سببا في حدوث التخلف وعائقا من عوائق التقدم، إذن لا بد من التخلص من هذه التنظيمات حتى تتمكن القوى الاجتماعية القادرة على التطور من أن تلعب دورها في تنمية المجتمع، ويتطلب هذا جهدا تربويا مقصودا يوجه نحو تكوين اتجاهات وقيم جديدة تستجيب لمطالب التنمية ولا تكون عائقا لها.

العلاقة بين التربية والتنمية:

لم يعد موضوع العلاقة بين التربية والتنمية يشغل بال المتخصصين في التربية والمهتمين بها بالدرجة نفسها التي كانت تشغلهم منذ سنوات حيث كانوا يتلمسون مبررات لنفقات التعليم المتزايدة، ولكن تغير المواقف اليوم بعد أن تأكد أن من أهم عوامل التنمية، رأس المال المادي والقوى العاملة، والاستثمارات الرأسمالية والمشروعات التنموية لا تقوم إلا على رغبة الإنسان في ضوء الخبرة الفنية التي تقوم بتشغيلها وتنظيم إنتاجها " «وأصبح من قبيل العقيدة في أيامنا هذه اعتبار التعليم وما يرتبط به من الإعداد الثقافي والمهني للقوى البشرية كعامل أساسي من عوامل التنمية الاقتصادية»⁽⁶⁾. حيث أصبح ينظر إلى التعليم في جميع أنحاء العالم على أنه صناعة كبرى، فالتقدم لم يعد مرتبطا بمصادر الثروة الطبيعية للأمة، بقدر ارتباطه بمصادر ثروتها البشرية، واليابان خير شاهد على ذلك.

فالحضارة المعاصرة تعتمد بالدرجة الأولى على أفكار «والأفكار تأتي من الناس ثم تتحول إلى عمل على أيدي الناس، ومن ثم فإن التجديد يجد جذوره الراسخة في تنمية المصادر البشرية»⁽⁷⁾.

إذن فالإنسان هو أساس أي تنمية، وهو الذي ترتد إليه العملية في شكل سلع وخدمات، وتنمية الإنسان تعني زيادة معارفه و قدراته وتوجيهها بحيث يتحقق الصالح العام للفرد والمجتمع.

ورغم أهمية العنصر البشري في أي تنمية فإن معظم واضعي الخطط التنموية الاقتصادية لا يهتمون بتحليل الموارد البشرية إلا قليلا، لأنهم يرون أن الإنفاق على التعليم وتنمية الموارد البشرية هي بالدرجة الأولى استثمارات اجتماعية.

والواقع أن العنصر البشري هو الذي يؤدي أساسا إلى التقدم، فهو لازم لتعبئة رأس المال، واستغلال الموارد الطبيعية، وإيجاد الأسواق والقيام بالتجارة، وكل ذلك لا يتحقق إلى التربية التي هي الوسيلة الأساسية لتنمية الاستعدادات الفطرية للمواطنين واستخدامهم بصورة أمثل.

ويعتبر العنصر البشري عصب النشاط السياحي وأداته الأساسية في تقديم كافة الخدمات للسائحين، ولهذا برز الاهتمام بإعداد القوى العاملة في قطاع السياحة ورفع مستوى كفاءتها كي تستطيع مواكبة التطور المستمر في حركة السياحة. ولذلك فإنه من الضروري الاهتمام بالتعليم والتدريب السياحي لرفع كفاءة العمالة وتحسين مستوى

د. عبد الحميد خزار ————— التربية وتنمية الوعي السياحي

الخدمات السياحية ويتم وضعها على أساس خطة التنمية السياحية في مختلف التخصصات والمهن وما يقتضيه ذلك من توسع في التعليم السياحي وإنشاء مراكز التدريب في المناطق السياحية بما يكفل تكوين العامل السياحي المتمرس. ويمكن تلخيص العلاقة بين التربية والتنمية السياحية فيما يلي:

1- التربية هدفها التغيير في عقل الإنسان وسلوكه – والتنمية السياحية تحقق عملية التغيير من خلال نتائج مشاريعها.

2- التربية تدرب الإنسان على التنمية - والتنمية تهيب البيئة الملائمة لانتشار التعليم والتفتح على الاستزادة منه.

3- التربية تزود التنمية السياحية بالقوى البشرية العاملة المؤهلة – والتنمية السياحية تزيد الدخل القومي، وبالتالي توفر المال الكافي لتزويد المؤسسات التربوية بالإمكانات المادية والتسهيلات التكنولوجية.

4- التربية تؤدي إلى زيادة دخل الإنسان - والتنمية السياحية تحول الزيادة في الدخل إلى مستويات معيشية أرقى.

5- التربية تصقل العقل وتجعله أكثر وعياً وإدراكاً للحقائق – والتنمية السياحية تتيح للإنسان فرصة الارتقاء معيشياً ومادياً.

مما سبق يتبين لنا أهمية التربية ودورها في التنمية الشاملة، وحتى تواكب التربية التغيرات المستجدة وتستجيب لحاجات المجتمع، لا بد من المراجعة الدائمة والتجديد في المناهج التربوية، وتزويد المتعلمين بالقيم الإيجابية الخاصة بأنماط الإنتاج والاستهلاك، لتستجيب لمطالب التنمية والتحديث، والقضاء على مشكلة عدم المواءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات التنمية.

ما المقصود بالتربية السياحية؟

التربية السياحية هي تلك العملية التربوية التي تعمل على مساعدة الدارسين لفهم وإدراك المعالم السياحية الأثرية والحديثة على مستوى المجتمع المحلي والوطني والعالمي، وتقديم بعض المفاهيم المرتبطة بالمجال السياحي، كما تبين أهمية السياحة بالنسبة للفرد والمجتمع، وتنمي اهتمامات وميول الدارسين نحو السياحة والسائحين وتكوين اتجاهات إيجابية نحو تنشيط الحركة السياحية في المجتمع، وتنمية روح الولاء والانتماء للوطن والاعتزاز بحضارته من أجل تحقيق حياة أفضل. وإذا كان هذا هو المقصود بالتربية السياحية. فما هي أهدافها؟

أهداف التربية السياحية:

لا يختلف اثنان في أن عملية رسم الأهداف وتحديدّها من العمليات الشاقة وتحتاج إلى الدقة والصدق والواقعية، وأهداف التربية السياحية كأهداف التربية عامة فهي تختلف من مجتمع إلى آخر نتيجة للمخزون الثقافي للمجتمع، وكذلك درجة تطوره أو تخلفه، ولهذا فإنه قبل تسطير الأهداف لا بد من دراسة وضعية المجتمع وتاريخه وحالته الراهنة وما يصبوا إلى تحقيقه.

ولأن التربية السياحية هي عملية تربوية يقصد بها ترقية الإنسان بالدرجة الأولى وإكسابه قيما تمكنه من التكيف مع البيئة والعمل على ترقية السياحة فيها. فإنه لا بد من أن لا تخرج الأهداف عن الجوانب الثلاثة التي حددها بلوم وجماعته وهي⁽⁸⁾:

1 - الجانب المعرفي أو الإدراكي ويشمل (الحقائق - المفاهيم - المبادئ)

2 - الجانب الوجداني أو الانفعالي ويشمل (الميول - الاتجاهات - القيم)

3 - الجانب المهاري أو النفسي الحركي ويشمل (الثقة - الاقتناع - الاستجابة)

وبناء على هذا التصنيف يمكننا أن نحدد أهداف التربية السياحية في صورتها الإجرائية.

أولاً: الجانب المعرفي.

توسيع معارف المتلقين حول السياحة وما يرتبط بها من معالم أثرية وطبيعية والبعد الحضاري لها. إبراز بعض الحقائق والمفاهيم المرتبطة بالسياحة وأهميتها بالنسبة للمجتمع اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا.

ثانياً: الجانب الوجداني:

- توجيه ميول المتعلمين نحو الاهتمام بالمناطق الأثرية في المجتمع المحلي والوطن.
- تنمية ميول المتعلمين نحو الاهتمام بالسائحين ورعايتهم وحسن ضيافتهم.
- توجيه المتعلمين للالتحاق بتخصصات التعليم الفني المرتبط بالمجال السياحي وتنمية ميولهم في هذا الاتجاه.
- تنمية ميول المتعلمين للمساهمة في تعمير المناطق النائية التي تضم بعض المعالم السياحية والأثرية، والمساهمة في تجميل وتنسيق المدينة السياحية.
- تنمية ميول المتعلمين للقيام بالرحلات وزيارة المعالم السياحية والأثرية على المستوى المحلي خاصة والوطني بصفة عامة.

د. عبد الحميد خزار ————— التربية وتنمية الوعي السياحي

- تكوين اتجاهات إيجابية لدى المتعلمين للمحافظة على نظافة المدينة السياحية والعمل على ترفيتها لجلب السائحين إليها.
- تكوين اتجاهات حب الوطن والانتماء إليه والاعتزاز بحضارته.
- تكوين اتجاهات إيجابية نحو التغيير الاجتماعي وقبول المعايير الاجتماعية الجديدة بهدف تحسين مستوى الحياة.
- التأكيد على القيم الدينية والأخلاقية وتكثيف القيم المرتبطة بالجانب السياحي لتنمائها معها.

ثالثاً: الجانب المهاري.

- تنمية قدرات المتعلمين على الابتكار والتجديد والإبداع لتنشيط الحركة السياحية.
- تنمية قدرات الطلاب على التفكير في إطار الانفتاح الاقتصادي والثقافي لبناء مجتمع أفضل يساعد على الجذب السياحي.
- إقناع المتعلمين بقيمة العمل اليدوي والحرفي وأهميته، وتنشيط الصناعات البيئية في المجتمع والعمل على تطويرها.
- إشراك المتعلمين في حل المشكلات التي تواجه الحركة السياحية في المجتمع المحلي والوطني.
- إبراز أهمية التعليم الفني بمختلف تخصصاته وتوجيه الدارسين إليه، وإقناعهم بأهميته في تنفيذ برامج التنمية الشاملة والتنمية السياحية خاصة.

الوعي السياحي كهدف من أهداف التربية السياحية:

إن ترقية ثقافة الفرد وتشكيل وعيه السياحي مطلب ضروري لتحقيق التنمية، وتعتبر ثقافة الفرد مؤشراً صادقاً على درجة الوعي التي يتمتع بها، وتكون العلاقة بين الوعي والثقافة في شكل تناسب طردي.

وتلعب القيم دوراً مميزاً في بنية الوعي لدى الأفراد، ليس من منظور إسهامها في تحديد نظرة الشخص وتصوراتهِ للزمان والمكان وللإنسان. وللعلاقات الاجتماعية والطبيعية، بل لأنها أيضاً تدخل في تحديد موافقة وتوجيه سلوكه «وتلعب الثقافة دوراً مهماً في الخلفية التاريخية للوعي لدى الفرد في سيرته المعاصرة وتوجهاته المستقبلية»⁽⁹⁾.

والوعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة وبكل جوانب التاريخ الاجتماعي؛ ولكي ينمو الوعي ينبغي توسيع وتدعيم الأساس المادي للإنتاج والثقافة وانتشارها وذلك من خلال برامج التربية والتعليم وتطوير العلوم والفنون ودعم وسائل الإعلام وتطويرها.

ومما يجب الإشارة إليه أن السياحة ترتبط باسم سمعة الدولة والمنطقة، ولهذا يجب على كل فرد أن يحافظ على هذه السمعة كما يحافظ على سلامة اسمه وسمعته، وربما أكثر. فالسائح الوافد ينظر إلى الدولة بكل ما فيها ومن فيها، وهو يكون انطباعه من واقع ما يشاهده ويلمسه وليس فقط في المنشآت السياحية، ولكن في كل مكان يتواجد فيه، فنظافة الفندق، والمطعم ووسيلة المواصلات، لا تغني عن نظافة المدينة والشارع، وكل ما يقع عليه نظر السائح من الأفراد والأشياء.

فما أكثر الوقائع التي نعيشها والتي تبين لنا كيف يؤدي غياب الوعي بالسياحة وأهميتها إلى حدوث أضرار جسيمة تفتك باقتصاد البلد وسمعته وهيبته، والنيل من كرامة شعب بأكمله.

ولا شك أن غياب الوعي السياحي ناتج أساساً عن جهل بعض الأفراد بماهية السياحة، وأهميتها اقتصادياً وإعلامياً وحضارياً وثقافياً. ومن مظاهر الوعي السياحي البسمة والكلمة الطيبة والمساعدة المهذبة والأمانة في القول والتعامل، وكل السلوكات الحسنة التي تنم عن الوعي بأهمية السياحة ودورها في التنمية المحلية والوطنية. ونظراً لتراكم السنوات وتسارع النمو الثقافي نتيجة تطور وسائل الاتصال مما أدى إلى تعقد الحياة وصعوبة متابعة الفرد للتغيرات المتسارعة التي تحدث في المجتمع، كان من الواجب القيام بتربية سياحية عن طريق التعليم والحملات الإعلامية المتواصلة وفق خطط مسطرة هادفة، لتنمية الوعي السياحي وتأكيد له لدى جميع أفراد المجتمع على مختلف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية.

الأهمية التنموية للوعي السياحي:

يمكن أن نبين أهمية هذا الجانب في الإجابة على التساؤل التالي: ما هو دور الوعي السياحي في مشروعات التنمية السياحية؟

أولاً: إذا نظرنا إلى التنمية على أنها ليست هدفاً في حد ذاتها وإنما هي وسيلة لتحقيق الرخاء والتقدم، فإننا نؤكد بان هنالك دوافع تلعب دورها في هذا المجال منها:

1- بواعث سيكولوجية شعورية ولا شعورية مثل:

أ – باعث أساسه الرغبة في التقدم ووجود الدافع إليه والحافز لتحمل المسؤولية.

ب- باعث التحرر الفكري واستشراف المستقبل، مع توافر قدر من الثقة بالنفس والقدرة على توظيف الإمكانيات المتوفرة، والوعي السليم بالأهداف.

2- بواعث سسيولوجية مثل ضرورة وجود نماذج اقتصادية، واجتماعية يعقد المجتمع عزمه على التوصل إليها.

د. عبد الحميد خزار ————— التربية وتنمية الوعي السياحي

ثانياً: يعتبر الوعي على جانب كبير من الأهمية نظراً لحاجة التنمية لمناخ اجتماعي تتغير فيه أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة في المجتمع والحي لا يمكن أن تحدث إلا من خلال تغير اجتماعي واقتصادي وسياسي «وعملية التنمية في حاجة إلى أن تصاحبها تغيرات جوهرية في الهيكل الاجتماعي والنظم الاقتصادية والثقافية والصفات والعادات الشخصية»⁽¹⁰⁾.

ثالثاً: الوعي السياحي ضرورة للتنمية السياحية إذا ما أدركنا دور القيم التقليدية السائدة في المجتمع النامي، وقوة مقاومتها لكل تغيير اجتماعي جديد، الأمر الذي يعرقل مسار التنمية. لهذا كان من الضروري تغيير هذه القيم بقيم جديدة تستجيب لمتطلبات المرحلة، والتي تهدف إلى تغيير ورفع مستوى المعيشة، وأن يعي الأفراد أبعاد هذه القيم بحيث تصبح جزء من كيانهم النفسي والاجتماعي.

رابعاً: لا يمكن للتنمية السياحية والسياحة أن تنجح في أي مجتمع من المجتمعات إلا إذا أخذت جماهير المجتمع هذه المسؤولية على عاتقها وساهمت بشكل فعال في برامجها، وذلك لا يتأتى إلا بالوعي السياحي الذي هو ضرورة ملازمة للتنمية السياحية. ويخطئ الكثيرون من الذين يركزون على العوامل الاقتصادية باعتبارها أساس التنمية السياحية، كما أن النظر إلى المؤثرات الاجتماعية والثقافية على أنها وحدها كافية لتحقيق هذه التنمية خطأ؛ إن هذه العوامل مجتمعة لها تأثيرها السلبي الذي لا ينكره أحد، ولكن ما هو مؤكد هو أن التحلف الحقيقي يرجع أولاً وأخيراً إلى الإنسان الذي هو حجر الزاوية في كل تنمية يسعى المجتمع إلى تحقيقها، وبدون وعي الإنسان ونمو الضمير الجمعي لا يمكن تحقيق أي تنمية مهما سخر لها من إمكانيات مادية.

خامساً: التنمية السياحية نشاط يساهم فيه الإنسان، والوعي سمة ملازمة للإنسان العاقل المفكر باعتباره عضواً في المجتمع، ولهذا حتى تكون الخطة السياحية ناجحة لا بد من مشاركة الجماهير في إعدادها، لضمان تنفيذها على النحو المحقق لأهدافها، فالوعي ضرورة لإعداد خطط التنمية وتنفيذها.

مما تقدم يتبين لنا أهمية المشاركة الجماهيرية والشعبية في تحقيق التنمية السياحية، وقيام صناعة سياحية متطورة ومزدهرة. وكل ذلك يتوقف، على درجة الثقافة والتعليم الذي وصل إليه أفراد المجتمع، لأنهما الوحيان اللذان يؤهلان الأفراد للمشاركة الإيجابية والفعالة في التنمية السياحية.

إن التنشئة السياحية يجب أن تبدأ في سن مبكرة، بالتركيز على تثقيف الطفل في كل مراحل التعليم التي يمر بها وبأهمية السياحة ودورها في الاقتصاد الوطني، ويأخذ هذا التثقيف بعداً تاريخياً وأثرياً، لأن استيعاب الفرد لتاريخه وأمجاد يجعله يساهم في نهضة أمته فكرياً وروحياً، ويشعر بانتمائه لوطنه وأمته، ويحدث التكامل بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالتربية والتثقيف.

الهوامش:

- (1) عبد الكريم غريب: المنهل التربوي ص308، 2006، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، المغرب.
- (2) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، الجزء الأول، باب السين، الياء والحاء، القاهرة: مطبعة مصر، 1960، ص469.
- (3) جيمس ج. جالجر: الطفل الموهوب في المدرسة الابتدائية- ترجمة سعاد نصر، رقم 02 من (بحوث تربوية في خدمة المعلم) دار العلم، القاهرة، يناير 1963 ص7.
- (4) حامد القرنشاوي: حول اقتصاديات التعليم وقضايا التنمية في الوطن العربي ندوة التعليم والتنمية (الإسكندرية 29-30 أبريل 1978) المعهد العربي للتخطيط بالكويت، ص120.
- (5) صلاح الدين عبد الوهاب: السياحة في عالم متغير، القاهرة، 1965.
- (6) حامد عمار: في اقتصاديات التعليم. سرس الياس: مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، 1964، ص35.
- (7) عبد الغني عبود: التربية الاقتصادية في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1992، ص34.
- (8) فؤاد سليمان قلادة: الأهداف التربوية والتقويم - القاهرة 1982.
- (9) علي عبد الرزاق جبلي: دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، ص96، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص156.
- (10) إسماعيل حسن عبد الباري: الوعي التخطيطي، دار المعارف، القاهرة الطبعة الأولى، 1981، ص69.

وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة

أ. بشير مسعودان - جامعة باتنة

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى دراسة حالة وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة، إذ تعتبر هذه الشريحة مصدرا هاما من مصادر النمو الطبيعي للسكان.

ويتطلب تحليل وفيات الرضع الإلمام بالظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية ومستوى الرعاية الصحية والوعي الاجتماعي الذي تتحكم في اتجاه معدل وفيات الأطفال الرضع ومن ثم محاولة تسليط الأضواء على تلك الأسباب بمختلف أبعادها الاجتماعية والاقتصادية ومستوى الرعاية الصحية.

إن ظاهرة وفيات الأطفال الرضع في هذه العينة تتطلب وضع برامج صحية بهدف الوصول إلى معدلات منخفضة لوفيات الأطفال الرضع في الولاية بصفة عامة. كلمات دلالية: وفيات رضع. معدل وفيات. برنامج صحي. نمو سكاني.

مقدمة:

يعد معدل وفيات الرضع أهم المؤشرات التي تلخص المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة ومستوى المعيشة بصفة عامة للمجتمع، لذا تركز جميع المنظمات الدولية والوطنية جهدا كبيرا لتخفيض معدلات الوفيات عند الأطفال الرضع، والجزائر من ضمن الدول التي تسعى جاهدة إلى ترقية المستوى الصحي باعتباره مقياسا يؤثر في كل المستويات ومن بينها وفيات الرضع الذي يعتبر من المواضيع الراهنة في بلادنا وذلك لأهميته وباعتباره العنصر المباشر الذي يحدد مدى فعالية الجهاز الرسمي.

إن هذه الشريحة من الوفيات تمثل جزءا هاما من مجمل الوفيات مهما كانت درجة تطور المجتمع، كما انه يعكس مدى تطور المجتمعات على جميع الأصعدة (مجال الصحة، درجة النمو الاجتماعي والاقتصادي)، كذلك يبين طبيعة التطور الذي أحرزته الدول في مجال تحسين مصادر المعطيات وهكذا يمكن تقسيم المجتمعات إلى مجتمعات متطورة وأخرى متخلفة، فالمتطورة تجاوزت بقية الدول في مجال مكافحة وفيات الرضع وذلك لتباين الإمكانيات والقدرات، ورغم هذا الاختلاف الشديد فإن وفيات الرضع عرفت انخفاضا كبيرا على الصعيد العالمي، والجزائر تعتبر من الدول التي أحرزت تقدما واضحا في هذا الميدان خلال العقد الماضي حيث تراجعت حالة الوفيات بشكل كبير، إذ انخفض معدلها من 150⁽¹⁾ وفاة لكل 1000 ساكن سنة 1962 إلى 36% سنة 1996 ثم إلى 34.8 %، 34.4 %، 32.1 %، 29.2 %⁽²⁾، للسنوات (1998، 2002، 2004) على التوالي، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى نجاح الجزائر في خفض هذه الظاهرة مقارنة ببعض الدول النامية.

إن معدل وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة لا يختلف عن باقي بلديات الوطن فهو يتباين من سنة إلى أخرى مرة يرتفع و أخرى ينخفض، فمثلا في عام 1994 وصل هذا المعدل 30.8% ارتفع مرة أخرى في عام 1995 ليصل إلى 44.8% ثم انخفض في عام 2002 إلى 28.2% ثم ارتفع مرة أخرى إلى 35.2% في سنة 2003 جدول (01) والشكل (01)، وهكذا يمكن القول أن معدل وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة يتباين من سنة إلى أخرى و يعود السبب في ذلك إلى:

1- انعدام الوقاية والتي تتمثل في نقص النظافة وعدم توفر الوسائل الكافية لسد احتياجات الأطفال من لباس وحليب وأدوية وإجراء التطعيم في أوانه، كذلك نقص الوعي لدى الأمهات وتفضيل بعضهن الإنجاب في بيوتهن بدل المستشفيات.

2- قلة الأطباء المختصين في هذا المجال يعرض المولود إلى الوفاة، كما أن قلة الأجهزة الطبية يؤدي بالطبيب إلى عدم إنجاز مهمته على أحسن وجه، إضافة إلى ذلك نقص عدد القابلات والإهمال وعدم التكفل بالحوامل في العيادات يساعد على حدوث الوفاة.

3- عودة بعض الأمراض والأوبئة إلى الظهور مثل البوحمرون والتيفوئيد نتيجة عدم التحكم في عملية التطعيم وكذا نقص المياه الصالحة للشرب، خاصة إذا ما علمنا أن هناك بعض المناطق لا تصلها المياه لعدة أيام مما يساعد على انتشار أمراض الكوليرا، التيفوئيد والأمراض المعدية الأخرى كالالتهاب الكبدي، وبالتالي ارتفاع نسبة وفيات الأطفال الرضع.

4- عامل المناخ يلعب أيضا دورا كبيرا في ارتفاع أو انخفاض وفيات الرضع، ففي صيف 1995 توفي عدد كبير من الأطفال الرضع نتيجة ارتفاع درجة الحرارة ونقص العناية.

5- حالات الحمل المتعاقبة أي سنة بعد أخرى تكون معرضة للخطر، وانعدام المراقبة الطبية للأم الحامل خلال فترة الحمل، حيث تؤدي إلى موت الجنين أثناء الولادة مباشرة، خاصة إذا ما علمنا صعوبة التنقل إلى العيادة أو المراكز الصحية في فصل الشتاء وبالأخص النساء الحوامل اللاتي يقطن في القرى والمدامر المجاورة للبلدية بسبب عدم صلاحية الطرق للاستعمال في هذا الفصل، إضافة إلى قلة وسائل النقل.

إن هذه الأسباب جميعها تساعد على رفع معدل الوفيات، إلا أنه لا يمنعنا من القول بأن هناك انخفاض وتحسن طفيف في هذا المعدل وذلك لما تبذله الدولة من مجهودات وحملات التوعية التي تقوم بها وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، وبعض مراكز حماية الأمومة والطفولة لتوعية الأمهات بصفة عامة والحوامل بصفة خاصة لمكافحة وفيات الرضع، كما أن المستوى التعليمي للام وتباعد الولادات يلعب دورا هاما في

أ/ بشير مسعودان _____ وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة

خفض أو زيادة معدل وفيات الأطفال الرضع، كما أن البرامج الوطنية الموسعة التي وضعتها الدولة لمحاربة هذه الظاهرة والتي كان لها الدور الكبير في خفض هذا المعدل.

أما إذا قارنا هذه المعدلات ببعض معدلات الولايات المجاورة لولاية خنشلة ولل سنوات 1998، 2002 (أم البواقي، باتنة، بسكرة) 29.7 %، 36.7 %، 36.2 %، على التوالي، أما في عام 2002 فقد بلغت على التوالي 23.8 %، 34.14 %، 35.7 %.

يتبين لنا من خلال هذه المعدلات أنها متقاربة مع مثيلاتها في بلدية خنشلة أما على المستوى الوطني فقد بلغ هذا المعدل ولنفس السنوات على التوالي 34.8 %، 32.17 %⁽³⁾، وهي متقاربة أيضا مع مثيلاتها في بلدية خنشلة وتسير دائما نحو الانخفاض.

جدول (1) معدل وفيات الأطفال الرضع حسب إحصائيات الحالة المدنية لبلدية خنشلة (1994-2003)⁽⁴⁾.

السنة	معدل وفيات الرضع ذكور %	معدل وفيات الرضع إناث %	متوسط معدل وفيات الرضع %
1994	36.44	25.22	30.83
1995	46.47	43.12	44.78
1996	48.28	32.60	40.44
1997	48.02	29.86	38.94
1998	46.78	23.18	34.98
1999	40.26	31.22	35.74
2000	40.14	28.55	34.34
2001	40.17	26.20	33.18
2002	30.45	26.12	28.28
2003	35.36	27.03	31.19
معدل السنوات	23741	3129	2735

م / الحالة المدنية لبلدية خنشلة 2004.

بالإضافة إلى هذه الأسباب هناك أسباب أخرى لا تقل أهمية عن السالفة الذكر من بينها: الاجتماعية، الاقتصادية، البيئية، الصحية.

الأسباب الاجتماعية:

- **الزواج المبكر:** حيث يعتبر من أهم العوامل التي تساهم في ارتفاع وفيات الأطفال الرضع، وتنتشر هذه الظاهرة في المناطق النائية والمداشر، حيث أن الحمل عند المتزوجات أقل من عشرين سنة له آثار سلبية على حياة الرضيع والأم أيضا، حيث تشير الدراسات العلمية الحديثة أن نسبة كبيرة من الأطفال في هذه الحالة يموتون قبل إتمامهم العام الأول من حياتهم، فعندما يكون عمر الأم أقل من ثمانية عشر سنة فإن نسبة الوفيات لدى الرضع يكون 125 وفاة لكل 1000 مولود حي.

- **تفضيل الذكور عن الإناث:** لا تزال الأسر في المناطق النائية والمداشر وحتى في بعض المناطق الحضرية تفضل الذكور على الإناث نظرا لأهمية ذلك في حمل اسم العائلة و حفظ الميراث داخل الأسرة والعمل داخل الحقل، ونظرا لكل هذا نجد كل عائلة تحرص على إنجاب عدد أكبر من الذكور، وإذا أنجبت المرأة أنثى يجب عليها أن تحمل مرة أخرى وفي اقرب فترة ممكنة من اجل إنجاب ذكور، وهكذا تستمر العملية إلى غاية إنجاب الذكر، مما يؤدي إلى ارتفاع عدد المواليد وبالتالي ارتفاع الوفيات.

الأسباب الاقتصادية:

يعيش أغلبية سكان بلدية خنشلة في بيئة اجتماعية فقيرة لا تستطيع أن تضمن لهم الحياة الكريمة ولا الاستمرار فيها خاصة عند الأطفال الرضع فمعظم العائلات لا تقدر على تلبية كل احتياجات أطفالها من التغذية الجيدة والمتوازنة، ولا الملابس ولا المأوى الملائمين ولا حتى التغطية الصحية التي تمكنهم من العيش الأفضل، بالإضافة إلى ذلك نجد العادات والتقاليد التي تجبر المرأة على الإنجاب في البيت عوض الذهاب إلى عيادة التوليد كما أن تقارب الولادات يؤثر على صحة الأم والطفل معا إذ نجد أن معظم الأمهات لا يعرفن خطورتها، كما أن نسبة مساهمة المرأة في قوة العمل وازديادها يوما بعد يوم، أضحت حقيقة لا مفر منها تؤكد الأرقام والإحصائيات، وهذه الأخيرة تعمل على تحديد الأطفال حيث أن حمل الأم وهي على هذه الوضعية يسبب لها متاعب كثيرة نتيجة للضغوط التي تفرضها ظروف العمل والذي تفرضه أيضا الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها الأسرة مما يؤثر سلبا على المولود.

الأسباب البيئية:

يجسد الاهتمام بتوضيح اثر العوامل البيئية في ظاهرة الوفيات مجالا مشتركا بين الديموغرافيا والبيولوجيا وعلم الاجتماع، ونقصد بها مختلف مقومات النسق الايكولوجي، والذي يسهم إسهاما مباشرا في اختلال توازنه، مما يهدد المقوم السكاني أو على الأقل يؤدي إلى فناء بعض عناصره أي تحدث الوفاة وتندرج تحت هذه الأسباب ندرة موارد العيش مما

أ/ بشير مسعودان وفیات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة

يؤدي إلى سوء التغذية التي تؤدي بدورها إلى الوفيات خاصة في فئات السن الصغرى اقل من (05) خمس سنوات.

ومن أهم الأسباب ما يلي:

- **تلوث الهواء:** يتميز المناخ الحضري بنقص دورة الهواء وبالتالي انتشار هواء ساخن وملوث، هذا من الناحية الطبيعية غير أن تقييم تأثير المناخ على الصحة العامة للسكان يجب أن لا يقتصر على تحديد عوامل التهوية الطبيعية فحسب بل يجب أن يمتد لتوضيح اثر العناصر الصناعية والتي أدخلتها يد الإنسان على البيئة الحضرية و إظهار حجم الأخطار التي تشكلها على صحة الإنسان مثل الإصابة بأمراض السرطان و الربو وصعوبة التنفس مما يؤدي حتما إلى الوفاة خاصة لدى الأطفال الرضع الذين ليست لديهم مناعة لمقاومة أخطار التلوث، وأكثر من هذا فقد يتمدد خطر تلوث الهواء إلى الجنين وهو في بطن أمه⁽⁵⁾.

- **تلوث الماء:** يعد تلوث الماء عاملا أساسيا في انتشار أمراض كثيرة كالقوليرا والتيفوئيد والأمراض المعوية، ولا يقل أهمية عن تلوث الهواء و يتسبب بشكل كبير في وفيات الأطفال الرضع خاصة في الدول النامية.

- **المؤثرات المناخية:** من لمعلوم لدى الباحثين أن المناخ يؤثر على الأطفال الرضع عن طريقين هما الحرارة و الرطوبة التي تؤثر في الجهاز التنفسي وقد بينت الدراسات التي أجريت في فرنسا بخصوص هذا الموضوع بعض النتائج الهامة، فعن طريق مقارنة نسبة وفيات الأطفال الرضع بنسبة الوفيات العامة خلال فصل الصيف تبين أن أعلى نسبة لوفيات الأطفال توجد في المنطقة الحارة بجنوب فرنسا، خاصة الجزء الجنوبي الغربي منها حيث ترتفع الرطوبة إلى جانب الحرارة بينما نجد عكس ذلك في المناطق الشمالية الشرقية في نطاق الألب حيث البرودة في فصل الشتاء نجد نسبة وفيات الأطفال فيها مرتفعة مقارنة بالمناطق الجنوبية.

الأسباب الصحية:

- يؤدي النزيف الدموي الذي يحدث على مستوى الحبل السري او النزيف الداخلي إلى وفات المولود.

- تشوهات خلقية على مستوى القلب أو الرأس.

- الولادة قبل الأوان خاصة قبل الأسبوع السادس الثلاثون.

- اختلاف فصيلة الدم بين الأم والجنين، انخفاض السكر في الدم، صعوبة التنفس، انخفاض درجة حرارة الطفل، والالتهابات الرئوية الحادة.

كل هذه الأسباب تؤدي إلى وفاة المولود وغياب العناية بالأم الحامل منذ الثلاثة أشهر الأولى إلى غاية وضع الحمل.

الاختلافات الموسمية للمواليد و وفيات الرضع:

من خلال هذا العنوان سنتناول هاتين الظاهرتين الديموغرافيتين وسنحاول تقديم الأسباب المؤدية لهذا الاختلاف بين فصول السنة جدول (02)، (03).

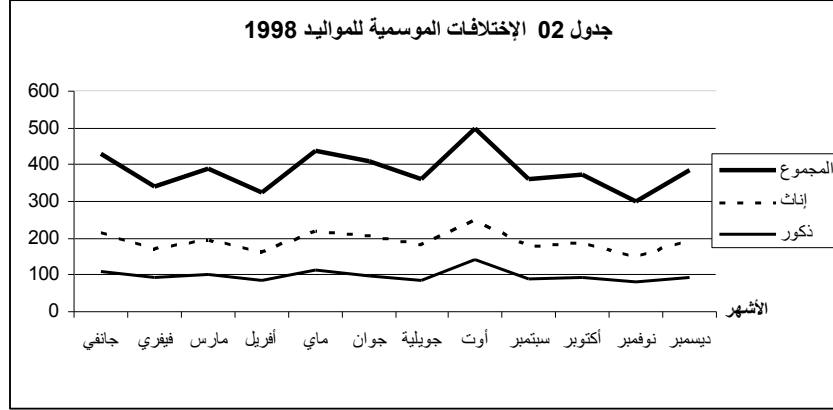
جدول (02) الاختلافات الموسمية للمواليد 1998:

الأشهر	المواليد		المجموع
	ذكور	إناث	
جانفي	111	103	214
فيفري	95	76	171
مارس	103	92	195
أفريل	85	78	163
ماي	112	106	218
جوان	98	107	205
جويلية	86	95	181
أوت	141	108	249
سبتمبر	90	90	180
أكتوبر	92	95	187
نوفمبر	80	70	150
ديسمبر	92	101	193

م / الحالة المدنية لبلدية خنشلة 2004.

أ/ بشير مسعودان وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة

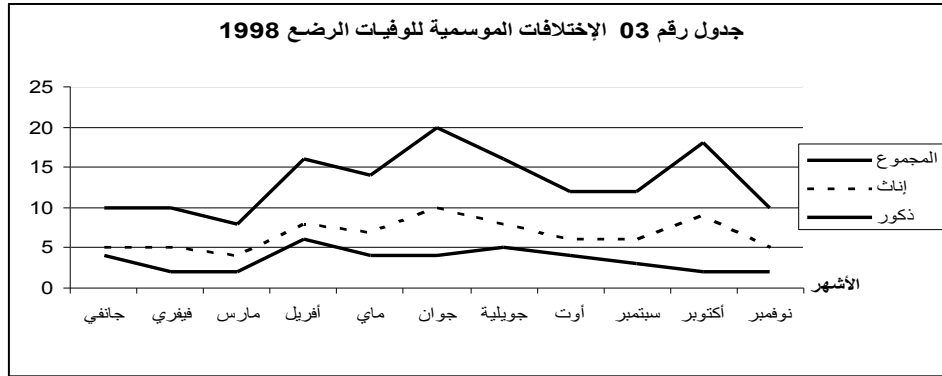
شكل رقم 01 الاختلافات الموسمية للمواليد 1998



جدول (03) الاختلافات الموسمية لوفيات الرضع 1998:

الأشهر	الوفيات		المجموع
	إناث	ذكور	
جانفي	01	04	05
فيفري	03	02	05
مارس	02	02	04
أفريل	02	06	08
ماي	03	04	07
جوان	06	04	10
جويلية	03	05	08
أوت	02	04	06
سبتمبر	03	03	06
أكتوبر	07	02	09
نوفمبر	03	02	05
ديسمبر	07	04	11

شكل رقم 02 الاختلافات الموسمية للوفيات الرضع 1998



من خلال الجدول (2) للاختلافات الموسمية للمواليد حسب الشهر والجنس نلاحظ أن الولادات تختلف من شهر إلى آخر، حيث سجلت أعلى عدد للولادات في شهر أوت 249 مولدا منها 141 ذكرا و 108 أنثى يأتي في المرتبة الثانية شهر ماي ب: 218 مولودا منها 112 ذكرا و 106 أنثى يرجع هذا الارتفاع في الولادات في اشهر الصيف إلى كون الأمهات العاملات يبرمجن للحمل كي ينجن في فصل الصيف أو نهاية فصل الربيع وذلك لتجنب الأشهر الباردة.

أما أدنى عدد للولادات فسجل في شهر نوفمبر أين سجل 150 مولودا منها 80 ذكرا و 70 أنثى، يأتي بعدها شهر افريل ب: 163 مولودا منها 85 ذكرا و 78 أنثى، ويعود سبب الانخفاض إلى:

- برودة الطقس الذي يجعل الكثير من النساء لا يحبذن الإنجاب فيه، أما الأشهر الأخرى فهي متباعدة بين الانخفاض و الارتفاع.

أما بالنسبة للجدول (3) الذي يمثل الاختلافات الموسمية للوفيات الرضع حسب الأشهر والجنس فإننا نلاحظ أنها تختلف من شهر لآخر ويعتبر شهر ديسمبر أعلى شهر تسجل فيه الوفيات 11 وفات منها 4 وفيات ذكور و 7 وفيات إناث، ويرجع سبب الوفاة في هذا الشهر إلى الأمراض التنفسية الحادة والتي تكون برودة الطقس السبب الرئيسي فيها، كما سجلنا 10 وفيات في شهر جوان منها 4 عند الذكور و 6 عند الإناث وتعود أسباب الوفاة في هذا الموسم إلى ارتفاع درجة الحرارة في هذا الفصل و كثرة الأمراض، خاصة الإسهال إضافة إلى نقص المياه مما يؤدي إلى كثرة المكروبات والجراثيم التي تجد طريقها إلى الأجساد الضعيفة، أضف إلى ذلك الأمراض المعوية.

أما أدنى شهر يسجل فيه الوفيات فهو شهر مارس 4 وفيات منها 2 عند الذكور و 2 عند الإناث وهذا راجع إلى اعتدال الجو في هذا الفصل من ناحية الحرارة والرطوبة.

السياسة الصحية ووضعيتها الراهنة في ولاية خنشلة:

إن نجاح أي مشروع صحي يتوقف على مدى توافر الهياكل الصحية، لهذا اعتمدت السلطات المعنية في تخطيطها على توفير مختلف الهياكل و ذلك للنهوض بقطاع الصحة الذي يعتبر حساسا والوصول به إلى تحسين التغطية في هذا المجال وبالتالي تقديم أحسن خدمة للمواطن.

رغم المجهودات المبذولة من السلطات المحلية في هذا المجال لم تصل ولاية خنشلة إلى توزيع عادل ومنسجم للقطاعات الصحية، حيث نلاحظ تركز كبير للتجهيزات بمقر البلدية و بعض القطاعات كالقطاع الصحي بدائرتي قايس وششار، وبالتالي فإن السكان القريبون من هذه القطاعات هم الأوفر حظا في الاستفادة من هذه الخدمات عكس المناطق الأخرى البعيدة عن هذه القطاعات.

إن توزيع القطاعات الصحية على مختلف دوائر الولاية بطبيعة الحال سيساعد على تقريب الخدمات من المواطن وبالتالي رفع المعاناة التي يعاني منها في هذا الميدان ويغطي مستشفى بلدية خنشلة حوالي 45% من مرضى قطاعه حيث يضم (80) ثمانون سريرا بمؤشر تغطية يبلغ 0.5 % كما تحول بعض الحالات إلى القطاعات الأخرى بقايس وششار اللذان يحتويان على 240،120 سريرا على التوالي، وبمؤشرات التغطية الذي يبلغ 3.3% في القطاع الصحي بقايس و 1% في القطاع الصحي بششار، إضافة إلى ذلك فإن بعض الحالات المرضية تحول إلى المستشفى الجامعي بولاية باتنة.

وتعتبر حركة السكان من أهم المؤثرات التي من خلالها يمكن تصنيف المستشفيات من خلال عدد المرضى القادمين إلى المستشفى، ويعتبر مستشفى قايس أكثر استقطابا للمرضى وهذا يعود إلى إمكانياته التي يمكن القول بأنها أكثر ملائمة لاستقبال المرضى، ثم يليه مستشفى خنشلة ثم مستشفى ششار.

إن نقص التغطية الصحية في بلدية خنشلة جعل مواطنيها يتوجهون إلى القطاعات الأخرى في الولاية، أو خارجها كالمستشفى الجامعي في مدينة باتنة، أو بعض العيادات الخاصة بالنسبة للذين تتوفر لديهم الإمكانيات المادية، كذلك القدرة الضئيلة لمستشفى بلدية خنشلة الذي يحتوي على 80 سريرا مقابل تعداد سكاني للبلدية 119400 ساكن أي ما يعادل سريرا واحد لكل 1492.5 مواطنا وهي نسبة مرتفعة مما جعل سكان البلدية يتوجهون إلى القطاعات الأخرى سواء داخل الولاية أو خارجها، كما أن ظهور العيادات الخاصة وانتشارها بسرعة كبيرة إثر إصدار الدولة مرسوما يقضي بالسماح للأطباء المتخرجين حديثا بفتح عيادات خاصة بعد تخرجه مباشرة وتقديم الدعم المالي له، وبالمقابل تم إلغاء المرسوم الذي كان يفرض على الأطباء الجدد بالعمل في القطاع العام لمدة 7 سنوات، وبعدها بإمكانه فتح عيادة خاصة، وقد عمدت الدولة إلى إتباع هذه السياسة الجديدة تمهيدا

لخصوصة القطاع العام، مما أدى إلى عجز كبير في هذا المجال لأن أغلب الأطباء المختصين التحقوا بالقطاع الخاص.

مما تقدم يمكن القول إن هناك خلل كبير في توزيع الهياكل الصحية عبر تراب الولاية، وهذا الوضع يمكن تعميمه عبر التراب الوطني، مما يتطلب وضع سياسة صحية تعيد النظر في توزيع هذه الهياكل.

في نهاية هذا الموضوع يمكن تسجيل بعض الاقتراحات ربما تساعد على تحسين الوضع الصحي في الولاية بصفة عامة وفي مدينة خنشلة كونها عاصمة الولاية بصفة خاصة.

إعداد مراكز رعاية الأمومة والطفولة والتي تهدف إلى تقليل أخطار الحمل والوضع حتى يمكن خفض نسبة الوفيات بين الرضع، وتجنب الإصابة بأمراض الطفولة، ثم رعاية الطفل حتى سن التمدرس، وتقديم الخدمات الصحية اللازمة.

رعاية الأم الحامل رعاية صحية واجتماعية عند بدء الحمل وحتى وضعه، ثم رعاية الأم بعد الوضع مباشرة وتقديم النصائح والتوجيهات.

محاولة تنسيق العمل بين مصالح الحالة المدنية وعيادات التوليد من أجل تقديم إحصائيات دقيقة والاستفادة منها في البحث العلمي.

عرض الزوجين للفحص قبل الزواج، ثم تجنب زواج القرابة.

رفع المستوى التعليمي للأمهات للتقليل من وفيات الأطفال الرضع، وتخصيص برامج تلفزيونية خاصة بوسائل تباعد الولادات وحماية صحة الأم والطفل.

إعطاء الأولوية لخدمات صحة الأم بالمناطق النائية.

خاتمة:

إن ظاهرة وفيات الأطفال الرضع اتخذت منحرجا واحدا في كل الدول سواء المتقدمة منها أو المتخلفة، وهذا المنعرج يتمثل في الانخفاض، إذ أن الدول المتقدمة قد قطعت شوطا كبيرا في هذا المجال، وأصبحت هذه الظاهرة من الحوادث الديمغرافية النادرة، أما الدول النامية وإن لم ترق إلى هذا المستوى إلا أنها تسير على خطى الدول المتقدمة، مما أدى إلى انخفاض وفياتها، وإن كانت تختلف من دولة إلى أخرى حسب درجة تطور كل دولة.

والجزائر من بين هذه الدول التي انخفضت فيها نسبة وفيات الأطفال الرضع، وهذا بفضل السياسة التي تنتهجها، وولاية خنشلة على غرار كل ولايات القطر إذ بذلت جهودا كبيرة واستطاعت أن تسجل انخفاضا محسوسا في وفيات هذه الشريحة من المجتمع.

أ/ بشير مسعودان _____ وفيات الأطفال الرضع في بلدية خنشلة

إن هذا الانخفاض يعكس مدى اهتمام المصالح الصحية بما يتماشى مع السياسة الصحية للدولة من أجل تحسين المستوى الصحي لهذه الشريحة بحيث ينخفض معدل الوفيات الأطفال الرضع إلى المعدلات العالمية.

الهوامش:

- (1) وزارة التربية الوطنية – الكتاب المرجعي للتربية السكانية س.2000، ص62.
- (2) الديوان الوطني للإحصائيات ONS ، نشریات (1998.2000.2002.2004).
- (3) سجلات الحالة المدنية لولاية خنشلة للسنوات 2004-2005.
- (4) الخناق عبد علي. الوطن العربي. أرضه - سكانه - موارده - دار الفكر للطباعة والنشر- الأردن - الطبعة الأولى- 1999 ص 196.
- (5) السيد عبد العاطي السيد وآخرون. دراسة بيئية و أسرية - دار المعرفة جامعة الإسكندرية - 1998 - ص 271.

الدولة

دراسة مقارنة للمفهوم والأركان

د. الطاهر زواقري - المركز الجامعي خنشلة.

الملخص:

تحديد مفهوم الدولة وأركانها في الفقه الإسلامي وفي الفقه الدستوري من خلال تتبع العناصر الأساسية التي تضبط إطار دراسة كل عنصر، ما يسمح للباحث الجامعي تحديد مدى تأثير المفهوم والأركان في قيام الدولة، وبالتالي إثراء الفقه الإسلامي والفقه الدستوري بالأفكار التي تمكن الدولة من أداء وظيفتها السامية وهي تنظيم السلوك الفردي والاجتماعي بالمبادئ الشرعية أو القواعد القانونية تحقيقاً للتطور والاستقرار.

هناك حقيقتان ينبغي التأكيد عليهما ابتداءً؛ الأولى: أن الدولة من الأفكار التي مارسها الإنسان منذ القدم على وجه البسيطة وطبقها على نحو يسعى أساساً إلى ارتقاء الفرد والجماعة نحو الانتظام والتطور وتحقيق الأهداف السامية، وأما الثانية فإن الدولة من المواضيع المهمة على كثير من التخصصات التي لها علاقة بالسلوك الفردي والاجتماعي سواء كان ذلك في الفقه الإسلامي أو في الفقه الوضعي؛ باعتبارهما أهم التخصصات التي تبحث في النظرية، أو في غيرهما من التخصصات التي تؤثر فيها الدولة، ولو من جهة الإشراف والرقابة والمتابعة؛ باعتبار أن تأثير الدولة يمتد إلى حقها في النظر في السلوك الفردي والاجتماعي بشكل إيجابي مع الفرد أو المجموعة عندما يكون تفاعلها مع المبادئ الأساسية التي نص عليها دستور الدولة وقوانينها بشكل صحيح وسليم، وبتحقق العكس، تلجأ الدولة عن طريق جهاز السلطة السياسية إلى توقيع الجزاء المادي، لإجبار من صدر منه القول أو الفعل الذي يمس بتلك المبادئ على الخضوع إليها من جديد، وهي السمة التي تجسد سيادة الدولة وقوتها وتميزها عن سائر التجمعات الأخرى.

ومن هنا تكمن أهمية بحث جانب من موضوع الدولة من خلال محاولة الكشف عن مفهومها وأركانها بمنهج مقارن بين الفقه الدستوري والفقه الإسلامي، من أجل محاولة الإجابة عن التساؤل الرئيسي الذي يطرح نفسه علينا: ماهي العناصر الأساسية التي تتمكن بواسطتها تحديد مفهوم الدولة وأركانها بين الفقه الدستوري والفقه الإسلامي؟

إن عملية البحث في تحليل وفهم هذا الإشكال يستلزم منا النظر في الخطة الأساسية التي اعتاد الباحثون في التصورين اعتمادها في دراسة الدولة، والتي تنطلق من تحديد المفهوم والأركان المكونة لهذا الكيان، مع تركيز هذا العنصر الأخير في العقود الأخيرة بكثير من الدراسات قطعت شوطاً هاماً في الإلمام بأفكاره الأساسية لتكون زادا معرفياً للقارئ والمتلقي.

وبتحليل الأفكار المتصلة بمفهوم الدولة لغة؛ نجد أن فقهاء اللغة يعتبرون أنها: «تطلق على الاستيلاء والغلبة في كل المجالات سيما في الملك أو الحرب أو المال»⁽¹⁾، مع شيوخ معنى الملك واختصاصه بها، وكانت الأدلة التي يستندون إليها قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽²⁾، وقوله عز وجل: ﴿كَيْ يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽³⁾، وكذا القول المأثور عن العرب في حال الانتصار في الحرب ويزف قائد الجيش خبر النصر لقومه قائلا: «لقد كانت لنا عليهم الدولة»⁽⁴⁾؛ أي: النصر والغلبة، وكان لهذا المعنى اللغوي أثرا بارزا في إعطاء الدولة معنى القوة والغلبة في تعاملها داخليا وخارجيا، وهذا ما يعبر عنه بالسيادة في الفقه الدستوري الحديث.

أما مفهوم الدولة اصطلاحا فإن الفقهاء في إطار الفقه الدستوري ينطلقون في تحديده من: «مدى توافر ثلاثة عناصر تتفاعل بينها بشكل إيجابي هي السلطة والشعب والإقليم من أجل تحقيق الترقى في الميادين الأساسية ذات الطابعين الاجتماعي والمادي خاصة»⁽⁵⁾، لذلك نجد أن أي مفهوم يطلق في هذا التصور يتضمن تلك العناصر وإن اختلفت صيغ الباحثين للمفهوم من جهة تقديم عنصر على آخر، ومن المفاهيم المتداولة للدولة في أغلب المصادر أنها: تطلق على مجموعة من الناس يقطنون على سبيل الدوام إقليما جغرافيا محددا ويخضعون إلى سلطة تحكمهم⁽⁶⁾.

وهذا التصور نجد أثره في الفقه الإسلامي؛ حيث لم يمانع جل الباحثين في السياسة الشرعية من إطلاق نفس العناصر: «مع إضفاء نوع من الخصوصية المرتبطة بالمرجعية الإسلامية، كإطلاق الأمة المؤمنة أو الشعب المسلم عوض الشعب، والخلافة أو الإمامة بدل السلطة، ودار الإسلام عوض الإقليم، وهذه الخصوصية ولدت عنصرا رابعا مميزا لمفهوم الدولة في الفقه الإسلامي وهو عنصر "الروح"»⁽⁷⁾، الذي بواسطته تتفاعل العناصر الأخرى بشكل إيجابي.

ومن هنا فإن مفهوم الدولة في الفقه الإسلامي يتعدى في مدلوله تحقيق المصالح الدنيوية الضيقة التي تعتبرها مجمل الفلسفات الوضعية بأنها الغاية النهائية لتحقيق سعادة الإنسان، إلى غاية أعظم وأنبى وهي تحقيق مرضاة الله عز وجل في العاجل والأجل، من خلال رعاية الدولة لمصالح العباد الدينية والدنيوية، وذلك بتفاعل السلطة مع الشعب على مستوى الإقليم عن طريق الوحي المعصوم لتحقيق البعدين المادي والروحي، سعيا لإرضاء الله عز وجل.

وبذلك تتحقق خصوصية كل مفهوم عن الآخر، ما يجعل محاولة التلقيق بينهما خروج عن المنهج العلمي، ليبقى تحقيق اتفاق الفقه الإسلامي مع كل تصور مرتبط بما لا يتعارض مع القواعد القطعية للدين وبما يحققه من مصالح.

أما من جهة النظر في أركان الدولة، فإن هذا العنصر من الأهمية بمكان باعتبار أن الركن داخل في ماهية الشيء وموجد له بحيث ينعدم الشيء بانعدام الركن ويقوم بوجوده،

ومن هذا المنطلق استخلص الفقهاء في إطار الفقه الدستوري ثلاثة أركان أساسية توجد الدولة بتوافرها والتي تم استخلاصها من المفهوم، وهي الشعب والسلطة السياسية (أو السيادة حسب تعبير الفكر السياسي الفرنسي القديم)⁽⁸⁾، والإقليم، وركن الشعب يتحقق بأن يكون لكل مواطن حق التمتع بجنسية الدولة، وهذا مدلول سياسي يتيح للمواطن حق الاستفادة من كامل حقوقه الشخصية والسياسية، ومن وجد على إقليم الدولة بجنسية أجنبية لأي هدف من الأهداف يبقى أجنبياً، وبالتالي يعتبر من السكان مهما طال أمد بقائه إذا لم يطلب الجنسية من تلك الدولة على سبيل الاكتساب.

أما ركن السلطة السياسية فهو ذلك الجهاز السامي في الدولة والمتكامل العناصر من جهة عملية التنسيق وخضوع الطرف الأدنى للطرف الأعلى طبقاً لمبدأ التدرج، والسلطة على ثلاثة أنواع:

الأول يتمثل في السلطة التنفيذية المختصة في تنفيذ القوانين ويمثلها في الغالب رئيس الدولة أو الملك مع الحكومة، ويتمتع كل طرف بسلطات محددة بدستور الدولة، ويتولى رئيس الدولة أو الملك السلطة حسب طبيعة نظام الحكم في الدولة، فإذا كان النظام ملكياً فإن الملك يتولاها بحق الوراثة والنسب، ولا يكون للشعب دور في اختياره، وإنما يكتفي بواجب البيعة وإعطاء العهد بالطاعة، أما إذا كان النظام جمهورياً، فإن الرئيس يتولى السلطة بالانتخاب والاختيار الشعبي طبقاً لشروط محددة ينبغي أن تتوافر في الشخص المرشح، أما الحكومة ففي الغالب يقوم رئيس الدولة باختيار رئيس الحكومة أو رئيس الوزراء حسب التسمية المعتمدة في الدولة، وهذا الأخير يشكل الحكومة إذا كان النظام برلمانياً، وإذا كان رئاسياً فإن رئيس الدولة يختار مجموعة من الأعوان أو كتاب الدولة.

وأما النوع الثاني فهي السلطة التشريعية أي البرلمان؛ والذي يمارس وظيفة تشريع القوانين العادية بغرفة واحدة أو غرفتين حسب دستور الدولة، وتكون العضوية فيه عن طريق الاقتراع بنوعيه العام المباشر وغير المباشر في النسبة الغالبة للأعضاء، كما يمكن أن يكون لرئيس الدولة حق دستوري في تعيين بعض الأعضاء إذا سمح الدستور بذلك⁽⁹⁾.

وأما الثالث فهي السلطة القضائية والتي تمتاز بالاستقلالية التامة عن كل أجهزة الدولة لتتمكن من أداء وظيفتها المتمثلة في تطبيق القوانين على جميع المواطنين، ويظهر دورها على الخصوص عند مخالفة القانون، حيث تملك اختصاصاً نوعياً بالتحقيق والالتزام ومقاضاة الطرف المخالف للقانون عن طريق الأجهزة المسخرة في تحقيق ذلك، وفي حال صدور الحكم بالإدانة فإنها تطبق عليه القوانين العقابية للدولة.

والعلاقة بين هذه السلطات يحددها دستور الدولة من خلال تحديد اختصاص كل سلطة على حدة، كما أن الضرورة تحتم تعاون تلك السلطات لتحقيق المصلحة العامة من جهة تكامل السلطات في الدولة مهما كانت طبيعة النظام الحاكم⁽¹⁰⁾.

د. الطاهر زواقري _____ الدولة دراسة مقارنة للمفهوم والأركان

وأما ركن الإقليم فإن أهميته بارزة من جهة أنه يمثل سيادة الدولة، لذلك تتجلى المفاهيم المحددة له إلى التأكيد على أن الإقليم هو الرقعة الجغرافية المحددة برا وبحرا وجوا والذي تبسط الدولة سيادتها عليه، ويمتد الإقليم البري إلى الحدود التي تحد الدولة باعتراف المجتمع الدولي والتي عادة ماتعين بالاتفاق بين الدول التي لها تماس في الحدود والتي قد تكون بالحدران أو الأسلاك أو الجبال...

أما الإقليم البحري: فإن مسافة: «اثنا عشر ميلا بحريا داخلية ضمن البحر الإقليمي التابع للدولة والتي تبسط سيادتها عليه، وما تجاوز هذه المسافة يعتبر ضمن المياه المشتركة الدولية، وفي حال المضائق البحرية-أقل من أربعة وعشرين ميلا بين الدولتين، فإن المسافة تقسم بين الدولتين بالتساوي»⁽¹¹⁾.

وأما الإقليم الجوي فإن ما يدخل ضمن سيادة الدولة هو ما يعلو أفاقها وينتهي عند الغلاف الجوي، وما فوقه يعتبر إقليما مشتركا بين كل الدول.

ومن هنا ندرك قيمة الأفكار التي أسسها الفقهاء في إطار أركان الدولة في الفقه الدستوري والتي صارت محل إجماع دولي لما تحققه من مصالح يمكن الاستفادة منها.

أما في الفقه الإسلامي فإن الدارس لفقه السياسة الشرعية يجد أن الفقهاء المسلمين تناولوا هذا الموضوع وفق منهجين؛ الأول اعتمده القدامى والثاني تبناه المعاصرون؛ ويعتمد منهج الفقهاء القدامى على محاولة حصر أهم العناصر التي يمكن اعتبارها أركانا للدولة في الفقه الإسلامي، ونظرا لعدم إمكانية التعرض بالدراسة إلى آراء كل الفقهاء في المسألة فإنني أثرت اختيار ثلاث تصورات أراها تفي بالغرض المنهجي المطلوب:

الأول: لأحمد بن أبي الربيع الذي عاصر زمن الخليفة العباسي المعتصم الذي تولى الخلافة: (من 218 إلى 227 هجرية)؛ حيث حدد للدولة أربعة أركان⁽¹²⁾ هي:

أ- **الملك:** وهو القائم على شؤون الخلافة في الأمة، والذي خصه الله بكرامته ومكن له في بلاده وخوله عبادته، وحينئذ أوجب على علمائهم تبجيله وتعظيمه وتوقيره، كما أوجب عليهم طاعته، ومن صفاته أن يكون وارثا للحكم من أهله ومن أصحاب الهمة الكبيرة والرأي المتين ويكون مثابرا على الشدائد.

ب- **الرعية:** وهم مجموعة الأفراد الذين يخضعون بعقد البيعة للملك، وهم على ثلاثة أقسام: أخيار أفاضل؛ ومنهم الملك وأهله والزهاد والحكماء والعلماء وذوو الأنساب وأرباب الحروب، ومتوسطون؛ وهم عمار الأسواق وسكان القرى، وأشرار أراذل وهم العصاة الخارجون عن طاعة الإمام.

ج- **العدل:** والذي يتحقق بالخضوع لحكم الله تعالى في أرضه، ومن صفات تحقق العدل في الدولة الوفاء والأمانة والرحمة والبراءة من الدنس وحفظ المواعيد والصدق في كل ما ينبغي وعدم مخالفة السنن الموضوعة له، والحكمة بوضع كل شيء في موضعه.

د- **التدبير:** وهو الركن الذي يوطد العلاقة بين الملك والرعية، ويستقيم أمر التدبير باستقامة أعوان الملك، والذين ينبغي فيهم أن يكونوا أمناء ثقة يحفظون السر، ويمتلكون الخبرة والكفاءة، ويشمل التدبير الوزراء والكتاب والحجاب والقضاة وأصحاب الشرطة والجند وعمال جباية الزكاة والأطباء ومستشارو الملك ومن يقوم بإطعامه وسقايته.

وبمقارنة الأركان التي أصلها ابن أبي الربيع للدولة مع ما هو مطروح في الفقه الدستوري الحديث نلاحظ أنه ركز على ركنين أساسيين وهما السلطة التي يقابلها الملك والذي يعتمد على ركن العدل الذي يعتبر العنصر المميز في السياسة الشرعية، والذي يتحقق معناه بتحقيق العدالة الفردية والاجتماعية في آن واحد، والركن الثاني هو الشعب الذي اقتضت الرؤية السياسية الثاقبة لابن الربيع تقسيمه بتلك الطريقة، ليس ذلك من باب إرساء الطبقة في المجتمع المسلم، وإنما بمدى تحقيق كل قسم للمصلحة العامة من عدمها في المجتمع، ويبقى ركن التدبير تابعاً لركن السلطة من جهة تحقيق الأمانة والفعالية في أعوان الملك من أجل الحفاظ مصالح العباد الدنيوية والأخروية.

الثاني: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي أحد رواد السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي والذي حدد سبعة أركان للدولة⁽¹³⁾ هي: دين متبع، سلطان قاهر، عدل شامل، أمن عام وخصب دائم، أمل فسيح بين الأجيال السابقة واللاحقة، التدبير، الرعية.

وبالتأمل في تلك الأركان نجد أن الماوردي أضاف إلى ما ذكره ابن الربيع ركناً الدين والخصب الدائم؛ حيث نجد أن ركن الدين يولد عنصر الروح الذي يقابل المادة ويحقق التوازن الذي أشرنا إليه في المفهوم، أما ركن الخصب الدائم فهو يشير إلى وجوب تسخير نعم الله الموجودة على الإقليم، وأن الأمن وحسن التدبير وقيام الأمل في نفوس الأجيال ضمانات لتحقيق ذلك.

الثالث: لعبد الرحمن بن خلدون، والذي ذكر في مقدمته⁽¹⁴⁾ خمسة أركان تقوم بها الدولة القوية، وهي: الأرض وما يوجد عليها عمران وملك قابل للتسخير، والدعوة دينية وما لها من أثر بالغ في إقامة الدولة على الأسس السليمة التي تحفظ كيانها، والعصبية وما لها من أثر بالغ في خلق الصلات الاجتماعية القوية الدافعة للاجتماع، والتدبير وما له من أثر في التسيير الفعال للدولة، والسلطان الذي يتولى تسيير شؤون الرعية بالعدل.

وبتحليل الأركان التي أطلقها بن خلدون نجد أنه أحاط بالأركان التي أطلقها فقهاء التصور الوضعي والمتمثلة في: الشعب والذي تقابله العصبية التي تولد مفهوم الشعب بالمدلول السياسي والتي تدفعه إلى الاجتماع وخلق الصلات التي تدفع مرشحا معيناً للوصول إلى الحكم، والسلطة: التي يقابلها السلطان وهي من الوظائف الشائعة في ذلك الزمان للتدليل على هذا المنصب؛ والتي كان يطلق عليها السلطنة، وحتى يستقيم أمر السلطان لا بد أن يكون له ولأعوانه تدبير صالح، والإقليم: الذي عبر عنه بن خلدون بالأرض وما تحتويه من نعم الله القابلة للتسخير، وأكد على ركن الدين مثلما ذكر ابن الربيع

د. الطاهر زواقري _____ الدولة دراسة مقارنة للمفهوم والأركان

والموردي وهو الركن المميز الذي يحدث التفاعل الإيجابي بين الأركان الثلاثة الأخرى لتحقيق مرضاة الله عز وجل من خلال مراعاة مصالح العباد الدينية والدنيوية.

وهذا المنهج تبناه جل الفقهاء والباحثين المعاصرين في إطار الفقه الإسلامي الذين بحثوا في أركان الدولة، رغم استعمال نفس المصطلحات التي يتبناها الفقه الدستوري الوضعي في التعبير عن الأركان الثلاثة المعروفة، لكن المتأمل في جل الاجتهادات التي أطلقت في تلك الأركان يجد أنها حافظت على خصوصية المرجعية في مدلول المصطلحات؛ إذ وبالرغم من اعتماد ركن الشعب إلا أن المعنى العميق الذي يؤول إليه يصرفه إلى مفهوم الأمة الأصل الذي يجعل من المسلمين أمة واحدة مهما تعددت الشعوب والأقاليم، وهذا المعنى يجعل فكرة الشعب أساسا سياسيا لحصر الأفراد المنتمين إليه برابطة التجنس، وبالتالي إثبات الولاء للوطن، وإمكانية التمتع وممارسة الحقوق المختلفة، مع ارتباطهم الوثيق بالمبادئ العقائدية والثقافية والتاريخية التي تجمع الأمة الإسلامية الواحدة، مثلما أشار إلى ذلك النبي ﷺ في دستور المدينة المنورة: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس»⁽¹⁵⁾.

وهذا الإطار نطلقه أيضا في إطار ركن السلطة السياسية التي يؤول معناها في الفقه الدستوري إلى المؤسسة المتكاملة العناصر التي تتوزع اختصاصاتها دستوريا إلى ثلاث وظائف تنفيذية وتشريعية وقضائية، بينما تخضع مؤسسة السلطة السياسية في الفقه الإسلامي والمعبر عنها فقها بالخلافة إلى مستوى هرمي تخضع فيه كل الهيئات إلى الخليفة وتعتبر نائبة عنه⁽¹⁶⁾، مع تمتعها بالاستقلالية التي تضمن لها الخضوع لمرجعية الأمة فحسب.

وللإقليم خصوصيته أيضا في الفقه الإسلامي، حيث يتضمن معنى دار الإسلام التي تتصف بقدر عال من السيادة والقداية في نفوس مواطنيها، والتي تجرى عليها الأحكام الشرعية⁽¹⁷⁾، وتقابلها دار الكفر وهي التي لا تجري عليها أحكام الشرع، وكذا دار العهد والتي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد الصلح بينهم وبين المسلمين على ما يؤدونه من أرضهم يسمى خراجا دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم⁽¹⁸⁾.

ومن هنا فإن العنصر المميز للإقليم في الفقه الإسلامي عن الفقه الدستوري أن هذا الأخير يقبل تعايش كل الناس بمختلف دياناتهم، لكن الفقه الإسلامي يجعل دار الإسلام دارا للمسلمين، ولأهل الذمة من اليهود والنصارى (أهل الكتاب)، الذين يعيشون كأجانب تضمن حقوقهم مقابل جزية يدفعونها للدولة، وهذا يجعل المعنى يركز على الإقامة على سبيل الدوام في تقديري، لأن تطبيق هذا الحكم على المستأمنين بإطلاق يثير الكثير من الإشكالات في العصر الحديث، خاصة إذا كان دخول غير المسلمين أو أهل الكتاب إلى دار الإسلام لسبب مشروع لا يعود بالضرر على الدين أو الأمة.

وأما ركن الدين أو المرجعية في الحكم فإنه من الأركان المميزة للدولة في الإسلام وهو رمز أصالة المجتمع المسلم، ويكون الحديث عن هذا الركن في مستويين: مستوى نتعامل فيه مع الثوابت والقطعيات، وهو الذي يوجب على السلطة والمجتمع التطبيق الفوري المانع للاجتهاد مع الحكم القطعي غير المعلول⁽¹⁹⁾، ومستوى نتعامل فيه مع المتغيرات وهي الأحكام التي عالجت أوضاعاً طارئة قابلة للتبدل فإن للخليفة أن يجمع أهل الاجتهاد للبت في الحكم الذي ينظم تلك الواقعة، ويكون الرأي المتفق عليه هو الموصوف بالحكم الشرعي في تلك المسألة، والذي تبقى الأمة خاضعة له حتى يتوصل المجتهدون إلى رأي آخر يروونه أصوب.

وختلاصة القول فإن البحث في مفهوم الدولة وأركانها بين الفقه الدستوري والفقه الإسلامي تولد عن تحليل العناصر الأساسية في تعريف كل تصور للدولة من خلال استخلاص المفهوم والأركان الأساسية وما يتبع خصوصية وإطار كل تصور فيها، وأن ركنا الشعب والإقليم لازالا بحاجة إلى بحث ودراسة سيما في الدراسات المقارنة في إطار الشريعة والقانون، من أجل إيجاد حلول للإشكالات القائمة، والتي حاولنا الإشارة إلى بعضها كي ننير اهتمام الباحثين الجامعيين في هذا المقال الذي يمكن أن نعتبره مجموعة مفاتيح تتضمن العناصر التي تؤسس لمفهوم الدولة وأركانها، كما أن ملاحظة تميز كل تصور عن الآخر تبقى قائمة رغم التوافق الذي يظهر في استعمال المصطلحات، ويبقى عنصر الدين الذي يعبر عنه بالمرجعية الإسلامية مميزاً للفقه الإسلامي وهو الذي يعطي للدولة صفتها وخصوصيتها، مع ضرورة استفادة الفقه الإسلامي المعاصر مما توصل إليه الفقه الدستوري في مجال المسائل المستجدة التي لا تتعارض مع الأحكام القطعية غير المعللة وتحقق المصلحة.

الهوامش:

- (1) انظر: بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج11، ص252،/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص568،/ المؤسسة الوطنية للكتاب: المنجد الأبجدي، ط8، الجزائر، ص453.
- (2) آل عمران/140.
- (3) الحشر/7.
- (4) ابن منظور: المصدر نفسه، ج11، ص253.
- (5) انظر: محمد فاروق النيهان: نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات دار الكويت، ص21، محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربي، ص09.
- (6) انظر: اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، مصر، ج1، ص96، ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ص21.
- (7) المقصود بالروح: ما يترتب عن عملية التفاعل الإيجابي بين العناصر الثلاثة لقيام الدولة مع ركن الدين؛ حيث توجه الروح سلوك السلوك الفردي والاجتماعي إلى هدف واحد هو تحقيق مرضاة الله عز وجل. انظر في ذلك: مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، دار الفكر، الجزائر، 1987، ص23 وما بعدها، لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقيد النموذجي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، 1993، ع178، ص12.
- (8) انظر في مفهوم السيادة: حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986، ص29،/ الأمين شريط: الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص75.
- (9) انظر في هذه الفكرة: المادة 101 من الدستور الجزائري المعدل سنة 1996، ط1، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر 1988م، ص25.
- (10) ذلك أن نظرية النظام الرئاسي تختلف عن نظرية النظام البرلماني في تحديد العلاقة بين السلطات، كما أن الحكومة الجمهورية تتيح للبرلمان حرية أكبر في ممارسة التشريع مقارنة بالحكومة الملكية، ورغم ذلك فإن المصلحة الوطنية والسياسية للدولة تقتضي التنسيق والتعاون بين السلطات لتحقيق الاستقرار السياسي.
- (11) انظر في ذلك: اتفاقية جنيف لقانون البحار الصادرة سنة 1982.
- (12) انظر: بن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، ط1، دار الكتب العلمية، ص99.
- (13) انظر: الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، دار النهضة العربية، بيروت، ص74.
- (14) الأركان ملخصة من: ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت.
- (15) ابن هشام: السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، ج4، ص178.
- (16) الفكرة أشار إليها الدكتور محمد الأخضر مالكي في مناقشة أطروحة دكتوراه العلوم للباحث: زواقري الطاهر، عزل السلطة السياسية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الدستوري، إشراف الأستاذ الدكتور سعيد فكرة، كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 07 جوان 2008م.
- (17) انظر: عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص69.
- (18) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، أطروحة دكتوراه، إشراف الدكتور محمد سلام مدكور، جامعة القاهرة، 1962، ص159.
- (19) الفكرة أشار إليها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان في مناقشة أطروحة دكتوراه العلوم للباحث: كاملي مراد، حجية الحكم القضائي دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، إشراف الأستاذ الدكتور سعيد فكرة، كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، 28 جوان 2008م.

أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم

دراسة في التفسير الموضوعي

أ. نورة بن حسن - جامعة باتنة.

مقدمة:

حرص القرآن الكريم حرصاً شديداً على تربية المسلمين على المشاركة الوجدانية، والعاطفة الأخوية والرحمة الإنسانية؛ فحث حثاً عظيماً على كل أنواع العطاء وصور المعونة، ووجوه البر والإحسان، سواء كان مادياً أو معنوياً؛ تقديراً منه لأهمية هذا الخلق في توثيق الروابط الأسرية والاجتماعية والقضاء على الآفات المختلفة وبناء أمة مثالية.

ويشهد المجتمع اليوم تفككا في الروابط الاجتماعية المختلفة، وتراجعا في وجوه الإحسان، إذ ضاعت الكثير من حقوق القرابة والجيرة والصحة ونحوها. وقد عرف القرآن لها جميعاً حقها؛ فجاء بصوت قوي متجدد متكرر يوقظ المشاعر الإنسانية ويحي المعاني النبيلة في النفوس، ويدعوها إلى فتح أبواب الإحسان. فما هي الخطة التي رسمها القرآن لحركة الإحسان؟ وهل تبدأ هذه الحركة في دائرة محدودة ضيقة ثم تتسع أم العكس؟

للإجابة عن هذه الأسئلة حاولت استقراء القرآن الكريم والنظر فيه وفق المنهج الموضوعي في التفسير، وإن كان الموضوع واسعاً يتعدى التطرق لجميع جوانبه من خلال هذه الدراسة التي تفرض الوقوف أولاً عند تحديد مفهوم الإحسان في اللغة والاصطلاح ثم تثنيته بالحديث عن أبواب الإحسان وتذليل الموضوع بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها.

أولاً- الإحسان لغة:

الإحسان: جعل الشيء حسناً، أي محموداً غير معيب، حسنتُ الشيءَ تحسناً؛ رَئيتُهُ، وأحسن: فعل الحسن، وأحسنتُ إليه وبه: عملت معه حسناً وأعطيته الحسنة، قال تعالى على لسان يوسف **﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ﴾** [يوسف:100] أي: قد أحسن إليّ. والإحسان ضدُّ الإساءة، والمَحاسنُ في الأعمال ضدُّ المساوي(1).

ثانياً- الإحسان اصطلاحاً:

تعريفات الإحسان متعددة ولكن لا يتسع المقام لذكرها جميعاً، ولذا سأقتصر على ذكر بعض ما يؤدي الغرض ويبين المقصود، ومنها:

قال الجرجاني: «هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة، أي رؤية الحق موصوفاً بصفاته بعين صفته، فهو يراه يقيناً ولا يراه حقيقة، ولهذا قال **﴿لَا يَرَى شَيْئاً مِثْلَهُ﴾**»

(كأنك تراه)؛ لأنه يراه من وراء حجب صفاته، فلا يرى الحقيقة بالحقيقة، لأنه تعالى هو الداعي، وصفة لوصفه، وهو دون مقام المشاهدة في مقام الروح»⁽²⁾.

وذهب الراغب الأصفهاني إلى أنه: فعل ما ينبغي فعله من المعروف، وهو ضربان: أحدهما: الإنعام على الغير يقال أحسن إلى فلان، والثاني الإحسان في فعله وذلك إذا علم علما حسنا أو عمل عملا حسنا⁽³⁾.

أما الغزالي فقال: «ونعني بالإحسان: فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه، ولكنه تفضل منه، فإن الواجب يدخل في باب العدل وترك الظلم»⁽⁴⁾.

وقال الكفوي: «هو فعل الإنسان ما ينفع غيره بحيث يصير الغير حسنا به، كإطعام الجائع. أو يصير الفاعل به حسنا بنفسه»⁽⁵⁾.

المقارنة بين هذه التعريفات ترشد إلى أن معنى الإحسان في الاصطلاح يختلف باختلاف السياق الذي يرد فيه، فإذا اقترن بالإيمان والإسلام كان المراد به: الإشارة إلى المراقبة وحسن الطاعة⁽⁶⁾، لقوله ﷺ: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽⁷⁾. أما إذا ورد مطلقا، فتتفق هذه التعريفات في أنه عبارة عن فعل الخير مع النفس أو الغير، تقربا إلى الله تعالى. ولا تخرج في معناها عموما عن المعنى اللغوي.

ثالثا- ورود مادة الإحسان في القرآن الكريم:

وقد وردت مادة الإحسان في القرآن الكريم بصيغها المختلفة واشتقاقاتها مائة وست وتسعين مرة، منها اثنتا عشرة مرة بلفظ "إحسان" وهذا دليل على أهميته في تحقيق التكافل بين أفراد والمجتمع، وتمتين أواصر الأخوة والمحبة بينهم، وتحقيق الأمن والطمأنينة، والقضاء على الفقر والفوارق الاجتماعية التي تؤدي إلى الشعور بالخوف والحقد واليأس والنزوع إلى الجريمة والعنف. فهو وسيلة من وسائل حماية الأمة من الانزلاق في هلوية الآفات الاجتماعية المختلفة. والرقى بها إلى مصاف الأمم المتقدمة.

رابعا- أبواب الإحسان:

يتضح من خلال استقراء الآيات الكريمة التي تناولت موضوع الإحسان أن أبوابه كثيرة، ودائرته تشمل النفس والأسرة والأقارب ثم المجتمع والإنسانية عامة، بل تتسع لتشمل كل ما في الحياة، ومن هذه الأبواب:

أولا: الإحسان إلى النفس.

من أبواب الإحسان أن يحسن الإنسان إلى نفسه، وذلك بإخلاص العبادة لله وكمال طاعته والاستسلام لجميع أوامره ونواهيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: 125) ومن الإحسان إلى النفس أيضا عدم تكليفها فوق ما تطيق، سواء في العبادة أو العمل، وحفظها

أ/ نورة بن حسن أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم

من كل ما يسبب لها الهلاك كالمرض أو الموت، أو ترك ما يكون فيه وقايتها وسلامتها من الخطر⁽⁸⁾، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة:195).

ثانياً: الإحسان إلى الغير.

والإحسان إلى الغير يشمل القول والفعل، ويبدأ بالأقارب، قرابة خاصة أو عامة، ثم يمتد نطاقه إلى بقية المحتاجين في المجتمع؛ لأن النفس تميل إلى البدء بالأقارب فطرة وطبعاً. وهي الطريقة المثلى لتوثيق الروابط وتحقيق التكافل الاجتماعي في وقته وفي يسر⁽⁹⁾.

1 - الإحسان إلى الوالدين: من أعظم أبواب الإحسان، إحسان الإنسان إلى والديه؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (البقرة:83) وقال: ﴿وَوَضَعْنَا رُبُّكَ الْآلَاءَ تَعْبُدُوهَا إِلَّا إِلَٰهًا إِلَّا بِهَا نَفْسًا﴾ (الأنعام:102). والوالدين من الأقارب، إلا أنه لما كانت قرابة الولاد أقرب القرابات ومخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها، ميزها الله تعالى في الذكر عن سائر الأنواع⁽¹⁰⁾.

والإحسان إليهما يشمل الأقوال والأفعال كالقيام بخدمتهما، والإنفاق عليهما حسب القدرة، ومعاشرتهما وطاعتهما بالمعروف، والتواضع لهما والتذلل لهما، ودفع الأذى عنهما، والتَّرحُّمُ عليهما، وصلة أهل ودهما، وإنفاذ وصاياهما؛ إلى غير ذلك من وجوه البر، جَزَاءَ مَا احْتَمَلَاهُ فِي تَرْبِيَّتِهِ مِنْ عَنَاءٍ وَمَشَقَّةٍ.

وقد عطف الأمر بالإحسان إلى الوالدين على ما هو في معنى الأمر بعبادة الله؛ لأن أعظم النعم على الإنسان بعد إنعام الخالق نعمة الوالدين على الولد، وشكر المنعم واجب، قال تعالى: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان:14) فهما السبب المادي المباشر في وجوده؛ ولأنهما مجبولان على الشفقة على الولد، والسعي في جلب الخير إليه ودفع الشر عنه، دون انتظار المقابل، لاسيما أن الولد في غاية الضعف ونهاية العجز، لذلك أمر الولد بمجازاتهم بالإحسان إليهما⁽¹¹⁾.

وبدأ تعالى بذكر ما هو في معنى الأمر بعبادة الله تعالى، وثنى بالإحسان إلى الوالدين للدلالة على تعظيم هذه الطاعة، وشدة الاهتمام بالإحسان إليهما مع تكرير لفظ الإحسان ليفيد زيادة في التعظيم.

وقد أشار سبحانه وتعالى إلى بعض معاناة الوالدين وقيامهما على الأولاد، وتحملهما المشاق من أجله، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف:15).

فإنعام الوالدين على الولد والعناية به يوجب عليه أن يحسن إليهما ويشكرهما وأن يؤدي حقهما من البر والصلة والخدمة لاسيما إذا كانا في حاجة إلى خدمته وعنايته بهما بسبب الكبر والعجز أو غيرهما، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَبْتَلِيَنَّ عَنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: 23-24).

فأول مرتبة من مراتب الرعاية والأدب ألا يند من الولد ما يدل على الضجر، وما يشي بالإهانة وسوء الأدب، وأعلى منها أن يكون كلامه لهما يشي بالإكرام والاحترام. وأعلى منهما الرحمة بهما والتذلل لهما إيداناً بالسلام والاستسلام، والترحم عليهما⁽¹²⁾.

وقد خص ﷺ حال الكبر بالبيان لأنها مظنة انتفاء الإحسان بما يلقي الولد من والديه من مشقة القيام بشؤونهما ومن سوء الخلق منهما. وخص كل حالة من أحوال الوالدين بالذكر، ولم يستغن بإحداهما عن الأخرى للتنبيه على وجوب المحافظة على الإحسان لهما في حال الإنفراد، والتحذير من الاعتذار عن التقصير في حال الاجتماع⁽¹³⁾.

وللأسف يعاني بعض الآباء والأمهات اليوم من العقوق والإهمال، لاسيما من بلغ منهم حالة العجز والضعف، وهو ما يؤكد انتشار دور العجزة التي أصبحت تشكو من الاكتظاظ. إذ يلجأ بعض الأبناء إلى التخلص من آبائهم بإرسالهم إلى هذه الدور، وذلك تحت تأثير ظروف مختلفة تعود في الحقيقة إلى ضعف الوازع الديني لدى الأبناء.

ومع هذا ينبغي أن لا يتجاوز الإحسان إليهما حدود الطاعة لله ﷻ إلى معصيته لقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: 8).

وقد دعا الرسول ﷺ على من أدرك والديه، فلم يحسن إليهما إحساناً يدخله الجنة فقال: (رغم أنف ثم رغم أنف ثم رغم أنف، قيل: من يا رسول الله؟ قال: من أدرك أبويه عند الكبر، أحدهما أو كليهما فلم يدخل الجنة)⁽¹⁴⁾.

فينبغي إذا المبادرة إلى اغتنام فرصة برهما والإحسان إليهما قبل فواتها بموتهما.

2 - الإحسان إلى ذوي القربى: بعد الأمر بالإحسان إلى قرابة الولادة، وهي أخص القربات، اتبعه القرآن بالأمر بالإحسان إلى سائر الأقارب استبقاء لأواصر الودّ بينهم؛ فقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (البقرة: 83) وقال: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: 36].

3 - الإحسان إلى اليتامى والمساكين وابن السبيل: تتسع دائرة الإحسان لتشمل الفئة الضعيفة في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان كاليتمى والمساكين وابن السبيل؛ قال تعالى:

أ/ نورة بن حسن أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء: 36].

واليتامى جمع يتيم وهو: الذي مات أبوه قبل البلوغ، فإذا بلغ زال عنه اسمُ اليُتم⁽¹⁵⁾. والإحسان إليهم يكون برعايتهم، والعطف بهم، وصيانة حقوقهم وأموالهم، وتربيتهم وتعليمهم، وعدم قهرهم؛ لفقدانهم من يقوم بمصالحهم وينفق عليهم.

والمساكين جمع مسكين وهو: الذي أسكنته الحاجة والفقر، فلا يجد من الكسب ما يكفي لمؤنته، ومؤونة عياله. والإحسان إليهم بالبذل والعطاء لهم وسد جوعتهم ودفع فاقتهم وستر عورتهم، وصيانة كرامتهم والمساهمة في قضاء حاجاتهم، وعموما بالأجمال إليهم أو بالرد الجميل لهم.

أما ابن السبيل: فهو المسافر الذي انقطع عن أهله وماله وبلده، والإحسان إليه بإعطائه وإرفاقه، وإرشاده وهدايته إلى مقصوده؛ لغربته وشدة حاجته وقلة ناصره⁽¹⁶⁾.

وقد خصهم الله ﷺ بالإحسان لضعفهم، وقدم اليتيم في الذكر لأنه أضعف، فهو مخصوص بنوعين من العجز، أحدهما: الصغر، والثاني: عدم المنفق. أما المسكين وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام، ويصلح معيشته⁽¹⁷⁾. أما ابن السبيل فأقلهم حاجة؛ لأن حاجته عارضة.

4 - **الإحسان إلى الجار:** أمر ﷺ بالإحسان إلى الجار بعد الأمر بالإحسان إلى اليتامى والمساكين، رغم أنهم قد يكونون أبعد مكاناً من الجار. ذلك أنهم أشد حاجة وأولى بالرعاية⁽¹⁸⁾؛ فقال: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: 36] سواء كان الجار نسبياً أو أجنبياً قريباً أو بعيداً.

وذكر بعض العلماء أن حد الجيرة أربعون داراً من كل ناحية، ونقل عن آخرين أن من سمع النداء فهو جار⁽¹⁹⁾. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: (الجيران ثلاثة فجار له ثلاثة حقوق وجار له حقان وجار له حق واحد. فأما الجار الذي له ثلاثة حقوق فالجار المسلم القريب له حق الجوار وحق القرابة وحق الإسلام، والجار الذي له حقان فهو الجار المسلم فله حق الإسلام وحق الجوار، والجار الذي له حق واحد هو الكافر له حق الجوار)⁽²⁰⁾.

والإحسان إلى الجار نوعان: أحدهما: البذل والعطاء والمواساة، والمعونة بكل وجه. والثاني: الامتناع عن إيذائه والإساءة إليه بصفة عامة، سواء بالقول أو الفعل، قال ﷺ: (و الذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار إلا من رحمه الله، وقليل ما هم، أتدرون ما حق الجار؟ إن افتقر أغنيته، وإن استقرض أقرضته، وإن أصابه خير هنأته، وإن أصابه شر عزيته، وإن مرض عدته، وإن مات شيعت جنازته)⁽²¹⁾.

وقد اهتم الرسول ﷺ بالإحسان إلى الجار، وجعل ثناء الجيران على جارهم وذمهم له، معياراً للإحسان والإساءة، كما في حديث ابن مسعود ؓ قال: (قال رجل لرسول الله ﷺ: كيف لي أن أعلم إذا أحسنت وإذا أسأت؟ قال النبي ﷺ: إذا سمعت جيرانك يقولون: أن قد أحسنت فقد أحسنت. وإذا سمعتهم يقولون: قد أسأت فقد أسأت)⁽²²⁾. لأن المحسن يذكره الناس بالخير غالباً وإن خالفوه.

5 - الإحسان إلى الصَّاحِبِ بِالْجَنَبِ: أمر ﷺ بالإحسان إلى الصاحب بالجَنَبِ؛ وأخره عن الجار؛ لأن الجار قربه دائم، أما الصاحب فلقاؤه على فترات، فقال تعالى: ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنَبِ﴾ وهو الصاحب مطلقاً، ويشمل الرفيق في الحضر والسفر والشريك في التعلم والحرفة والجليس في المسجد أو غير ذلك من أدنى صحبة حصلت، فعلى الصاحب أن يرعى ذلك الحق ولا ينساه ويجعله ذريعة إلى الإحسان إليه بمساعدته على أمور دينه ودنياه، والنصح له؛ والوفاء معه في اليسر والعسر، والمنشط والمكره، وكلما زادت الصحبة تأكد الحق وزاد⁽²³⁾.

6 - الإحسان إلى الناس عامة: ومن الإحسان حسن المعاملة مع الناس عموماً بالقول والفعل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] على أن الله أمر بالإحسان الفعلي حيث يتعين ويدخل تحت قدرة المأمور، وأمر بالإحسان القولي إذا تعذر الفعلي⁽²⁴⁾، لأن الإنسان لا يسع الناس بماله بينما يقدر على الإحسان إليهم جميعاً بالتزام القول الطيب⁽²⁵⁾، لذلك قال: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]، وقال: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: 53]. ومن القول الحسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعليم العلم، وبذل السلام وطلاقة الوجه، والصبر على آذاهم وكف الأذى عنهم، وغير ذلك من الكلام طيب.

ويتضمن الأمر بالإحسان في القول النهي عن كل ما يسيء إلى الناس من الأقوال كالسب واللعن والسخرية ونحوها. بل يجب الرد بالقول الحسن على من أساء، قال تعالى عن صفات عِبَادِ الرَّحْمَنِ: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: 63].

7 - الإحسان إلى سائر المخلوقات: وتتوسع دائرة الإحسان لتشمل كُلَّ شَيْءٍ في الحياة؛ لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمَ عَلَى أَنْ تَنْتَهِى عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [القصص: 77] حيث رغب في الإحسان مطلقاً خاصاً وعماماً.

وهو ما حث عليه النبي ﷺ فيما نقله عنه شداد بن أوس قال: (تَنْتَهِى عَنْ حِفْظِ تَنْتَهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ؛ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلِيُجِدَّ أَعْيُنُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرْخِ ذَبِيحَتَهُ)⁽²⁶⁾. أَي: أَوْجَبَ عَلَيْكُمْ الْإِحْسَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى فِي مَعَامَلَةِ الْحَيَوَانَاتِ كإِحْسَانِ الْقَتْلِ وَالذَّبْحِ.

أ/ نورة بن حسن ————— أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم

ومن وجوه الإحسان للحيوان أيضا إطعامه إذا جاع وسقيه إذا عطش، والرفق به في العمل وعدم تعذيبه.

فالإحسان يشمل الفرد والمجتمع بل الحيوانات والجماد والنبات والحياة بأسرها.

الخاتمة:

يمكن أن نخلص بعد هذه الدراسة الموجزة إلى النتائج التالية:

1- الإحسان يقضي على الأحقاد والعداوات بين الناس، ويغرس المودة والرحمة في النفوس ويؤلف بين القلوب؛ فيثمر الترابط الأسري والاستقرار العائلي الذي يؤدي بدوره إلى التماسك والاستقرار الاجتماعي.

2- أن الله عَزَّ وَجَلَّ عظم مرتبة الوالدين؛ فجعلها أقل من رتبة الخالق وفوق رتبة جميع المخلوقات. وذلك بجعل طاعتهما في غير معصية من طاعته، وقرن شكرهما بشكره.

3- قدم اليتيم والمسكين على الجار لشدة حاجتهما، وقدم الجار على الصاحب وابن السبيل؛ لأن العلاقة بالجار دائمة بدوام الجيرة ليلا ونهارا والتفاعل مستمر بخلاف العلاقة بالصاحب فقد لا تستغرق من اليوم إلا بعض الساعات، أما ابن السبيل فحاجته عابرة.

4- قدم القرآن رابطة الدم على رابطة الإنسانية مراعاة لطبيعة المشاعر البشرية؛ لأن الأولى تغذيها الفطرة أما الثانية فتغذيها الشريعة.

5- التحريض على الإحسان جاء في صيغ الأمر أو ما في معناها حتى لا يدع مجالا لتركه.

6- فتح باب الإحسان أمام جميع الناس، وذلك بالقول الحسن والكلمة الطيبة، وهو مما يدخل في وسع الخلق جميعا، بخلاف الإحسان بالمال فقد يكون متعذرا.

7- على كل محسن أن يمد بساط إحسانه خارج نطاق أسرته.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، غريب مفردات القرآن، تقديم وائل أحمد عبد الرحمن، د، ط، ت (المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر).

2 - الجرجاني: علي بن محمد، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1423هـ/2002م).

3 - ابن حنبل: أحمد، مسند الإمام أحمد، دار الفكر بيروت، لبنان، 1991.

- 4 - **الحزيمي:** سعود بن عبد الله، الموسوعة الجامعة في الأخلاق والأدب، ط1، (دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005م)، 50/2.
- 5 - **أبو حيان الأندلسي:** أبو عبد الله محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، قرضه عبد الحي الفرماوي، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م)، 453-452/1.
- 6 - **الرازي:** فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط1، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ/1981م)، 159/20.
- 7 - **الرَّبيدي:** محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي هلال، مراجعة مصطفى حجازي وآخرون، ط1، (مؤسسة الكويت، 142هـ/2001م).
- 8 - **الزمخشري:** أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، ط1، (مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1998م).
- 9 - **السعدي:** عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، ط1، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م).
- 10 - **الطبري:** أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، ط1، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م).
- 11 - **ابن عاشور:** محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر، 1984م).
- 12 - **ابن عدي:** عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، مراجعة يحيى غزاوي، (دار الفكر بيروت، 1988م/1409هـ).
- 13 - **الغزالي:** أبو حامد، إحياء علوم الدين، (مكتبة ومطبعة كرياضة فوترا سماراغ 81/2).
- 14 - **القرطبي:** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م).
- 15 - **قطب:** سيد، في ظلال القرآن، ط:16، دار الشروق، د. ت.
- 16 - **ابن كثير:** أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م).
- 17 - **الكفوي:** أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فهرسة عدنان درويش، محمد المصري، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1419هـ/1998م).

أ/ نورة بن حسن ————— أبواب الإحسان من خلال القرآن الكريم

18 - مسلم: ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ط2، (دار الفكر، بيروت، 1398هـ/1978م).

19 - ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، (دار صادر، بيروت، لبنان، د، ت).

20 - الهندي: علاء الدين البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ/1986م).

الهوامش:

(1) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط1، (دار صادر، بيروت، لبنان، د، ت)، 114/13، مادة: حسن.

(2) الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1423هـ/2002م). ص19.

(3) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، تقديم وائل عبد الرحمن، (المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر)، 126/1.

(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، د، ط، (مكتبة ومطبعة كرياضة فوترا سماراغ، د، ت)، 81/2.

(5) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، فهرسة عدنان درويش، محمد المصري، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1419هـ/1998م)، ص53.

(6) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي هلال، مراجعة مصطفى حجازي وآخرون، ط1، (مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، 1421هـ/2001م)، 422/34. مادة: حسن.

(7) أخرجه مسلم بن الحجاج النيسابوري في صحيحه، ط2، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1398هـ/1978م)، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، 1/36 برقم (8-10).

(8) سعود بن عبد الله الحزيمي، الموسوعة الجامعة في الأخلاق والأدب، ط1، (دار الفجر، القاهرة، 2005م)، 50/1.

(9) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط1، (1410هـ/1990م)، 660/2.

(10) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط1، (دار الفكر، 1401هـ/1981م)، 99/10.

(11) الرازي، التفسير الكبير، 186/20؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/15.

(12) سيد قطب، في ظلال القرآن، 2222-2221/4.

(13) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م)، 69/15.

(14) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب رغم أنف من أدرك أبويه، 1978/4 برقم (2551).

(15) ابن منظور، لسان العرب، 645/12.

(16) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1427هـ/2006م)، 314/5؛ السعدي، عبد الرحمن بن السعدي،

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، ط1، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م)، ص177.

- (17) الرازي، التفسير الكبير، 99/10؛ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل عبد الموجود، وآخرون، قرضه عبد الحي الفرماوي، ط:1 (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م)، 453-452/1.
- (18) سيد قطب، في ظلال القرآن، 660/2.
- (19) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 306/5.
- (20) أخرجه علاء الدين الهندي البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبط بكرى حياني، تصحيح صفوة السقا، ط:2 (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ/1986م)، 51/9 برقم (24891).
- (21) أخرجه عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (دار الفكر بيروت، 1988م-1409 هـ).
- (22) أخرجه ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الثناء الحسن، (1412/2) برقم (4213)؛ وأحمد في المسند، (310/2).
- (23) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، ط:1، (مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1998م)، 74/2؛ الرازي، التفسير الكبير، 100/10؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص177.
- (24) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 583/1.
- (25) أبو حيان، البحر المحيط، 453/1.
- (26) أخرجه: مسلم في كتاب الصيد و الذبائح ، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، 1548/3، برقم (1955).

دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

أ. صليحة رحالي - جامعة باتنة.

تعالج هذه الإشكالية دور أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية ودعم القيم الدينية، والاقتصار على بعضها هو على سبيل المثال لا الحصر، والدعم المراد به هنا هو الحرص الدائم على تلقين القيم الإيجابية والعمل على ترك القيم السلبية، وهي عملية مشتركة تختلف من مؤسسة إلى أخرى حسب أهمية كل منها وحسب قوتها وتأثيرها وتكوينها للأفراد.

وقبل التطرق إلى هذه المؤسسات سيتم بيان مفهوم القيم الدينية، وخصائصها، وتصنيفاتها، وبيان أهميتها في حياة الفرد والمجتمع.

1- مفهوم القيم الدينية:

القيم الدينية: «تلك القيم السامية التي تسمو بالإنسان وتأخذ بيده وترتقي بقدراته، وتضيء له السبيل، وتوجه عقله، وتحرره من الأنانية والذاتية، وتقوده نحو الفلاح في الدنيا والآخرة، إنها قيم روحية صالحة لكل زمان ومكان، لأنها نابعة من العلم المطلق الأزلي للخالق عز وجل...»⁽¹⁾.

«فالمجتمعات العلمانية بالرغم من أنها تقوم بالفصل بين الدين والسياسة إلا أن القيم الدينية تسود أعماق الأفراد ووجدانهم، ويتاح لهم حرية ممارسة الشعائر الدينية، دون وضع هذه القيم في الاعتبار عند وضع السلم الطبقي أو الفئوي أو الاجتماعي لتنظيم المجتمع»⁽²⁾. مما يدل على أن القيم الدينية هي القيم الأساسية في كل المجتمعات.

«والقيم هي موجّهات السلوك، والدين مستودع القيم والمثل العليا ورافد من روافدها.. ولذلك فإن القيم الدينية هي التي تحدد أنماط سلوك الفرد وتحركه باعتبارها مرجعا في الحكم على أفعاله، وإطارا لتحقيق تماسك المجتمع»⁽³⁾.

والقيم الدينية، «تكرم الفرد بصفته إنسانا وتحمي الجماعة بصفته كائنا عضويا حيويا ينشد كمال ذاته واتخذت من المضمون الروحي للنظام الاجتماعي، أساسا لكل تغيير جذري يهدف إلى تحقيق النمو الإنتاجي والعمل الإنساني الذي ينطوي عليه تراثنا الروحي»⁽⁴⁾.

ويمكن تعريف القيم الدينية بأنها: ضوابط للسلوك الإنساني توجهه وتضبطه، وهي ضرورية للفرد والجماعة، تنظم جميع جوانب الحياة وتشمل: الإيمان، العبادة، النظافة، والصبر، الأمانة، العلم الأخوة، الصدق، التعاون، الطاعة، فيمتاز السلوك المتصف بها

بالانضباط والثبات والاعتدال، وتمتاز القيم الدينية بهيمنتها على جميع القيم الأخرى، كما أنها تنبثق من مصدر ديني إسلامي، أساسه الإيمان بالله.

2- تصنيف القيم الدينية:

إذا تعمقنا في الدين الإسلامي نجد أن القيم الإسلامية هي مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإسلامية وتجعلها متكاملة قادرة على التفاعل الحي مع المجتمع وعلى التوافق مع أعضائه وعلى العمل من أجل النفس والأسرة والعقيدة، والقيم الإسلامية في مجموعها نوعان⁽⁵⁾:

1- القيم السلبية، أو قيم التخلي: وتتجلى في هجر ما نهى الله عنه من شرور وموبقات كشرب الخمر والزنى والكذب والسرقة.. إلى آخره.

2- القيم الإيجابية: وهي القيم التي كلف المسلم بالتخلي بها وأخذ نفسه بمقتضياتها مثل: الصدق، والأمانة، والرحمة، وصلة الرحم، والكرم، وحسن الجوار.

والمسلم مطالب بالوعين معا.. مطالب بترك ما نهى الله عنه، ومطالب بفعل ما أمر الله به، قال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [الحشر:7].

ويمكن تصنيف القيم الدينية إلى:

أ- قيم عقدية تشمل: الإيمان بالله وهو أساس جميع القيم والإيمان بالله يستلزم الإيمان بالملائكة، والكتب، والرسول، واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، ولا يكتمل إيمان المرء إلا بحب الرسول ﷺ.

ب- قيم تعبدية وتشمل: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وفي هذه الدراسة تشمل العبادة: الصلاة في وقتها وفي المسجد، والصيام التطوعي والصدقة، وحفظ القرآن وترتيله.

ج- قيم تتعلق بذات الإنسان وبعلاقته مع الآخرين: وهي تقوم أساسا على الإيمان بالله وتشمل في هذه الدراسة: العلم، والنظافة، الصبر، الأمانة، التعاون، الصدق الأخوة، الطاعة.

3- خصائص القيم الدينية: هناك سمات فريدة للقيم الدينية الإسلامية، منها ما يلي⁽⁶⁾:

1- التغير والتطور.

2- أنها قيم ايجابية، تدعو المسلم إلى أن يكون مؤثرا في محيط عمله..

3- أنها تتميز بالعمق وسبر غور الأشياء، دون الوقوف عند حد الأمور الجزئية أو الاكتفاء بالنظر إلى الظواهر السطحية.

4- أنها قيم عامة وشاملة، فهي لم تحصر نفسها في أمور جزئية أو هامشية..

أ/ صليحة رحالي دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

5- تمتاز بالتوازن والاتساق، حيث إن بعض القيم يعتبر دافعا على تطبيق البعض الآخر دون أدنى تعارض أو تناقض..

6- الواقعية لذلك جاءت التكاليف الإسلامية كلها بمستوى قدرات الإنسان..

7- أنها قيم عملية ومثالية في نفس الوقت، فهي تدمج بين المثالي والواقعي، لأنه إذا حدث انقسام بين المثال والواقع فقد المثال قيمته العملية، وأصبح الواقع يتخبط بلا مرشد أو ضابط..

كما أن للقيم الدينية، عدة خصائص أهمها:

1- أنها تنبثق من مصدر ديني إسلامي، أساسه الإيمان بالله.

2- تمتاز القيم الدينية بهيمنتها على جميع القيم، وبذلك تعتبر محور وأساس القيم الأخرى، مما يكسبها قوة تأثير وإلزام.

3- أنها قواعد للسلوك الإنساني توجهه وتضبطه، وهذا يدل على شموليتها.

4- هي ضرورية للفرد والجماعة.

4 - أهمية القيم الدينية:

للقيم أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع لأنها تمثل ركنا أساسيا في تكوين العلاقات بين الأفراد، وتسهم بشكل فعال في تحديد طبيعة التفاعل بينهم، إضافة إلى أنها تشكل معايير وأهدافا تنظم سلوك الجماعة وتوجهه، كما أنها للفرد بمثابة دوافع محركة لسلوكه ومحددة لهذا السلوك، وأنها من الأبعاد المكونة لشخصيته فهي تؤدي دورا فعالا في تكامل الشخصية المسلمة وتصل بها إلى كل تقدم ورقي⁽⁷⁾.

وقد عرض ماجد زكي الجلال⁽⁸⁾، أهم القضايا التي توضح أهمية القيم للفرد والمجتمع.

أهمية القيم للفرد:

1- القيم جوهر الكينونة الإنسانية

2- القيم تحدد مسارات الفرد وسلوكياته في الحياة

3- القيم حماية للفرد من الانحراف والانجرار وراء شهوات النفس وغرائزها

4- تزود القيم الإنسان بالطاقات الفاعلة في الحياة وتبعده عن السلبي.

أهمية القيم للمجتمع:

تتضح أهمية القيم للمجتمع في النقاط الرئيسية الآتية.

1- القيم تحفظ للمجتمع بقاءه واستمراريته.

2- القيم تحفظ للمجتمع هويته وتميزه.

3- القيم تحفظ المجتمع من السلوكيات الاجتماعية والأخلاقية الفاسدة.

فالقيم الدينية لها أهمية بالغة تتمثل في:

- في ضبط السلوك، والرقابة عليه وهي ضرورية للفرد وللجماعة، فإن فقدت حدث الخلل والانحراف في السلوك.

- كما أن المجتمعات التي تعمل على تنمية وغرس القيم الدينية في نفوس أفرادها عن طريق مؤسساتها، هي مجتمعات تعمل على الازدهار والتطور والرفق وينتج عن ذلك انسجام في الحياة واستقرار في نفوس الأفراد.

وأهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي لها دور في تنمية القيم الدينية في نفوس الأفراد المنتمين إليها هي على التوالي: الأسرة، المسجد، المدرسة، الكشافة وتحديد هذه المؤسسات الأربعة هو على سبيل المثال لا الحصر، فهي متعددة ومختلفة من مجتمع إلى آخر، وحسب الوسائل التي تعتمدها كل مؤسسة من أجل تحقيق الأهداف المسطرة.

أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تساهم في تنمية القيم الدينية:

يحتاج الإنسان منذ بداية حياته إلى من يوجهه إلى السلوك المنضبط، فعمل المجتمع على ذلك من خلال عدة مؤسسات تشترك في غرس وتنمية القيم الدينية للأفراد، فإكتساب القيم الدينية هي عملية مشتركة بين جميع مؤسسات التنشئة والتي تقع على عاتقها مسؤولية التربية الصحيحة والتمثلة في توجيه وضبط السلوك، ومن أهمها في وجهة نظر الباحثة: الأسرة، والمسجد، والمدرسة، والكشافة.

1- الأسرة: «تعتبر الأسرة أول مجتمع يقضي فيه الفرد حياته الأولى ويرتبط بها عضويا وعاطفيا في صغره وكبره، وفيها يتشرب القيم والمبادئ والأخلاق الإسلامية مما يؤكد دورها الواضح في التنشئة الخلقية وتهذيب السلوك، لذا فمن الضروري أن تحرص الأسرة على كل ما يؤدي إلى النهوض بأبنائها لما فيه خير وصلاح»⁽⁹⁾، «والأسرة هي المدرسة الأولى ومصدر الخبرات والقيم والمعايير الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع.. فهي تغرس كل تلك القيم والمعايير الثقافية للأطفال، حيث يتمثلونها في سلوكهم وفي تعاملهم مع الآخرين وفي المجتمع ككل، وبناءا عليه فإن الأسرة تشكل إطار التفاعل وشبكة اتصال يضع الفرد من خلالها معايير وتوافقاته وهذا يتم داخل الأسرة»⁽¹⁰⁾.

والأسرة الصالحة مسؤولة على أن يكتسب أفرادها القيم الدينية عن طريق القدوة، وهذا يستلزم أن يكون الكبار على قدر كبير من الالتزام بالدين وانضباط في ممارسة العبادات، واتصاف بالأخلاق الحميدة الكريمة التي يلاحظها الأطفال في كل وقت، وفي كل قول وفعل.

أ/ صليحة رحالي دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

«فالنظام الأسري المسؤول الأول عن اكتساب الأبناء لقيمهم أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، وقد تصل علاقة الأبناء بأسرهم إلى نقطة حرجية في بداية مرحلة الشباب نتيجة القيود التي يفرضها الآباء وشعور الأبناء بتجاوز مرحلة الطفولة.. فالأسرة تكسب أفرادها قيما معينة، ثم تقوم الجماعات الأخرى التي ينضم إليها الفرد خلال حياته الاجتماعية في مراحل عمره المختلفة بدور مكمل لدور الأسرة»⁽¹¹⁾.

«ودور الأسرة في تربية الأطفال وتنشئتهم.. يتأثر بعدد من العوامل بعضها ايجابي وبعضها سلبي، فهناك مجموعة من العوامل تجعل من الأسرة وسيطا إيجابيا في مجال تنشئة الطفل وتربيته وتهذيب سلوكه، فإذا لم تتوفر أو حدث خلل في بعض الوظائف التي يقوم بها لتحقيق الصورة المطلوبة، أدى ذلك إلى اضطرابات وانحرافات تحول دون تحقق الأهداف المنشودة وترجع الأهمية لدور الأسرة في تنشئة الطفل أكثر من أي وسيط آخر مثل جماعة الأقران والأصدقاء والمعلمين والنماذج السلوكية التي تقدمها وسائل الإعلام، إلا أن شخصية الطفل ومعالم سلوكه الاجتماعي تتكون في السنوات الأولى حيث صلة الطفل بأعضاء أسرته تكون أشد كثافة وألصق وأطول زمنا، خاصة بالوالدين، وبالتالي الأكثر تأثيرا في اتجاهاته وقيمه وملامح شخصيته بصفة عامة، ولكي ينشأ الطفل نشأة اجتماعية سوية يحتاج إلى أسرة تسودها علاقات الود والمحبة والتعاون والدفع في العلاقات بين الزوجين فيما بينهما وبينهم والأطفال إلى جانب علاقات المحبة والتعاون والصداقة والإيثار بين الإخوة»⁽¹²⁾.

فدور الأسرة في تعليم القيم دور مهم وكبير، لكن لا يمكن إغفال جهات أخرى تقوم بنفس الدور، كالمسجد والمدرسة والكشافة.. إذن المسؤولية مشتركة بين الجميع وكل جهة تكمل الجهة الأخرى.

2- المسجد: «إن المسجد في الإسلام له الدور الأكبر في تكوين الشخصية الإسلامية القائمة على العلم والعمل، ولا يقصد في المسجد جدرانه وكسائه، بل المسجد المتجسد في العلماء الحكماء الذين زكوا أنفسهم وتعلموا دينهم ثم قاموا ليعلّموا الناس كما أمرهم الله بالحكمة والموعظة الحسنة»⁽¹³⁾.

ويعتبر المسجد من أهم المؤسسات التي تهدف إلى تربية النشء تربية دينية، تقوم على تقوية الإيمان في النفوس وعلى بيان أثر الالتزام بالقيم الدينية على السلوك، خاصة وأن المسجد يتوفر على جميع المقومات لذلك العمل من ملقن لهذه القيم المتمثل في الإمام، ومتلقي لهذه القيم وهم جماعة المصلين والمكان، وهو المسجد الذي وجد أصلا ليكون مكان لاكتساب العلم والاطلاع على أمور الدين من حلال وحرام.. وخطبة الجمعة والدروس التي تلقى في المسجد يجب أن تكون مواضعها مستمدة من الواقع المعاش للناس، وبذلك يتجسد الدين في واقع وحياة الناس.

«والمسجد هو البيئة الصالحة التي تنربى فيها النفوس وتتهذب فيها الحواس وتتألف فيها النفوس ويتآخى الأفراد والجماعات وتقوى فيها أوامر القربى والتعارف والتراحم»⁽¹⁴⁾.

3- المدرسة: «فالمدرسة لكي تقوم بدورها كمؤسسة تربوية قيمة فإنها مطالبة بتوفير الخبرات المتنوعة لتنمية القيم لدى الناشئة، وإتاحة الفرص أمامهم للتعرف عليها والوعي بها، إذ إن المسألة ليست مجرد تقديم للقيم واستيعابها نظرياً، وإنما كيفية بناء هذه القيم وتعزيزها في نفوسهم، وكذلك الاهتمام بتوفير مواقف عملية لممارسة هذه القيم، فلا يكتفي بأساليب الوعظ والتلقين بل لابد من توفير المواقف الحية التي يعيشها الناشئ في المدرسة لتعزيز قيمه»⁽¹⁵⁾.

ونظراً للدور الهام الذي يقع على عاتق المؤسسات التعليمية بما فيها من مناهج ومدرسين في تكوين وتأطير الناشئة، فإنه من الواجب الاهتمام بأن يكون هذا الوسط نقياً طاهراً يدعم القيم الدينية، ويعمل على تنمية الأخلاق الحميدة.

فيعتبر دور المدرسة مكمل لدور الأسرة، وحتى تقوم المدرسة بهذا الدور، لابد أن يكون جميع المسؤولين في المدرسة قدوة للتلاميذ في الالتزام والانضباط من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن يكون للمعلم الخبرة والمعرفة الكافية لتنمية القيم الدينية للتلاميذ. «فالتلاميذ يتأثرون بمعلمهم لأن أعينهم معقودة بعينه، فالحسن عندهم ما يستحسنه، والقبيح لديهم ما يستهجنه، وهم يحاكونه في أقواله وأفعاله، وحركاته وسكناته، ويتشربون أخلاقه وطباعه.. لذلك يجب أن يكون المدرس على جانب عظيم من الخلق وحسن الخصال، وكريم الفعال.. فمن الواضح أن المعلم من أهم المقومات والعناصر في تحقيق أغراض التربية والتعليم بصفة عامة، وفي مجالات التربية الدينية بصفة خاصة، وكل الأسس الأخرى من الخطط والمناهج والمقررات وطرائق التدريس لا جدوى لها- مع أهميتها- ما لم تجد المعلم الماهر الذي يحسن تطبيقها وتوجيهها لخير التلاميذ عن فهم وبصيرة ومهارة فنية عظيمة»⁽¹⁶⁾.

4- الكشف: الكشف هو: الفتى المنتمي للكشافة الإسلامية الجزائرية بعد تأديته الوعد واحترامه لمبادئ الكشف الإسلامية الجزائرية، والذي يمارس نشاطه فيها ويسير على طريقها.

والكشفية: «حركة تعليم ذاتي للشباب تتألف من المنظمات الكشفية الوطنية التي ينتمي إليها أعضاء من الشباب ومن الراشدين، فالشباب هم الذين تعمل الكشفية على خدمتهم، والراشدون هم المنتمون لها من أجل المساهمة في تنمية الأعضاء الشباب، وتحقيق وحدة الحركة من خلال المنظمة الكشفية العالمية التي تقدم خدماتها للجمعيات الكشفية الوطنية المعترف بها»⁽¹⁷⁾.

أ/ صليحة رحالي دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

وهذا تعريف للكشفية بصفة عامة، تشمل الجمعيات الكشفية لكل الدول والتي تم الاعتراف بها، وهي بتسميات مختلفة أي كل دولة تختار اسم المنظمة بحسب ما يتفق مع قيمها.

«ومصطلح الكشفية من المفاهيم الحديثة لأن التربية الكشفية ظهرت حديثاً بالمقارنة مع تاريخ التربية العام، ويمكن إرجاع ظهور هذا المصطلح إلى أوائل القرن العشرين»⁽¹⁸⁾.

الحركة الكشفية: «هي حركة تربوية تطوعية شبابية غير سياسية ومفتوحة للجميع دون تمييز في الأصل أو الجنس أو العقيدة وفقاً للهدف والمبادئ والطريقة التي عبر عنها مؤسس الحركة»⁽¹⁹⁾.

تعتبر الكشفية من مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأكثر حداثة إذا نظرنا لها من الزاوية المؤسساتية، وبالرغم من أهميتها إلا أنها لم تحظ بالاهتمام العلمي الذي حظيت به مؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى⁽²⁰⁾.

والكشفية الإسلامية الجزائرية من المؤسسات التي تترعى عدداً كبيراً من الشباب اهتمت برعايتهم منذ الصغر، تعمل على تجسيد القيم الدينية الإسلامية في سلوك المنتمين إليها وهي تقوم على جملة من المبادئ أولها الواجب نحو الله والوطن، والواجب نحو الآخرين، والواجب نحو الذات.

ومنذ تأسيسها كان تعاملها مع الأطفال باعتبارهم يمتازون بفطرتهم السليمة النقية التي تتقبل غرس القيم الدينية في السلوك عن طريق النشاطات التي تناسب سنهم، وتتغير هذه النشاطات بمرحلة إلى أخرى، وعلى هذا الأساس تم إعداد برامج مختلفة لكل فئة من الفئات الأربعة الخاصة بالذكور والإناث.

يقول مؤسس الكشفية: «علينا أن نعتمد على التربية، وبخاصة تربية الخلق والشخصية وأن نعلم الإيثار وضبط النفس، وتقوية روح الصداقة والشعور بالشرف، وجميع الصفات التي تجعل الإنسان يدرك قيمة عمله في المجتمع وأن يحسب حساباً لمساعدة الغير في حياته اليومية، وأن ينمي في نفسه الشعور بالجمال.. في الطبيعة والفن والأدب بحيث يستطيع أن يعرف قيمة الحياة وينعم بمباهجها ومفاتها»⁽²¹⁾.

فالهدف الأول الذي تسعى إليه الكشفية هو تربوي ديني، من خلال المبدأ الأول وهو الواجب نحو الله وهذا ما بينه المؤسس الأول (بادن باول)⁽²²⁾.

1- في باب التمتع بالحياة: لابد من تهيئة الفرصة لعقول الفتية حتى تتسع مداركهم ويحسوا بجمال الطبيعة التي تعد لهم حياة أفضل حيث أن في دراسة الطبيعة تتجلى قدرة الخالق ووجوده في خلقه وهذا يجعل المرء أكثر تمسكاً بدينه.

2- وقال في باب الأفق البعيد: إن من علامات اتساع الأفق أن الفتى عليه أن يبدأ بمعرفة الله حق معرفة وتقديسه، وأن احترام الله واحترام الجار واحترام الشخص لنفسه كعبد لله هي أسس جميع الأديان، وطريقة التعبير عن الخالق تختلف باختلاف الأديان واختلاف المذاهب والقاعدة العامة هي أن الفتى يعتنق دين والديه أو مذهبهما، والواجب علينا أن نحترم إرادة الوالدين ونساعدهما على تمسك كل فتى بدينه مهما اختلفت الأديان وتنوعت المذاهب.

3- وفي نفس الباب الأفق البعيد قال أيضا: أنه من الصعاب التي يلقاها قادة الكشفة تعليم الدين للفتية وهم يدينون بديانات مختلفة ويعتقدون مذاهب متباينة..

ومن هنا يلاحظ أن الكشفة بمختلف انتمائها فرسالتها واحدة هي تربية النشء على القيم التي يدعو إليها الدين.

والمطلع على الطريقة التي تتميز بها الحركة الكشفية عن غيرها والتي تقوم على فكرة المجموعات الصغيرة وعلى حياة الخلاء، يجد بأن ذلك هو ما دعا له الرسول ﷺ في قوله (المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف)⁽²³⁾، ففي الحديث إشارة إلى ضرورة الاهتمام بالجانب الجسمي للشخص حتى ينمو قويا شديدا على تحمل الشدائد والصعاب، وأيضا لقوله تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) (الأنفال:60)، هذا من الناحية الجسمية.

أما من الناحية الدينية فإن هذه المؤسسة تقوم على مبادئ وأهداف تعمل من خلالها على بناء الفرد لصالح المجتمع، فكان لابد من تنشئته في بداية حياته على عقيدة راسخة ومتينة ومبادئ وأخلاق سامية ونبيلة، من أجل الوصول إلى سلوك معتدل ومنضبط، وإن كان (لبان بول) الدور في وضع الأسس لهذه المؤسسة إلا أنه ليس بالشيء الجديد على المسلمين.

إن الكشفة بصفة عامة تهدف إلى غرس القيم في نفوس الشباب، وذلك من خلال المبادئ والأهداف والطريقة التي تقوم عليها خاصة تلك التي تركز على ممارسة النشاطات في الخلاء بهدف تأمل دلائل الله التي تتجلى في الطبيعة.

«والكشفة الإسلامية الجزائرية، حركة تربوية مؤثرة تركز على القيم وتؤكد على إنجاز مهمتها وتشرك الشباب الذين يعملون معا من أجل تحقيق أقصى طاقاتهم وحيث يدعمهم الراشدون من ذوي الإرادة والقدرة على أداء دورهم التربوي.. وهي حركة عالمية تجذب وتحفظ بالمزيد من الشباب خاصة من المراهقين من كلا الجنسين» وينضم إليها كافة القطاعات بالمجتمع.. وهي جاذبة للقادة من الرجال والنساء وهي حركة يستطيعون من خلالها تقديم مساهمة مؤثرة بالمجتمع من خلال تعاملهم مع الشباب»⁽²⁴⁾.

أ/ صليحة رحالي دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

أهداف الكشف كما هي محددة في الكشف الإسلامية الجزائرية:

جاء في الفصل الثالث المادة السابعة، والمادة الثامنة، من القانون الأساسي للكشف الإسلامية الجزائرية أنها تهدف إلى:

أ- **الهدف الرئيسي:** «تهدف الكشف الإسلامية الجزائرية إلى المساهمة في تنمية الأطفال والفتية والشباب روحيا وفكريا وبدنيا واجتماعيا ليكونوا مواطنين مسؤولين في وطنهم وصالحين لمجتمعهم.

ب- الأهداف الفرعية:

- 1- المساهمة في تنمية المجتمع وخدمة المنفعة العمومية في كل الأحوال والظروف.
- 2- غرس المبادئ الإسلامية والقيم الوطنية ومفهوم الفتوة وروح المسؤولية والتربية من أجل السلام في نفوس الفتية والشباب.
- 3- تدعيم روابط الأخوة والتعاون مع الجمعيات والهيئات الوطنية والدولية ذات المبادئ والأهداف المشتركة.
- 4- المساهمة في الحياة التربوية والاجتماعية والعلمية والثقافية والرياضية»⁽²⁵⁾.

والأهداف التربوية الكشفية تختلف من فئة إلى أخرى يراعى فيها الخصائص والمميزات لكل مرحلة عمرية للأفراد، ويراد بها تقوية الإيمان بالتمسك بالعقيدة الصحيحة، وتوجيه السلوك بالحفاظ على الطريقة الكشفية المتمثلة في الوعد والقانون، وتساعد المنتمين إليها على فهم مجريات أمور الحياة ومحاولة التغلب على صعابها.

والكشف الإسلامية الجزائرية مسؤولة عن تقديم الأنشطة البناءة التي تنمي القيم الإيجابية وتقضي على القيم السلبية التي يرفضها الدين، من خلال البرنامج المسطر والذي له أثر بالغ في سلوك الأفراد، فهو موجه أساسا إلى تعميق القيم الدينية الإسلامية وغرسها في نفوس الأفراد من أجل الالتزام والعمل بها.

وفي الأخير يمكن القول بأن تنمية القيم الدينية هي عامل مهم أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، وهي مسؤولية مشتركة بين عدة مؤسسات، حتى وإن اختلفت وسائل وأهداف وطرق كل مؤسسة، فإن الهدف المشترك هو الحرص على تزويد الأفراد بما يقويهم أمام مغريات الحياة.

المصادر والمراجع:

- 1 - حمد صالح الدعيج، عماد محمد سلامة: "أثر العولمة في القيم من وجهة نظر طلبة الجامعة الأردنية وجامعة الكويت"، مجلة العلوم الاجتماعية المجلد 35، العدد 03 تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت 2007م، ص 19، (خالد أحمد الشلال).

- 2- إسماعيل عبد الفتاح الكافي: موسوعة القيم والأخلاق الإسلامية، مركز الإسكندرية للكتاب، 1426هـ/ 2005م، ص 42.
- 3 - نورهان منير حسن فهمي: القيم الدينية للشباب من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999م، ص 175.
- 4- أحمد الخشاب: الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، ص 400 لم تذكر سنة الطباعة.
- 5 - جابر قميحة: المدخل إلى القيم الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، و دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م، ص 41.
- 6 - سورة الحشر: الآية رقم 7.
- 7 - محمد جلال سليمان صديق: دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص 30.
- 8 - وضحه السويدي : تنمية القيم الخاصة بمادة التربية الإسلامية لدى تلميذات المرحلة الإعدادية بدولة قطر - برنامج مقترح - دار الثقافة، الدوحة ط1، 1409هـ/ 1989م، ص 76.
- 9- ماجد زكي الجلال: تعلم القيم وتعليمها تصور نظري وتطبيقي لطرائق واستراتيجيات تدريس القيم، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2005/ 1426هـ، 2007/ 1427هـ، ص 39-46.
- 10- وضحة علي السويدي: مرجع سابق، ص 82.
- 11 - محمد يسري إبراهيم دعيس: التربية الأسرية وتنمية المجتمع، 1997م، سلسلة الأسرة التربوية (3) ، ص 53.
- 12- نورهان منير حسن فهمي : مرجع سابق، ص 111-112.
- 13 - هدى محمود الناشف: الأسرة وتربية الطفل، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ/ 2007م ، ص 23.
- 14 - أسعد أحمد جمعة، وعارف أسعد جمعة: دراسات في علم الاجتماع الإسلامي، دار العصماء، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص 120.
- 15- زكريا بشير إمام: أصول الفكر الاجتماعي في القرآن الكريم القضايا والنظريات، روائع مجدلوي، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص 170.
- 16- ماجد زكي الجلال: مرجع سابق، ص 64.

أ/ صليحة رحالي دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنمية القيم الدينية

17- محمد صالح سمك: فن التدريس للتربية الدينية وارتباطاتها النفسية وأنماطها السلوكية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ/ 1998م، ص 58-66.

18- المفوضية الإقليمية للمنظمة الكشفية العالمية، ترجمة لكتاب: (الكشفية: نظام تربوي) الصادر عن المكتب الكشفي العالمي، 1999م، ص 3.

19- مراد زعيمي: مؤسسات التنشئة الاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، 2006، ص181.

20- المفوضية الإقليمية للمنظمة الكشفية العالمية، ترجمة لكتاب: دليل تطوير البرنامج الكشفي العالمي 1999م، ص 39.

21 - مراد زعيمي: مرجع سابق، ص181.

22- بادن بول: دليل القائد، ترجمة رشيد شقير، مكتبة المعارف، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ص121.

23- كمال رجب سليمان: المثل في حركة الكشفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2006م.

24 - رواه مسلم: عن أبي هريرة، رقم الحديث 7593.

25 - سورة الأنفال: الآية رقم 60.

26- الكشفية الإسلامية الجزائرية: مطوية صدرت خلال المؤتمر الوطني التاسع 2005، الجزائر.

27 - الكشفية الإسلامية الجزائرية: القانون الأساسي 2005م.

الهوامش:

(1) حمد صالح الدعيج، عماد محمد سلامة: أثر العولمة في القيم من وجهة نظر طلبة الجامعة الأردنية وجامعة الكويت، مجلة العلوم الاجتماعية المجلد 35، العدد 03 تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت 2007م، ص19، (خالد أحمد الشلال).

(2) إسماعيل عبد الفتاح الكافي: موسوعة القيم والأخلاق الإسلامية، مركز الإسكندرية للكتاب، 1426هـ/ 2005م، ص 42.

(3) نورهان منير حسن فهمي: القيم الدينية للشباب من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999م، ص175.

(4) أحمد الخشاب: الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، 400. لم تذكر سنة الطباعة.

(5) جابر قميحة: المدخل إلى القيم الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، و دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م ص 41.

- (6) محمد جلال سليمان صديق: دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص30.
- (7) وضحه السويدي: تنمية القيم الخاصة بمادة التربية الإسلامية لدى تلميذات المرحلة الإعدادية بدولة قطر - برنامج مقترح - دار الثقافة، الدوحة ط1، 1409هـ/ 1989م، ص76.
- (8) ماجد زكي الجلال: تعلم القيم وتعليمها تصور نظري وتطبيقي لطرائق واستراتيجيات تدريس القيم، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1 1426/ 2005هـ، 1427/ 2007هـ، ص 39-46.
- (9) وضحة علي السويدي: مرجع سابق، ص 82.
- (10) محمد يسري إبراهيم دعبس: التربية الأسرية وتنمية المجتمع، 1997م، سلسلة الأسرة التربوية (3)، ص 53.
- (11) نورهان منير حسن فهمي: مرجع سابق، ص 111-112.
- (12) هدى محمود الناشف: الأسرة وتربية الطفل، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ/ 2007م، ص 23.
- (13) أسعد أحمد جمعة، وعارف أيسعد جمعة: دراسات في علم الاجتماع الإسلامي، دار العصماء، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص 120.
- (14) زكريا بشير إمام: أصول الفكر الاجتماعي في القرآن الكريم القضايا والنظريات، روائع مجدلاوي، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص 170.
- (15) ماجد زكي الجلال: مرجع سابق، ص 64.
- (16) محمد صالح سمك: فن التدريس للتربية الدينية وارتباطاتها النفسية وأنماطها السلوكية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ/ 1998م، ص 58-66.
- (17) المفوضية الإقليمية للمنظمة الكشفية العالمية، ترجمة لكتاب: الكشفية: نظام تربوي، الصادر عن المكتب الكشفي العالمي، 1999م ص3.
- (18) مراد زعيمي: مؤسسات التنشئة الاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة 2006، ص181.
- (19) المفوضية الإقليمية للمنظمة الكشفية العالمية، ترجمة لكتاب: دليل تطوير البرنامج الكشفي العالمي 1999م، ص 39.
- (20) مراد زعيمي: مرجع سابق، ص 181.
- (21) بادن باول: دليل القائد، ترجمة رشيد شقير، مكتبة المعارف، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ص121.
- (22) كمال رجب سليمان: المثل في حركة الكشفية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2006م، ص.
- (23) رواه مسلم: عن أبي هريرة، رقم الحديث 7593.
- (24) الكشفية الإسلامية الجزائرية: مطوية صدرت خلال المؤتمر الوطني التاسع 2005، الجزائر.
- (25) الكشفية الإسلامية الجزائرية: القانون الأساسي 2005م.

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية

والمتابعة الجزائية

أ. زرارة لخضر - جامعة باتنة.

ملخص:

الأصل أن تحريك الدعوى العمومية لتطبيق العقوبات تتولاه النيابة العامة مهما كان موقف المجني عليه، غير أن المشرع الجزائري قيد سلطتها في بعض الجرائم باشتراطه لتحريك الدعوى العمومية ضرورة تقديم شكوى الضحية، وذلك لاعتبارات تتعلق إما بالقرابة أو لما لهذه الجرائم من أثر خفيف على النظام العام. كما جعل صفح الطرف المضروب فيها يضع حدا لأية متابعة جزائية.

ونظرا لأهمية الموضوع فقد وسّع المشرع الجزائري في هذا المجال إلى جرائم أخرى وفئات أخرى بموجب القانون رقم 06/23 المؤرخ في 20/12/2006، وهو محتوى هذا المقال.

مقدمة:

الجريمة ظاهرة اجتماعية عالمية لا يخلو منها أي مجتمع ويؤدي انتشارها في المجتمع إلى زرع الفوضى واللامن بين أفرادها، لذلك تسعى كل دولة إلى محاربة هذه الظاهرة بمختلف الأساليب، غير أن أنجعها هي وسيلة القانون. الذي يقرر عقوبات صارمة على مرتكب الجريمة بالنظر إلى خطورتها على الأفراد وعلى المجتمع، ولما يترتب عنها من أضرار بالغير وبالنظم التي تحمي الحياة العامة.

لذلك تتولى النيابة العامة باعتبارها ممثل المجتمع تحريك الدعوى العمومية بشأنها. فالى أي مدى تمتد سلطة النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية بشأن الجرائم الواقعة في المجتمع؟ وما أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية والمتابعة الجزائية؟

هذه الإشكالية نتولى الإجابة عنها من خلال هذا المقال الذي أقسمه إلى قسمين، أخصص القسم الأول للقيود الواردة على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية في ظل قانون العقوبات الجزائري قبل آخر تعديل له. وأخصص القسم الثاني للقيود الواردة على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية وفقا لآخر التعديلات. على أن تقتصر الدراسة على الجرائم التي قيد المشرع الجزائري النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية فيها بناء على شكوى الضحية وجعل الصفح سببا في انقضائها.

وسأتبع في ذلك المنهج التأصيلي الذي سأعتمد من خلاله على دراسة النصوص القانونية في هذا المجال ومدى توافقها مع المبادئ العامة مستعينا أحيانا بالمنهج التحليلي.

أولاً: القيود الواردة على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية.

إن تحريك الدعوى العمومية من اختصاص النيابة العامة⁽¹⁾، باعتبارها ممثل الحق العام، والتي يكون لها الحق لوحدها في تحريك هذه الدعوى ومباشرتها⁽²⁾، ولا يحق للطرف المضرور من الجريمة أن يتصرف في الدعوى العمومية وفقاً لإرادته ذلك أن قيامها مرتبط بالمجتمع وبمصالحه، وليس بالأفراد كأفراد رغم أن الهدف واحد وهو حماية حقوق المجتمع وبالتبعية حقوق الأفراد. غير أن المشرع حاد عن هذه القاعدة عندما اشترط لتحريك الدعوى العمومية في بعض الجرائم ضرورة تقديم شكوى من قبل المجني عليه، كما جعل تنازل هذا الأخير عن شكواه أو صفحه يضع حداً للمتابعة الجزائية، وهذا ما هو واضح من نص المادة السادسة من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري والتي تنص على أنه:

«.. تنقضي الدعوى العمومية في حالة سحب الشكوى إذا كانت هذه الأخيرة شرطاً لازماً للمتابعة».

وفيما يلي عرض للجرائم التي قيد المشرع النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية فيها إلا بناء على شكوى الضحية وجعل التنازل عنها سبباً لانقضائها وفقاً لقانون العقوبات قبل آخر تعديل له.

1- السرقة بين الأقارب: من بين الجرائم التي اشترط المشرع لتحريك الدعوى العمومية فيها ضرورة تقديم شكوى من المجني عليه جريمة السرقة بين الأقارب والأصهار لغاية الدرجة الرابعة، كما جعل التنازل عنها سبباً لانقضائها وهذا ما تؤكد المادة 369 ق.ع بقولها:

«لا يجوز اتخاذ الإجراءات الجزائية بالنسبة للسرقات التي تقع بين الأقارب والحواشي والأصهار لغاية الدرجة الرابعة إلا بناء على شكوى الشخص المضرور والتنازل عن الشكوى يضع حداً لهذه الإجراءات...».

ولا يستفيد من هذه الأحكام الشريك في هذه الجريمة ما لم يتوافر فيه صفة القرابة المحددة بالمواد المذكورة أعلاه، وهذا ما يستشف من نص المادة 369 الفقرة الثانية والتي تنص:

«.. وتطبق العقوبات المنصوص عليها في المادتين 387، 388 المتعلقةتين بمرتكبي جريمة الإخفاء على كل الأشخاص الآخرين الذين أخفوا أو استعملوا جميع الأشياء المسروقة بعضها منها لمصلحتهم الخاصة».

والملاحظ أن المشرع الجزائري اعترف بجريمة السرقة بين الأقارب لغاية الدرجة الرابعة غير أنه أورد استثناء في نص المادة 368 ق.ع حيث لم يجرم فعل السرقة بين الأصول إضراراً بأولادهم أو غيرهم والفروع إضراراً بأصولهم وكذا أحد الزوجين

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

إضراراً بالزوج الآخر، حيث اكتفى بإقرار حق التعويض المدني للطرف المضرور فحسب. والحكمة من وراء موقف المشرع من ذلك هو الحفاظ على الروابط الأسرية ومنع تفكك الأسرة، وما يترتب على ذلك من آثار سلبية قد تؤثر على المجتمع بصفة عامة. غير أنه وعلى الرغم من ذلك فإن الواقع العملي يثبت خاصة فيما يتعلق بالسرقة بين الأزواج تعسف الزوج حيث غالبا ما يستولي على أموال الزوجة خاصة فيما يتعلق بالمجوهرات واستعمالها ليس للنفقة على الأسرة بل قد تكون لأفعال مجرمة كإنفاقها في القمار والمخدرات وغيرها. ومع ذلك فإن الفعل المقترف لا يعد جريمة وفق المادة 368 ق.ع، ولذلك وحماية لحقوق الزوجة من الزوج في أخذه لمالها دون رضاها نناشد المشرع أن يجعل مثل هذه الأفعال من الجرائم التي تحرك فيها الدعوى العمومية بناء على شكوى الزوج المضرور في حالة صفحه يضع حدا للمتابعة الجزائية.

2- جريمة الزنا: إن جريمة الزنا من الجرائم التي بنى المشرع تحريك الدعوى بشأنها على تقديم شكوى من المجني عليه كما جعل التنازل عن هذه الشكوى سببا لانقضائها.

وتعتبر جريمة الزنا قائمة إذا حصل جماع بين رجل وخطيلته أو بين امرأة وخطيلها. غير أن المشرع الجزائري اشترط لقيام هذه الجريمة قيام علاقة الزوجية وقت ارتكاب فعل الزنا، سواء من قبل الزوج أو الزوجة وهذا ما هو واضح من خلال نص المادة 339 من قانون العقوبات الجزائري التي تنص على أنه:

«يقضى بالحبس من سنة إلى سنتين على كل امرأة متزوجة ثبت ارتكابها جريمة الزنا وتطبق العقوبة ذاتها على كل من ارتكب جريمة الزنا على امرأة يعلم أنها متزوجة. ويعاقب الزوج الذي يرتكب جريمة الزنا بالحبس من سنة إلى سنتين وتطبق العقوبة ذاتها على شريكته».

باستقراء نص المادة أعلاه يتبين أنه لقيام جريمة الزنا يشترط أن تكون الزانية وقت ارتكابها للفعل المنسوب إليها مرتبطة بعقد زواج مع الشاكي ويجري الأمر بالمثل بالنسبة للزوج، إذ وكما هو واضح من نص المادة أعلاه أيضا فإن المشرع الجزائري لم يفرق بين كل من الزوجة أو الزوج في ارتكاب هذا الفعل متى كانت رابطة الزوجية قائمة وقت ارتكاب فعل الزنا.

وتعتبر علاقة الزواج قائمة في نظر المشرع الجزائري بتحرير عقد الزواج أمام موثق أو أمام موظف مؤهل قانونا متى توافرت الشروط المتطلبة قانونا⁽³⁾.

والملاحظ أن المشرع الجزائري لم يضع أي تمييز بين ارتكاب فعل الزنا بين الرجل والمرأة سواء من حيث ارتكابها أو من حيث العقوبة المقررة فيها، إذ قضى بعقوبة الحبس من سنة إلى سنتين (02) لكلا الطرفين في حالة ثبوت جريمة الزنا⁽⁴⁾. على خلاف بعض

القوانين التي تشترط لوقوع جريمة الزنا بالنسبة للزوج أن تقع في منزل الزوجية كالقانون المصري أما إذا ارتكب هذا الفعل في مكان خارج منزل الزوجية فلا يشكل ذلك جريمة زنا، بينما تعتبر المرأة زانية حتى وإن تمت الجريمة خارج منزل الزوجية.

حيث تنص المادة 276 من قانون العقوبات المصري على أنه:

«كل زوج زنى في منزل الزوجية وثبت عليه هذا الأمر بدعوى الزوجة يجازى بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر».

هذا ولا تثبت جريمة الزنا إلا بالطرق الواردة على سبيل الحصر في المادة 341 من قانون العقوبات سواء من قبل الزوج أو الزوجة وتتمثل في معاينة ضابط الشرطة القضائية أو أعوانه حالة التلبس بالزنا وإثبات ذلك في محضر. وإما بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة عن المتهم سواء كان الزوج أو الزوجة، وإما بإقرار قضائي.

هذا ولما كان يتعذر على ضابط الشرطة القضائية وأعوانه في أغلب الحالات مشاهدة المتهمين متلبسين بالزنا فإنه يكفي أن تقع مشاهدتهما عقب ارتكاب الجريمة بقليل في وضعية أو ظروف أو حالة لا تترك مجالاً للشك في أنهما باشرا العلاقة الجنسية⁽⁵⁾.

كما يعتبر الاعتراف بالجريمة أمام قاض من قضاة النيابة العامة إقراراً قضائياً يلزم صاحبه.

ويعتبر الاعتراف الكتابي أيضاً دليلاً على ارتكاب الجريمة، لكنه تبقى دائماً للقاضي سلطة التقدير في هذه الأدلة⁽⁶⁾.

غير أن المشرع الجزائري ولا اعتبارات منها المحافظة على الأسرة وما يترتب على تفككها من تشرد للأبناء والدفع بهم إلى هاوية الإجرام ونظراً لعدم ارتباط هذه الجريمة بحق المجتمع بالقدر الذي يرتبط بحق الطرف المضرور فيها فقد جعل الصفح من طرفه سبباً لوضع حد لمتابعة الجاني بعد أن بنى اتخاذ الإجراءات بشأنها على تقديم شكوى من طرف الزوج المضرور، وهذا ما هو واضح من نص المادة 339 من قانون العقوبات الجزائري في فقرتها الأخيرة بقولها:

«.. ولا تتخذ الإجراءات إلا بناء على شكوى الزوج، وإن صفح هذا الأخير يضع حداً لكل متابعة».

3- جريمة النصب والاحتيال: يعد مرتكباً لجريمة النصب حسب المادة 382 فقرة أولى من قانون العقوبات كل من تلقى أو تسلم أموالاً أو سندات أو أوراق مالية، وذلك بالاحتيال لسلب ثروة الغير أو شرع في ذلك باستعماله لصفات كاذبة أو سلطة خيالية، ويعاقب على ذلك بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 500.00 د.ج إلى 20.000.00 د.ج، وكما هو الشأن بالنسبة للسرقات بين الأقارب السابق الإشارة إليها وذلك

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

فيما يتعلق بالقيود والإعفاءات الخاصة بمباشرة الدعوى العمومية حيث تطبق نفس الأحكام المتعلقة بجريمة النصب وهذا ما نصت عليه المادة 373 من قانون العقوبات بقولها:

«تطبق الإعفاءات والقيود الخاصة بمباشرة الدعوى العمومية المقررة بالمادتين 368 و 369 ق.ع على جنحة النصب المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة 382 ق.ع.».

4- جريمة خطف وإبعاد القصر: لقد جرم المشرع الجزائري في المادة 326 من قانون العقوبات فعل خطف القصر وقضى بعقوبة الحبس التي تتراوح ما بين سنة وخمس سنوات، وبغرامة مالية من 20.000 د.ج إلى 100.000 د.ج على كل من خطف أو أبعد قاصرا لم يكمل الثامنة عشرة (18) بغير عنف أو تهديد أو تحايل أو شرع في ذلك. إذ أوجب على النيابة العامة تحريك الدعوى العمومية ومباشرتها في مثل هذه الجرائم باعتبارها ممثل الحق العام، غير أن المشرع قضى في الفقرة الأخيرة من نص المادة 326 ق.ع على جعل الزواج في هذه الجريمة سببا لانقضاء الدعوى العمومية، ومنه لا يحق للنيابة العامة الاستمرار في مباشرتها كما لا يجوز لها تحريكها بعد الزواج إلا بناء على شكوى أحد الأشخاص الذين لهم الصفة في إبطال الزواج وبعد القضاء بإبطال العقد المذكور.

وفي هذا الشأن قضت المحكمة العليا في القرار الصادر بتاريخ 1995/01/03 بنقض وإبطال القرار الصادر عن مجلس قضاء الجلفة بتاريخ 1993/12/12 والقاضي بإدانة المتهم بجريمة الخطف دون مراعاة الزواج الذي أبرمه المتهم مع الضحية⁽⁷⁾.

وما يلاحظ على موقف المشرع الجزائري في جعل الزواج أحد أسباب انقضاء الدعوى العمومية في جريمة خطف القصر وإبعادهم هو حماية للقاصر من جهة ومن جهة ثانية فبالزواج تنتهي الجريمة من الناحية الواقعية، غير أن الأمر ليس كذلك في كل الأحوال، إذ غالبا ما يكون تقرير المتهم للزواج من الضحية لغرض الإفلات من المسؤولية الجزائية ولمجرد انقضاء الدعوى العمومية يلجأ إلى إجراءات الطلاق وفقا لمقتضى قانون الأسرة (المادة 48 من قانون الأسرة) لذلك نناشد المشرع بتقرير تعويض للضحية في مثل هذه الحالة حتى وإن تم الزواج ووضع قيود مشددة في حالة الطلاق.

نلاحظ مما سبق أن الحالات التي قضى فيها المشرع بانقضاء الدعوى العمومية بالصفح تتعلق بحقوق أفراد أو فئات معينة من المجتمع، إذ يرى المشرع ضرورة وضع حد لما قد يترتب على الاستمرار في مباشرة الدعوى العمومية من أحقاد بين هؤلاء الأفراد خاصة وأن هذه الجرائم تقع كلها بين أفراد تجمع بينهم رابطة القرابة، فعودة المودة والرحمة بين الأقارب أكيد أنها أفضل بكثير من إيداع أحد أفرادها الحبس. لذلك وبهدف إرساء الصفح بين أفراد المجتمع فقد وسع المشرع من هذه الأحكام إلى فئات أخرى من المجتمع وفي جرائم أخرى وقضى بموجب القانون رقم 26/06 المؤرخ في 2006/12/20

المعدل والمتمم للأمر رقم 156/66 المتضمن قانون العقوبات⁽⁸⁾ على حالات تؤدي إلى انقضاء الدعوى العمومية بالصفح وهذا ما سنوضحه في القسم الثاني من هذا المقال.

ثانياً: الجرائم التي يضع الصفح حداً لمتابعتها.

إن تحريك الدعوى العمومية يكون من اختصاص النيابة العامة لوحدها باعتبارها حامية للحق العام ويجب عليها مباشرة هذه الدعوى ومتابعتها إلى أن يحوز الحكم فيها قوة الشيء المقضي فيه.

غير أنه ولا اعتبارات توخاها المشرع نوردتها في موضعها، فقد جعل صفح الطرف المضروب حداً للمتابعة الجزائية، وذلك في الجرائم التالية:

1- جريمة القذف والسب: القذف حسب المشرع الجزائري هو كل ادعاء بواقعة من شأنها المساس بشرف واعتبار الأشخاص أو هيئة المدعى عليها أو إسنادهم إليهم أو إلى تلك الهيئة⁽⁹⁾.

أما السب فيعرفه المشرع بأنه كل تعبير مشين أو عبارة تتضمن تحقيراً أو قدحاً لا ينطوي على إسناد أيه واقعة⁽¹⁰⁾.

وقد اعتبر المشرع هاتين الجريمتين من ضمن أفعال الاعتداء على شرف واعتبار الأشخاص وقرر لها عقوبة تتمثل في الحبس والتي تتراوح ما بين خمسة أيام إلى ستة أشهر والغرامة من 5.000.00 د.ج إلى 50.000.00 د.ج وجعل صفح الضحية فيهما سبباً من أسباب انقضاء الدعوى العمومية وهذا ما هو واضح من نص المادة 298 من قانون العقوبات المعدل والمتمم بالقانون رقم 23/06 المؤرخ في 2006/12/20 بقولها:

«يعاقب على القذف الموجه إلى الأفراد بالحبس من شهرين إلى ستة أشهر وبغرامة من 25.000 د.ج إلى 500.000 د.ج على كل من ارتكب جريمة السب ضد فرد أو عدة أفراد، ويضع صفح الضحية حداً للمتابعة الجزائية».

2- جريمة المساس بحرمة الحياة الخاصة للأشخاص: تقضي المادة 39 من الدستور الجزائري على أنه:

«لا يجوز انتهاك حرمة حياة المواطن الخاصة وحرمة شرفه، ويحميها القانون سرية المراسلات والاتصالات الخاصة بكل أشكالها مضمونة».

يتضح من نص المادة أعلاه أن الحق في حرمة الحياة الخاصة للأفراد وكذا شرفهم مضمون بمقتضى الدستور الذي قضى على أن يحمي القانون هذا الحق.

وتنفيذاً لنص المادة أعلاه فقد قضى المشرع الجزائري في المادة 303 مكرر والمادة 303 مكرر 1 من الأمر رقم 26/06 السابق الإشارة إليه على تسليط عقوبة الحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة تتراوح ما بين 50.000.00 د.ج إلى 300.000.00 د.ج على

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

كل من تعتمد المساس بهذا الحق، أي الحق في حرمة الحياة الخاصة للأفراد وكذا شرفهم مهما كانت الوسيلة المستعملة في ذلك سواء تم ذلك عن طريق التقاط أو تسجيل أو نقل مكالمات أو أحاديث خاصة أو سرية بغير إذن صاحبها أو رضاه. وقد كيف المشرع هذه الجريمة بالجنحة وقضى بنفس العقوبة على من حاول الشروع في ارتكابها.

الملاحظ أن هذه الجريمة تتعلق بالحقوق الخاصة للأفراد واشتراط المشرع لوقوعها أن تتم الأفعال المكونة لهذه الجريمة بغير رضا الضحية، وله أن يوازن بين مصلحته الخاصة ومصالح الجاني ومصلحة الجماعة فإذا رأى أن التعاضي عن الجريمة التي وقعت عليه أقل أضرارا به عما لو أثير أمرها أمام القضاء صفح عن الجاني ويتوقف بذلك متابعته جزائيا.

3- جريمة خطف القصر وعدم تسليمهم: تقضي المادة 328 ق. ع الجزائري بأنه:

«يعاقب بالحبس من شهر إلى سنة وبغرامة من 20.000 د.ج إلى 100.000 د.ج الأب والأم أو أي شخص آخر لا يقوم بتسليم قاصر قضى في شأن حضائته بحكم مشمول بالنفاذ المعجل أو بحكم نهائي إلى من له الحق في المطالبة به وكذلك كل من خطفه ممن وكلت إليه حضائته أو من الأماكن التي وضعه فيها أو أبعد عنه أو عن تلك الأماكن أو حمل الغير على خطفه أو إبعاده حتى ولو وقع ذلك بغير تحايل أو عنف. وتزاد عقوبة الحبس إلى ثلاث سنوات إذا كانت قد أسقطت الأبوية عن الجاني».

واضح من نص المادة 328 ق.ع أن الأمر يتعلق بتنفيذ أحكام قانون الأسرة وعليه فالمقصود هنا الجرائم الواقعة على القصر وفقا لأحكام قانون الأسرة وليس طبقا للقواعد العامة.

ويحدد سن القاصر وفقا لقانون الأسرة الجزائري ببلوغ الولد عشر (10) سنوات، ويمكن للقاضي أن يمدده إلى ستة عشر (16) سنة إذا قضت مصلحة المحضون ذلك، ويحدد السن بالنسبة للبنات ببلوغها سن الزواج والمحدد وفقا لأحكام هذا القانون بتسعة عشر (19) سنة⁽¹¹⁾. ويشترط المشرع لقيام هذه الجريمة ضرورة صدور حكم قضائي مشمول بالنفاذ المعجل أو حكم نهائي يقضي بتسليم القاصر لمن أسندت له حضائته بمقتضى هذا الحكم.

وتقوم الجريمة عندما يمتنع الشخص الذي وضع القاصر تحت رعايته عن تسليمه إلى من له الحق في المطالبة به أو عند خطفه وإبعاده إما ممن أوكلت إليه حضائته أو من الأماكن التي وضعه فيها، أو تحريض الغير على خطفه وإبعاده حتى وإن تم ذلك بدون تحايل أو عنف، وقد قرر المشرع بموجب المادة أعلاه (328 ق.ع) عقوبة تتمثل في الحبس من شهر إلى ستة (06) أشهر وبغرامة مالية من 500 د.ج إلى 5.000 د.ج.

وفي حالة كون الجاني أب أسقطت عنه الأبوة بأي سبب من الأسباب ترفع العقوبة إلى ثلاثة (03) سنوات حبسا، ويشترط القانون لتحريك الدعوى العمومية في مثل هذه الجرائم ضرورة تقديم شكوى الضحية وهذا ما هو واضح من نص المادة 329 مكرر في فقرتها الأولى بقولها:

«لا يمكن مباشرة الدعوى العمومية الرامية إلى تطبيق المادة 328 إلا بناء على شكوى الضحية».

الملاحظ ومثلما سبقت الإشارة إليه فإن أغلبية الجرائم التي يشترط المشرع لتحريك الدعوى العمومية بشأنها ضرورة تقديم شكوى من الضحية⁽¹²⁾، تقع في غالب الأحيان بين أفراد المجتمع بينهم رابطة القرابة. وحفاظا على هذه الرابطة وسعيا من المشرع لدعمها وتقويتها بين أفراد الأسرة فقد جعل بموجب التعديل الوارد في الفقرة الثانية من المادة 329 مكرر صفح الضحية سببا لانقضاء الدعوى العمومية ونص المادة كالتالي:

«.. ويضع صفح الضحية حدا للمتابعة الجزائية».

4- جرائم الإهمال العائلي:

أ - ترك الأسرة (المادة 330 ق.ع): الأسرة هي الخلية الأساسية لتكوين المجتمع فإن صلحت صلح المجتمع وإن فسدت فسد، لذلك وحفاظا على هذه الركيزة الأساسية للمجتمع فقد تدخل المشرع وجعل إهمال أحد الوالدين لهذه الأسرة جريمة ويعاقب عليها بنص المادة 330 من قانون العقوبات. وبالرجوع لنص هذه المادة يعتبر مرتكبا لجريمة الإهمال العائلي أحد الوالدين الذي يترك مقر أسرته لمدة تتجاوز شهرين ويتخلى عن كافة التزاماته المادية والأدبية بغير سبب جدي. ويعاقب من ارتكب هذه الجريمة بعقوبة الحبس من شهرين إلى سنة وبغرامة من 500 د.ج إلى 5.000 د.ج. ويعاقب بنفس العقوبة الزوج الذي يتخلى عمدا عن زوجته مع علمه أنها حامل وذلك بغير سبب جدي ولمدة تجاوز الشهرين.

وقد جعل المشرع تقديم شكوى الضحية شرطا أساسيا لتحريك الدعوى العمومية في هاتين الحالتين.

دائما وحفاظا على الترابط والتكامل الأسري فقد جعل المشرع صفح الضحية سببا من أسباب انقضاء الدعوى العمومية⁽¹³⁾. غير أنه وكما أشرنا فإن هدف المشرع من عدم تحريك الدعوى العمومية إلا بناء على شكوى الضحية وجعل الصفح سببا لانقضائها هو الحفاظ على الترابط والتكامل الأسري لكنه خرج عن هذه الأحكام في الفقرة الثالثة (03) من المادة 330 ق.ع على الرغم من وقوعها هي الأخرى بين أفراد الأسرة الواحدة، حيث قضى بعدم اشتراط شكوى الضحية لتحريك الدعوى العمومية، ولم يجعل الصفح كسبب من أسباب انقضائها في الحالات الآتية:

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

- 1 - تعريض أحد الوالدين لصحة وأمن أبنائه لخطر جسيم وإساءة معاملتهم أو الإتيان بعادات وسلوكات غير أخلاقية كالسكر وعدم رعايتهم.
 - 2 - إساءة معاملتهم والقيام بسلوكات غير أخلاقية كالسكر.
 - 3 - عدم القيام والإشراف الضروري عليهم والاعتناء بهم.
- وقد أصاب المشرع في هذه الأحكام باعتبار أن هذه الأفعال لا تمس فقط أفراد الأسرة بل تمس كذلك حقوق المجتمع ككل نظرا لخطورتها.
- ب - جريمة عدم تسديد النفقة (المادة 331 ق.ع):

«تجب قانونا نفقة الزوجة على الزوج بالدخول بها، وتجب نفقة الأبناء على الوالد لغاية بلوغ سن الرشد أي تسعة عشر (19) سنة بالنسبة للولد وبالنسبة للبنات»⁽¹⁴⁾.

والمقصود بالنفقة في مفهوم المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري توفير الغذاء والكسوة والعلاج والسكن أو أجرته وكل ما يعتبر من الضروريات وفقا لما يقضي به العرف والعادات.

كما تجب النفقة أيضا بمقتضى حكم قضائي مشمول النفاذ المعجل أو نهائي، وعند امتناع المحكوم عليه عن تسديدها وذلك لمدة تتجاوز شهرين (02) يعد مرتكبا لجريمة عدم تسديد النفقة وهذا ما قضى به المشرع الجزائري في نص المادة 331 ق.ع وقرر لها عقوبة تتراوح ما بين ستة (06) أشهر وثلاث (03) سنوات وبغرامة تتراوح ما بين 5.000 د.ج إلى 300.000 د.ج.

وخلافا لما سبق ذكره فيما يتعلق باشتراط المشرع لتحريك الدعوى العمومية ضرورة تقديم شكوى من الطرف المضرور فقد سكت في هذه الجريمة عن هذا الشرط، ومنه يحق للنيابة العامة تحريك الدعوى العمومية من تلقاء نفسها، لكنه جعل بمقتضى القانون رقم 06-26⁽¹⁵⁾، السابق الإشارة إليه صفح الضحية سببا لانقضاء الدعوى العمومية غير أنه بنى ذلك على شرط تسديد النفقة المحكوم بها، ويعود السبب لكون النفقة هي مصدر رزق المحكوم لهم بها والامتناع عن تسديدها يعرضهم لبؤس الحاجة والعوز، الأمر الذي قد يؤدي بهم إلى الانحراف وارتكاب الجرائم التي قد تمس بالمجتمع ككل، مثل جريمة السرقة، جريمة التسول والتشرد،.. الخ.

5- جريمة الضرب والجروح العمدية (المادة 442 ق.ع): تقضي المادة 34 من الدستور الجزائري بأنه:

«تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان ويحظر أي عنف بدني أو معنوي أو أي مساس بالكرامة».

وتطبيقاً لهذا النص الذي يكرس الحق في السلامة الجسدية للأفراد فقد قضى المشرع الجزائري في نص المادة 442 ق.ع على تحريم كل أعمال العنف التي ترتكب ضد الأفراد ويترتب عليها جروح أو إصابات أو أمراض وقرر لها عقوبة تتراوح ما بين عشرة أيام إلى شهرين على الأكثر وبغرامة من 8.000.00 د.ج إلى 16.000.00 د.ج. وإذا كان فعل العنف المرتكب توافر فيه عنصر القصد الجنائي دون سبق الإصرار والترصد أو حمل سلاح ودون أن ينشأ عن ذلك مرض أو عجز كلي عن العمل لمدة تتجاوز خمسة عشر يوماً يحق للنيابة العامة تحريك الدعوى العمومية دون اشتراط شكوى الضحية.

أما إذا كان الفعل المرتكب دون قصد إنما نشأ عن رعونة أو عدم احتياط أو عدم انتباه أو إهمال أو.. الخ وأدى إلى عجز كلي عن العمل لمدة لا تتجاوز ثلاثة أشهر لا يحق للنيابة العامة تحريك الدعوى العمومية إلا بناء على شكوى الضحية.

غير أن الصفح في كلتا الحالتين لا يؤدي إلى تقييد حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية لكنه يضع حداً للمتابعة الجزائية.

الخاتمة:

الأصل حرية النيابة العامة في تحريك ومباشرة الدعوى العمومية في جميع مراحلها باعتبارها صاحبة الاختصاص الأصيل. ولا تقام الدعوى العمومية إلا من قبلها باعتبارها ممثلاً للمجتمع كما لا يمكنها التنازل عنها.

غير أن المشرع ولا اعتبارات توخاها قيد سلطة النيابة العامة في تحريك الدعوى العمومية في بعض الجرائم التي تبدو فيها غلبة المصلحة الخاصة عن العامة واشترط لتحريكها من قبل النيابة العامة ضرورة تقديم شكوى من قبل الطرف المضرور كما جعل صفح هذا الأخير سبباً لوضع حد لأية متابعة جزائية.

هذا القيد وارد على سبيل الحصر في جرائم محددة لا يتعداها إلى غيرها، بما يتفق وهدف المشرع والمتمثل في حماية الترابط الأسري والاجتماعي ذلك أن أغلبية هذه الجرائم تقع بين أفراد الأسرة الواحدة. والأسرة هي الركيزة الأساسية للمجتمع وتفككها يؤدي إلى تفكك المجتمع لذا كان المشرع محققاً فيما قضى به في هذا الشأن.

كما أنه محق أيضاً عندما وسّع إجراء الصفح الذي يضع حداً للمتابعة الجزائية إلى بعض الجرائم الأخرى بموجب القانون رقم 23/06 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006 المعدل لقانون العقوبات لأن ذلك يؤدي إلى التخفيف على كاهل القضاء حتى يكفل السير الحسن للعدالة.

أ. لخضر زرارة _____ أثر الصفح على تحريك الدعوى العمومية...

المراجع:

- 1- د/ محمد عيد الغريب – الدعوى المدنية الناشئة عن الجريمة- مطبعة الإيمان، القاهرة 1995.
- 2- د/ حمدي رجب عطية، نزول المجني عليه عن الشكوى، دار النهضة العربية، القاهرة 2003.
- 3- د/ إبراهيم حامد طنطاوي، قيود حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى الجنائية- الجزء الأول (الشكوى). الطبعة الأولى 1994.
- 4- د/ أحمد أحمد أبو سعد، الشكوى كقيد عام على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى الجنائية، دار العدل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 2005.
- 5- المجلة القضائية، العدد الأول 1995. قسم الوثائق للمحكمة العليا، الجزائر 1995.
- 6- المجلة القضائية العدد 2 سنة 1990 صفحة 269.
- 7- المجلة القضائية العدد 3 سنة 1989 صفحة 289.
- 9- الدستور الجزائري، استفتاء 28 نوفمبر 1996 وزارة العدل، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر 1998.
- 10- الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 08 يونيو 1966 المتضمن قانون الإجراءات الجزائية المعدل والمتمم –وزارة العدل-.
- 11- الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 08 يونيو 1966 المتضمن قانون العقوبات المعدل والمتمم، وزارة العدل.
- 12- القانون رقم 06-22 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006 يعدل ويتمم الأمر رقم 66-155 المؤرخ في 08 يونيو 1966 المتضمن قانون الإجراءات الجزائية –الجريدة الرسمية- عدد 84 بتاريخ 2006/12/24.
- 13- القانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006 يعدل ويتمم الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 08 يونيو 1966 والمتضمن قانون العقوبات، الجريدة الرسمية، عدد 84 بتاريخ 2006/12/24.
- 14- القانون رقم 84-11 مؤرخ في 09 يونيو 1984 المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02 المؤرخ في 27 فبراير 2005 يتضمن قانون الأسرة.
- 15- Michèle Laure Rassat –procédure pénale – PUF (presses universitaires de. France, Paris 1990).

الهوامش:

- (1) انظر المادة 01 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري.
- (2) أحمد أحمد أبو سعد، الشكوى كقيد على حرية النيابة العامة في تحريك الدعوى الجنائية. دار العدل للنشر والتوزيع، القاهرة 2005، صفحة 8.
- (3) انظر المادة 18 من قانون الأسرة الجزائري.
- (4) انظر المادة 339 من قانون العقوبات الجزائري.
- (5) المجلة القضائية العدد 2 لسنة 1990 ص 269.
- (6) المجلة القضائية العدد 3 لسنة 1989 ص 289.
- (7) انظر المجلة القضائية العدد الأول 1995 ص 249.
- (8) انظر الجريدة الرسمية عدد 84 لسنة 2006.
- (9) انظر المادة 296 من قانون العقوبات الجزائري.
- (10) انظر المادة 298 من قانون العقوبات الجزائري.
- (11) انظر المادة 65 من قانون الأسرة الجزائري. وانظر كذلك المادة 7 من قانون الأسرة.
- (12) انظر المادة 37 من القانون 06-26 السابق الإشارة إليه.
- (13) انظر المادة 38 من القانون رقم 06-26 السابق الإشارة إليه.
- (14) انظر المادة 74، 75 من قانون الأسرة.
- (15) انظر المادة 38 من القانون رقم 06-26 السابق الإشارة إليه.

الاتصال وثقافة المؤسسة

د. ليلي بوطمين - جامعة باتنة

ملخص:

نحاول في هذه الورقة أن نكشف أهم التغيرات التي مست أو تمس المؤسسة الاقتصادية عموما والصناعية خصوصا، والتي تفرض (التغيرات) إعادة النظر في الإستراتيجيات بل أكثر من ذلك ضرورة تبني ثقافة تسييرية تستجيب للتغيرات الحاصلة وتقوم في جانب أساسي على إعادة الإعتبار للعامل الإنساني، وتعد أولى الإستراتيجيات التي يقوم عليها التسيير الحديث، ومن بين الإستراتيجيات الأخرى هي التخلي عن النظرة الأحادية و المركزية التي لم تؤد سوى إلى فشل التنظيمات وتبني بدلا عنها إستراتيجية لامركزية تفتح المجال للإطارات بمختلف فئاتهم للمشاركة في التسيير.

غير أن النتائج الميدانية تثبت إستمرار نفس الأنماط التسييرية السابقة بالرغم من عجزها عن تحقيق التقدم والتطور، لذلك فقد أصبح من الضروري وجود إرادة فعلية واعتقاد حقيقي

للتبني الفعلي لممارسات حديثة لا تقوم على الإقصاء والتهميش بل على الإدماج والمشاركة من خلال إستغلال عقلائي للقدرات والكفاءات المتوفرة لدى المؤسسات لإمكان مواجهة التحولات ورفع التحديات.

Throughout this paper which is based on field study analysis attention has been directed towards highlighting some basic changes that have occurred in the economic institution, in particular, the industrial ones. Those changes in fact impose reconsidering those strategies that still persist in these institutions. More importantly, the necessity of adopting a managerial culture that is likely to embrace those changes and is based on reconsidering human resources.

مقدمة:

ضمن الحركة الواسعة والتغيرات العميقة التي يعرفها المجتمع الجزائري، يظهر دوما أهمية المؤسسة الصناعية بإعتبارها فاعل هام لتحقيق التغير الإجتماعي، وتساهم بشكل رئيسي في تنمية الاقتصاد الوطني.

إن وجود المؤسسة ونجاحها لا يعتمد فقط على مواردها المالية، وإنما يركز بشكل أساسي على مواردها البشرية، وبهذا الصدد تظهر أهمية دور العامل الإنساني، بحيث يجمع

المحللون والمنظرون في مجال التنظيمات وكذلك التسيير أن فعالية المؤسسة تتوقف على قدرتها في تعبئة كل الإمكانيات البشرية التي تتوفر عليها.

وباعتبار المؤسسة فاعل أساسي في تحقيق التغيير فإنها اليوم مطالبة تحت ضغط قوى السوق لإختبار وإعداد إستراتيجيات تعتمد على تبني الفاعلين الاجتماعيين داخلها لمواقف وسلوكات مغايرة بحيث تجعل من مهمة التحول أمرا سهلا، ولن يتأت ذلك إلا بتقوية قنوات الاتصال وتفعيلها لتوعية الفئات المختلفة وتحسيسها بأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه في تحقيق أهدافها التي لا تختلف عن أهداف المؤسسة، كما يرتبط تحقيق الأهداف الإستراتيجية للمؤسسة بشكل أساسي على مدى تقبل وتبني الفاعلين الاجتماعيين لثقافة مؤسسة جديدة ولنظرة جديدة لعلاقات العمل.

1- تسيير الموارد البشرية:

إن معاودة التأكيد من جديد على أهمية العامل الإنساني في إستراتيجية المؤسسة يظهر في محاولة المسيرين اليوم لإدماج ما بين الإستراتيجية الفردية (خاصة بالأفراد داخل المؤسسات) وإستراتيجية المؤسسة حتى لا يقع هناك تعارض وصراع ما بين الإستراتيجيتين، وما يؤكد مثل هذه المخاوف هو شعور الإطارات خاصة داخل مؤسسة إسبات (التي كانت تدعى ألفاسيد ثم إسبات بعد الشراكة الهندية ومؤخرا أسير-مثال بعد دخول الشريك الفرنسي) بأنهم يشكلون مجموعات منعزلة لهم إستراتيجيتهم الخاصة بهم وأهدافهم أيضا، وهي مسألة على غاية من الخطورة كونها يمكن أن تهدد بقاء المؤسسة، لما يمكن أن ينجر عنها من عواقب وخيمة بسبب الصراعات والنزاعات الناجمة عن تضارب وتعارض المصالح والأهداف.

لذلك يتوقف نجاح المؤسسة على قدرة المسيرين في تبني إستراتيجية لإدارة الموارد البشرية، وهو ما تشير إليه الكثير من الدراسات في مجال التسيير⁽¹⁾، بحيث تعتقد أن من العوامل الأساسية في تسيير الموارد البشرية داخل المؤسسة هو إشراك الفرد في حل مشاكل العمل أو ما يعبر عنه بالإعتراف له بالمكانة الاجتماعية باعتباره مستقل ومسؤول، ويمكن أن نشير هنا إلى أعمال ميشال كروزيه M.Crozier والمتعلقة بأهمية التقييم، وإعادة الاعتبار لأهمية دور الفرد كفاعل اجتماعي داخل المؤسسة⁽²⁾.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق بأن هذا الإعتراف من طرف المؤسسة حديث ويرتبط بحلقات النوعية Les cercles de qualités والتي تعتبر تقنية حديثة تقوم أساسا على دفع المستخدمين لتفجير طاقاتهم وابتكاراتهم لتحقيق أهداف المؤسسة.

غير أن الواقع يؤكد عكس ذلك تماما، فالمسيرون اليوم يعيشون أزمة حقيقية ناتجة في جانب أساسي منها بالإضافة إلى ضعف السيولة المادية أو العجز المادي، إهدار الطاقات والقدرات البشرية التي تملكها المؤسسات، ويعتقد بعض المسيرين في مؤسسات

اقتصادية مثل (سوناطراك)، بأن التحفيز المادي وحده كاف لتحقيق أهداف المؤسسة، بينما يعاني المستخدمون والإطارات المتوسطة تحديدا داخل هذه المؤسسة* ومؤسسات أخرى من سوء التقدير والتقييم، بل ويصنفونهم بالإطارات غير المسؤولة وهو ما يضعف لديهم الشعور الجماعي أو حتى الشعور بالانتماء، ويعتبر في ذات الوقت مؤشرا على صلابة ومركزية التنظيم⁽³⁾.

في هذا الصدد يمكن أن نشير إلى عمليات الابتذال التي تعرفها وظيفة الإطار بالتحديد وخاصة في العشرية الأخيرة بعدما كانت تمثل في سنوات السبعينات الطاقة الفعالة والعامل الأساسي في نجاح المؤسسة هاهي اليوم تعرف تراجعا كبيرا بسبب انقلاب سلم التقييم داخل المجتمع (حيث كان هذا المنصب يشير إلى مكانة اجتماعية لم يعد يشير لها اليوم فالإطارات اليوم يصنفون أنفسهم ضمن الطبقات الضعيفة داخل المجتمع)، وسوء التقدير والتهميش أحيانا كثيرة داخل المؤسسة.

على العكس من ذلك فإننا نعتقد بضرورة الاعتراف بالإطارات كمجموعة اجتماعية مهنية لديها حاجيات وتحتاج إلى تأهيل وتكوين، وأكثر من ذلك إلى تقييم، وهو ما تعانيه غالبية الإطارات الصناعية في المؤسسات مثل سوناطراك، أسميدال بل أكثر من ذلك يمكن التمييز بين الإطارات المسيرة والمتوسطة، وتظهر تلك الاختلافات والفروق في مؤشرات تبدو تافهة لكنها ذات أهمية، مثلا في أن يكون مكتب الإطار في طابق مؤشر على الإعتزاز في حين أن يكون في طابق آخر يفترض أن يكون على هامش الحلقة الضيقة التي تؤخذ فيها القرارات الحاسمة داخل المؤسسة*، ويشكل هذا التصلب داخل المؤسسة عائقا أحيانا كثيرة ويعيق بذلك التحضير الصحيح « Mobilité horizontale » أمام عمليات الحراك الأفقي والفعال للإطارات ذات قدرة وكفاءة لتولي مناصب التسيير⁽⁴⁾.

يشير (عمر أكتوف) بأن مسيري المؤسسات الاقتصادية في الدول النامية بالرغم من مستواهم التعليمي العالي، فإن الموارد البشرية المطبقة في معظم هذه المؤسسات تقوم على تقاليد قديمة جدا، منها خاصة السلطوية، المركزية التي تظهر من خلال بعض المؤشرات منها: سلطة اتخاذ القرار والمعلومات، نظام الرقابة وغياب الإهتمام بتطوير وتحسين مستوى المستخدمين بالخصوص⁽⁵⁾ مما ينجر عن ذلك ضعف استخدام واستغلال القدرات والطاقات البشرية في كل المستويات داخل التنظيم، مما يؤدي إلى خلق جو صراعي ونزاعي يتميز من خلال ضعف روح التعاون، غياب التحفيز عند الإطارات والمستخدمين على حد سواء.

من هنا تبدو اليوم الضرورة الملحة للتبني الفعلي لنمط تسيير حديث يقوم على عوامل ومتغيرات جديدة منها خاصة الشعور الجماعي، نمط القيادة وتأثيرها على إنتاجية الجماعات العاملة، وغيرها من العوامل الأخرى التي تؤكد ضرورة أن تفتح المؤسسة

المجال أمام الإبداع، المبادرة، التحفيز، ومشاركة الإطارات بمختلف فئاتها والمستخدمين في التسيير.

وتظهر هذه المتطلبات الجديدة نتيجة التطورات الحاصلة على المستوى التقني، نمو المؤسسات بالإضافة إلى فتح الأسواق للمنافسة العالمية وتعد في ذات الوقت رهانات أمام المؤسسة، تعتمد بشكل أساسي على مدى التقدير والتقييم للطاقة الفعلية التي تملكها مواردها البشرية.

إن الحديث عن عقلانية حديثة وجديدة في تسيير المؤسسة يعتمد أساسا على معايير مخالفة للسابق، لكنها في الوقت ذاته ملحة إذا أرادت المؤسسة البقاء والخروج من دائرة الخطر، هذه المعايير تقوم بالأساس على تفويض السلطة والمسؤولية من خلال تأسيس إجراءات عملية تقوم أساسا على اللامركزية، إعلام كل المستويات الهرمية بالأهداف المسطرة تجنباً لعمليات التهميش وكأسلوب حديث في التسيير، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى بعض الأمثلة عن مؤسسات اقتصادية في فرنسا تتبنى نظام التسيير بالأهداف:

Système de direction par objectif (D.P.O)

من أهم خصائص هذا النظام اللامركزية، الإعلام والاتصال ومشاركة كل المستويات الهرمية بالأهداف⁽⁶⁾.

2- الاتصال:

إن المسيرين مطالبون بمواجهة التحديات التي يطرحها العالم اليوم، لأن الوجود والبقاء يكونان سيرورة أو عملية تكيف مستمرة، لاسيما وأنه مع بداية سنوات التسعينات برز منطق الكفاءة والقدرة كاستجابة لمتطلبات العولمة، غير أنه لتطوير هذه الكفاءات والقدرات التي تعتبر المؤسسة بحاجة إليها، لابد أن يكون الفاعلين الاجتماعيين في مستوى معرفة وفهم أدوات تطوير اقتصاد المؤسسة وتحسين فعاليتها، و ضرورة تقوية قنوات الاتصال⁽⁷⁾.

لا نتحدث في هذا المجال عن الاتصال "كأداة"، وإنما بإعتباره سيرورة متواصلة للتفاعل بين الفاعلين والسلوكات المختلفة، من هنا لا يمكن فصل الاتصال عن التسيير، فالفعل التسييري لا يمكن تصوره كمجموعة الإجراءات والقرارات.. وإنما التفاعل الذي يربط ويجمع الفاعلين، بمعنى العلاقات الاجتماعية، حيث أنه من الصعب تصور الاتصال على أساس البعد التقني أو الأداتي، ولكن من حيث أهمية هذا العامل في تسيير الموارد البشرية.

يظهر أن المؤسسة الاقتصادية عاجزة على فتح قنوات الاتصال، ويعود ذلك إلى ذهنية المسيريين التي لا زالت تتمسك بنفس الممارسات القديمة المتصلبة والمركزية التي

تدور في مجملها حول إعتقاد مفاده أن المسير هو الذي على معرفة أحسن ومن حقه أن يحتفظ بالمعلومات التي تعتبر أساسية لإصدار القرارات الخاصة بالمؤسسة، ويبدو أن كثيرا من الدراسات- بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- تعيد نفس النمط من التسيير ومن المسيرين بخاصة عندما تستمر في استخدام مفاهيم مثل الأتباع وهي مفاهيم تشير إلى المركزية واحتكار السلطة و عدم فتح المجال للمشاركة، دون النظر إلى الفرد داخل المؤسسة باعتباره متعاوناً «Collaborateur»⁽⁸⁾.

مما لاشك فيه بأن معايير الصرامة والمركزية تتنافى ومتطلبات الوضع الراهن وكذا مع مبادئ التسيير الحديث، مع ذلك فالواقع المحلي يؤكد إستمرار نفس الممارسات التقليدية التي لم تؤد سوى إلى فشل على مستوى تحقيق الأهداف، لأنه ليس هناك استغلال للكفاءات، ولا السماح بطرح الإقتراحات أو عدم قبول بدائل للحلول التي عجزت في تحقيق التقدم.

ما يثير الانتباه هو إظهار مجموعة وإن كانت قليلة من الإطارات إستعدادهم لتبني سلوكيات مغايرة وحديثة، بمعنى تتماشى والعقلانية الحديثة في التسيير، إلا أن ذلك يلقي لحد اليوم مقاومة على مستوى الذهنيات أحيانا، وعلى مستويات أخرى عليا ترفض وتتخوف من أي تغيير من شأنه أن يشكل خطرا على مصالحها، وبناء على ذلك يبقى التغيير لحد اليوم على مستوى الخطاب الرسمي فقط طالما أن الواقع ينقل صورة معاكسة تؤكد كما سبقت الإشارة فشل المسيرين في إكتساب ثقة الفئات العاملة داخل المؤسسة، إضافة إلى تميز العلاقات بالمجافة والبرودة نتيجة ضعف منظومة الاتصال.

إن الأخذ بعين الاعتبار أهمية الاتصال داخل المؤسسات، والدور الذي يلعبه في زيادة الإنتاجية وتحسين علاقات العمل من خلال ربط المستويات الهرمية، ويتحقق ذلك من خلال تبني نمط حديث في التسيير يقوم على تسيير بنيات تنظيمية تتميز بالمرونة واللامركزية كونها تتضمن بداخلها منظومة قيمية واحدة، فالبنيات المرنة و اللامركزية تعتبر مفضلة على الأشكال التقليدية والمركزية، وقد سمحت بتحقيق نتائج إيجابية وأرباح للمؤسسة⁽⁹⁾.

في هذا الصدد يمكن أن نشير إلى مساهمة Giddens في التأكيد على أهمية الاتصال داخل أي فضاء و بغض النظر عن الأدوات والتقنيات المستخدمة في العملية الاتصالية فإنها تعمل على بناء العلاقات بين الفاعلين وتعتبر على غاية من الأهمية لأنها تقلل من شعور الفرد بالتهميش وبالمقابل يتقوى شعوره بالإنتماء، فتطور التكنولوجيا والاتصال والإعلام يفرض واجب الاتصال كمعيار بامتياز⁽¹⁰⁾.

مع ذلك يبقى كلام جميل لو تم تطبيقه في مؤسساتنا التي تعاني فقرا فادحا في هذا المجال ففي الوقت الذي يعتد فيه بأن كل المستويات على إتصال على مستوى الخطاب فإن الإطارات المتوسطة والمستخدمين يؤكدون عكس ذلك، ولا يقتصر ذلك على هذه الفئة فقط

وإنما يشمل جميع المستويات التنظيمية، وهو عامل من شأنه أن يكون عائقا أمام التطور وتحقيق التغير الذي تسعى المؤسسة تحقيقه إستجابة للمعطيات الجديدة.

ويشير H. Mintzberg بأن المؤسسات عرفت وتعرف في سير تطورها ونموها سلسلة من المراحل، كل مرحلة تتماشى والظروف والمحيط الملائم لها، ولكنها اليوم مدعوة وبخاصة المسيرين إلى تبني منظومة ثقافية تقوم على قيم ومعايير حديثة أساسها الليونة واللامركزية، وتطوير الكفاءات والقدرات البشرية⁽¹¹⁾.

3- ثقافة المؤسسة:

تحدد ثقافة المؤسسة كمجموعة مركبة (معقدة) من القيم والمعتقدات والرموز التي تحدد بصفة عامة طرق ونمط تسيير المؤسسة، وفي B.Lacroix تحديد مغاير يربط «ثقافة المؤسسة بطرق التفكير والإحساس، الإنفعال، مرتبطة بالماضي والمستقبل ويشترك فيها على الأقل كل أعضاء المؤسسة»⁽¹²⁾.

بهذا الصدد فإن المؤسسة لم تعد تشكل ذلك الفضاء الاقتصادي فحسب، بمعنى ليس لها وظيفة إنتاجية فقط، بل نعتقد أنها تمثل فضاء اجتماعيا وثقافيا يلعب دورا أساسيا في إنتاج وإعادة إنتاج تلك القيم والمعايير المميزة للمجتمع، فإنها تبدو بمثابة الإطار المفضل لبروز أشكال ونماذج تمثل عناصر ثقافية تشترك في توجيه المجتمع، بالرغم من أنه لحد اليوم مازال العديد من المسيرين يعتبرون أن فشل أو نجاح التجربة الصناعية على أنها مسألة تقنية أو اقتصادية دون إرجاعها إلى الممارسات الثقافية في المجتمع، التي قد تكون محفزا أو عائقا لتحقيق قفزة نوعية يمكن من خلالها تحقيق مستوى معين من العقلانية⁽¹³⁾.

تشكل ثقافة المؤسسة قوة إنتاجية واقعية حقيقية، لأن فعالية المؤسسة وكفاءة أدائها لا يتعلق بالجانب التكنولوجي والتنظيمي فحسب، وإنما بطبيعة القيم والمعايير التي يتبناها الفاعلون الاجتماعيون فيها، ولهذا فإن عملية تفكيك منظومة القيم المرتبطة بمرحلة التسيير السابق ليست بالعملية السهلة خاصة إذا أدركنا وجود الميل الطبيعي للأفراد والتنظيمات في مقاومة التغير⁽¹⁴⁾.

وعليه فعدم إمتلاك المؤسسة لإستراتيجية لتسيير أي تغيير يظهر في حياتها يجعلها عرضة لمحاولات إعادة التوازن والإستقرار أكثر منها لمحاولات تجسيد التغير، بخاصة إذا كان هذا الأخير يمس شبكة العلاقات والمصالح والسلوكات على أساس جملة من القيم الجديدة كالمنافسة، المخاطرة والمبادرة والشراسة،...، وغيرها يجب أن تنهض على إرادة حقيقية لمختلف الفاعلين الاجتماعيين لتحقيق الإنسجام الداخلي ومواجهة تحديات وأخطار المحيط الخارجي الذي يعرف تحول مستمر.

لابد من الإشارة إلى أن عملية التقليد، أو تبني النمط السائد في مؤسسات في بلدان أخرى عملية ليست سهلة بل وخطيرة أيضاً، لأنه لابد من الأخذ في الحسبان خصوصية المجتمع والمؤسسة، بمعنى الفئات العاملة فيها، ويؤكد H.Mintzberg أن عملية التغير ترتبط بحجم وعمر المؤسسة، بحيث يشير بأن إكتساب سلوكيات وقيم جديدة يمكن أن يكون سهلاً في المؤسسات الصغيرة الحجم وحديثة النشأة والتأسيس بينما يعد بالعملية الصعبة في المؤسسات الكبيرة الحجم والقديمة من حيث النشأة لأنه سوف يصطدم بمقاومة الأفراد فيها⁽¹⁵⁾.

لكننا نعتقد كما أشرنا سابقاً بأنه ليس بالأمر المستحيل إذا أسست المؤسسة وبالخصوص المسيريين فيها إستراتيجية معينة تطبق بطريقة عقلانية من خلال تحسيس وتوعية الفئات العاملة بضرورة وأهمية تبني نمط مغاير من السلوكيات والمواقف، يبدأ ذلك من خلال تبني نمط قيادة حديث ولين يقوم على أساس مبدأ المشاركة والتعاون من خلال أخذ في الحسبان أهمية العامل البشري كأساس النجاح، كون هذا الأخير يرتبط بالتحضير الجيد وتعبئة التأطير أو الإطارات وكذا إعلام وإشراك العمال، وبالخصوص فئة الإطارات التي لا بد أن لا تقصى كما هو حادث اليوم من عمليات التصميم والإقتراحات والمشاركة في اتخاذ القرارات⁽¹⁶⁾.

إن ما يفسر الوضعية غير المرضية للموارد البشرية هو إستمرار تبني المسيريين لنمط تسيير تقليدي سلطوي وأبوي يظهر من خلال سلوكيات ومواقف هؤلاء المسيريين المركزية، وكذلك ضعف التأهيل الذي تعانيه الإطارات المتوسطة والفئات العاملة الأخرى. ومن نتائج اللامبالاة، ضعف الدافعية والتحفيز، بالرغم من أهمية هذه العناصر (الشعور بالانتماء حاجة الفرد إلى إثبات ذاته، تطابق القيم الجماعية والفردية...) كما تؤكد أعمال كل من Mc Gregor, Maslow اللذان يعتبرانها ضرورية مهما اختلفت وتنوعت نماذج التسيير⁽¹⁷⁾.

إن التسيير المركزي والسلطوي، قلص من طموحات الأفراد وجعل أغلبية هؤلاء يفضلون أن يكونوا على هامش التنظيم، وأن لا يتحملون مسؤولية التسيير أو حتى التهرب منها أحيانا كثيرة، ويعود ذلك حسب تصريحات كثير من الإطارات إلى خيبة الأمل، كون الإطارات العليا والمسيرة لا تمنح لهم فرصة تحمل المسؤولية، وممارسة السلطة وهو ما قلص من قدرة هؤلاء وأدى إلى كبث القدرات والطاقات الإبداعية التي بحوزتهم، وقد نتج عن هذه الوضعية تنظيم هرمي صارم تدعمه سلوكيات ومواقف المسيريين المركزية التسلطية التي لا تترك أي مجال لتفويض السلطة⁽¹⁸⁾.

لقد بينت العديد من الدراسات السوسيولوجية وكذا في مجال الإدارة، أن فشل المؤسسة الصناعية في مجتمعنا يرجع في جانب أساسي منه إلى تبني المسيريين وكذا العمال لقيم ثقافية وتقليدية لا تتماشى مع العصرنة والحداثة التي تفرضها العولمة ومنطق السوق،

فبعض المظاهر والممارسات التي نلاحظها على هؤلاء تشكل بالعكس عائقاً أمام التغيير وبالتالي أمام النمو، ونشير في هذا الصدد إلى بعض الدراسات التي أشارت إلى أهم التناقضات التي أفرزتها عملية التصنيع تلك التي وقعت بين الشروط الضرورية لقيام قاعدة صناعية معتمدة على عقلانية صورية و نفعية و بنى إجتماعية لا تزال تعتمد في حركيتها على قيم ومعايير ذات جذور راسخة في منظومة ثقافية قديمة، لذلك لا يمكننا تصور تحقيق نمو اقتصادي ناجح دون الأخذ في الاعتبار ضرورة إدماج البعد الثقافي، لأن الثقافة يمكن أن تكبح النمو والتطور، كما يمكن أن تؤدي إلى نزاعات خطيرة خاصة في حالة وجود ثقافات مختلفة وليست مشتركة وموحدة، ويمكن أن نلاحظ داخل المؤسسة إلى جانب ذلك ثقافات فرعية مشتركة بين فئات من العمال خاصة بهم، وهو أمر على غاية من الخطورة خاصة في حالة التفاعل بين هذه الثقافات المختلفة والمتناقضة لما يسببه من اختلالات وظيفية ناتجة كما أشرنا عن قيم وسلوكات متعارضة وغير مناسبة، لذلك فإن الثقافة عنصر استراتيجي وديناميكي بمعنى في تجدد باستمرار، كما يشير إلى ذلك Xavier Dupuis⁽¹⁹⁾.

خلاصة:

إن الإنسان والتنظيمات لم يعد بإمكانهم أن يضعوا حدوداً وتصورات مطلقة لأنماط التسيير بالنظر للحركية الجدلية بين الأنساق الفرعية داخل المؤسسة والمحيط الخارجي سواء كان المحلي أو العالمي، والذي يفرض ضرورة التلاؤم وتحقيق التغيير بالنسبة للأفراد أولاً ثم التنظيمات، لأن التحول والتغيير لا يمكن أن ينجح إذا أبدى الأفراد مقاومة شديدة كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

ويرى Toffler ضرورة أن تؤسس التنظيمات بنيات مرنة بإمكانها تحقيق النوعية⁽²⁰⁾.

نعتقد بأن قبول التغيير يبدأ من خلال إعادة التساؤل حول كثير من الممارسات والسلوكات، والمواقف لتطوير عملية التفكير، ولتخطيط الأطر الصلبة التي لم تؤد سوى إلى تحطيم الكفاءات وإلى تهмиشها وإضعاف القدرات، وتقع مسؤولية ذلك على الإطارات بالدرجة الأولى لإنجاح التحدي المطروح أمام المؤسسة.

إن امتلاك الوسائل ليس كل شيء، سياسات تسيير الأفراد يجب أن تؤسس وتبنى على قاعدة عادلة بين مختلف الفئات العاملة بمختلف مستوياتهم الهرمية ومكاناتهم داخل المؤسسة. في البداية تبدو أهمية وجود إرادة تعبئة الإطارات المسيرة في تقوية وتطوير كفاءاتهم في تسيير الموارد البشرية داخل المؤسسة، خصوصاً ونحن نعيش منذ فترة حرب اقتصادية يجعل ضرورة تبني المسيرين ومجموع العاملين (لفلسفة مشتركة) للمؤسسة في إتجاه تحقيق غايات وأهداف مشتركة غير متناقضة، بحيث تشكل الفئات العاملة داخل المؤسسة كيان واحد وموحد، ولا يحدث ذلك إلا إذا أخذ المسيرون في الحسبان أهمية

العامل الإنساني ليس فقط على مستوى الخطاب الذي يبقى الواقع يناقضه من خلال ما يلاحظ من ممارسات سلطوية ومركزية.

هذه الفلسفة المشتركة بين الأفراد داخل المؤسسة لن تتحقق إلا بتطوير نمط تسيير حديث تتجه من خلاله المؤسسة نحو العقلنة من خلال تكوين الكفاءات وتطويرها حتى تتماشى والتطورات الحاصلة سواء في المجال التكنولوجي أو التقني وبالأخص في مجال تسيير الموارد البشرية دون تفضيل جانب على جانب آخر حتى يتحقق التوازن والاستقرار، لكن لا بد أن لا يكون ذلك فقط إعتباراً بأنه ضرورة وإتجاه مفروض، وإنما كإرادة حقيقية للتكيف مع التحولات العالمية.

الهوامش:

- 1-Mintzberg. H, 1999. Le management, voyage au centre des organisations. Les éditions d'organisation, p 301.
- 2-Crozier. M. 1977. L'acteur et le système. Paris, Ed du seuil, p 20
- 3-Crozier. M. 1970. L'entreprise à l'écoute. Paris, Ed du seuil, p 89
- * و نقصد بالقول هنا أن يكون موقع الإطار قريب من مركز الإدارة فهذا يجعله أكثر حظاً في مقابلة المدير والحصول على المعلومات، وهو ما صرحت به بعض الإطارات في المقابلات التي أجريناها معها. لمزيد من التوسع أنظر: ليلي بوطمين الإطارات في الصناعة مجلة إنسانيات، العدد 12، يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران ص44.
- 4- Actouf. O, 1996. Management et théories des organisations dans les années 1990, vers un radical humanisme critique, N°4, p 43
- 5- Elkenz, A.Chikhi, D.Guerid, 1982. Industrie et société, le cas de la SNS, Alger
- 6- Mintzberg. H, 1999. op cite, p 315
- 7- Chauvet Alain. 1997, Méthodes de management, Paris, Editions d'organisation. P 201.
- 8- Cardon Alain, 1992, Profils d'équipes et cultures d'entreprises, Paris, Editions d'organisation. P28
- 9- Mintzberg. H, 1999, IBID
- 10- Actouf. O, 1996. op cite, P49
- 11- Basil, J. 2000, La formation culturelle des cadres et dirigeants, Paris, ED SECHERS. P 38
- 12- Lacroix, B, 1999, culture et communication, Paris, Editions d'organisation. P110
- 13- Actouf. O, 1996, IBID.
- 14- Dupuis Xavier, 2000 Culture et management, Les éditions d'organisation, p 200.
- 15- Probst. J. B, 1995. Organisation et management, tome 2 Gérer le changement organisationnel. Les éditions d'organisation, p 203.

16- ليلي بوطمين، مرجع سابق، ص 48

17-Crozier. M. 1977. L'acteur et le système, op. cité, p 98

18- Permartin. D.1996. Réussir le changement, mutation des entreprises et problèmes humains, paris, ESF. 2^{ème} ED. P209

19-Farrugia, Nadine. 1992. Manager sur la vague, les presses du management. France, p 18

20- - Probst. J. B, 1995. Organisation et management, op. cité, p 211.

منازعات التعامل الوطني

أ. مذكور الخامسة – جامعة باتنة-

إن التعامل الوطني يتعامل مع الإدارة وهو يعلم مسبقاً أنها في مركز أقوى منه بما لها من صلاحيات وامتيازات السلطة العامة لأنه يأمل في الحماية التي يمنحها له القانون هذا ما سنوضحه من خلال:

- الطرق الودية لتسوية المنازعات.

- الطرق القضائية لتسوية المنازعات.

إن موضوع المنازعات في هذا الباب يتعلق وفي أغلب الأحيان بإخلال الإدارة بأحد بنود دفتر الشروط، هذا الأخير وكما رأينا نوعان دفتر الشروط العامة ويتضمن الشروط العامة المطبقة على كافة العقود من الشكل: شروط العمل، التأخير... وهذه عادة ما لا يثور أي نزاع بشأنها لأنها من القواعد العامة التي يعتبرها المتعامل لا تخضع للنقاش اللهم فيما يتعلق بالأعذار الناشئة عن القوة القاهرة وفسخها وكيفيات إعادة النظر في الأسعار كما يثور الخلاف كذلك بشأن دفتر الشروط الخاصة والذي كما رأينا يتضمن الشروط الخاصة المطبقة على العقد الإداري موضوع النزاع ذاته مثاله بيان التسليم، الأشغال التي ينبغي تنفيذها، وبصورة خاصة الشروط المخالفة لأحكام دفتر الشروط العامة مما يجعل محاولات التملص من الالتزامات الواردة بدفتر الشروط العامة بحجة عدم اتفاقها الأحكام المتضمنة في دفتر الشروط الخاصة وإصرار الطرف المقابل على الاستمرار فيها.

كما يمكن أن ينصب موضوع الخلاف حول مستحقات التعامل سواء النهائية أو الابتدائية وما ينجم عن ذلك من انعكاسات سلبية حول الاستمرار في تنفيذ المشروع، خاصة إذا كان التعامل يعتمد على هذه التسبيقات (تسيقات التمويل) وأي تأخير في الدفع يؤدي إلى التأخير في إنجاز المشروع وبالتالي قيام مسؤولية تجاه الإدارة¹ والتي لا يمكن له في أي حال من الأحوال التخلص منها إلا إذا ألزم الإدارة بالقرار بمسؤولياتها وهذا أمر صعب في أغلب الأحيان لأن التعامل يحتاج إلى ضمانات أكيدة تجعله مطمئن وهو يلجأ إلى القضاء للوقوف في وجه أحد رموز الدولة ومطالبته إياها بالعدول عن تصرفاتها التي ألحقت به ضرراً، وإثارة مسؤولياتها إما العقدية أو التقديرية وتحميلها نتائج ذلك التصرف، لكن قبل ذلك لا بد من اللجوء إلى الطرق الودية كاستثناء حيث تم إلغاء هذا الإجراء فيما يتعلق بالمنازعات الإدارية عموماً وتم الإبقاء عليه في المنازعات المتعلقة بالصفقات العمومية وعقود الامتياز إضافة إلى ضرورة اختيار الجهة القضائية المختصة والإجراءات القانونية المنصوص عليها وهو ما سنقوم بتوضيحه من خلال:

الطرق الودية لتسوية المنازعات:

لقد اشترط المشروع وتحديدًا في المادة 101 من المرسوم التنفيذي رقم 434/91 الصادر في 1991/11/09م على المتعامل قبل اللجوء إلى القضاء ضرورة إجراء ما يسمى بالتسوية الداخلية أو التسوية الودية للنزاع وذلك مع المصالح المتعاقدة وفي شكل تظلمات إدارية مسبقة، هذه التظلمات نظمها قانون الصفقات العمومية وشكل لها نظامين قانونيين، أحدهما النظام القانوني العام، ويتم الرجوع فيه إلى قانون الإجراءات المدنية، و الآخر النظام القانوني الخاص ويتم الرجوع إلى النصوص الخاصة بقانون الصفقات العمومية وباقي النصوص المنظمة فيما إذا كان موضوع النزاع يتعلق بالصفقات العمومية أو عقود الامتياز².

التظلم الإداري المسبق في المنازعات المتعلقة بالصفقات العمومية:

يجري التظلم الإداري المسبق طبقا للقواعد المحددة في المواد 155-160 من الأمر رقم 67/90 الصادرة في 1967/06/17م وكذا المواد 99-101 من المرسوم 434/91 الصادر في 1991/11/09م إلى المادة 99 تشير إلى أنه يجب على المصلحة المتعاقدة ودون المساس بتطبيق هذه الأحكام أن تبحث عن حل ودي لهذا الخلاف وتشير المادة 100 إلى التظلم الواجب تقديمه أما المادة 101 فتتعلق باللجنة المختصة بالبحث في المنازعات المتعلقة بالصفقات العمومية.

من خلال نصوص المواد السابقة نجد أنه في النزاعات المتعلقة بالصفقات العمومية يجب على المتعاقد أن يرفع تظلمًا سياسيًا في إطار قواعد المرسوم 434/91 وليس حسب قواعد قانون الإجراءات المدنية لذلك فتعديل المادة 169ق.إ.م مكرر لا يتعلق بأي حال من الأحوال بالنزاعات الخاصة بالصفقات العمومية من حيث وجوب رفع التظلم الإداري المسبق ويعني التظلم الإداري المسبق الإجراء الذي يسبق لجوء المتظلم إلى القضاء ويعد هذا الإجراء إجباري ويظهر من خلال نص المادة 275ق.إ.م: "لا تكون الطعون بالبطالان مقبولة ما لم يسبقها الطعن الإداري" فالقواعد المشار إليها أعلاه تتعلق في هذا الباب بالتسوية الودية.

1- التسوية الودية: فرض هذا الإجراء بغرض تفادي الانعكاسات السلبية التي يتصف بها القضاء من تكاليف وإهدار للوقت الذي لا يكون في معظم الأحيان في صالح أحد الأطراف والذي مرده استعمال الأطراف لحقهم في الطعن و الذي يكون عادة الغرض منه ربح الوقت لا غير مع قوة المستندات ودلائل أحد الأطراف وكذا كثرة الإجراءات وتعقيداتها ناهيك من مبدأ العلانية الذي يؤدي عادة إلى إفشاء بعض أسرار المشروع فهذه الأسباب إذا هي أهم دوافع تقرير نظام التسوية الودية المنصوص عليها في المادة 99 من المرسوم 434/91 الصادر في 1991/11/09م التي تلزم المصالح المتعاقدة بأعداد مقرر

التسوية الودية إن تمت يكون نافذاً في حق الأطراف حتى في غياب تأشيرة لجنة الصفقات المختصة.

2- الطعن السلمي: هو شكل من أشكال التظلم الإداري المسبق يمارس بعد فشل التسوية الودية و يكون في كل طعن يوجه إلى السلطة الرئاسية للمصلحة المتعاقدة يكون موضوعه طلب تدخل السلطة الرئاسية للمصلحة المتعاقدة من أجل فض النزاع، وعلى هذه الأخيرة أن ترد بمقرر يكون نافذاً في حق الأطراف حتى في غياب تأشيرة لجنة الصفقات المختصة و ذلك خلال مدة أقصاها 65 يوما من تاريخ التظلم إليها وإذا عجزت السلطة الرئاسية في مهمتها يتم تشكيل لجنة استشارية مستقلة لدى السلطة الرئاسية تكون مهمتها البحث في العناصر القانونية والمادية التي يمكن اعتمادها كأساس للفصل في النزاع تصدر بناءً عليها قرار في مدة أقصاها ثلاثة أشهر يعرض بعدها على الأطراف الذين يلزمون بالتعليق عليه كتابة بالقبول أو الرفض³.

3- اللجنة الاستشارية: يحدث لدى الوزير أو الوالي أو رئيس المجلس الشعبي البلدي حسب الحالة، لجنة استشارية تكون مهمتها البحث في النزاعات المتعلقة بالصفقات العمومية⁴ عن العناصر المنصفة المكرر اعتمادها لتسوية ودية، وينحصر اختصاصها في النزاعات التي تطرأ أثناء تنفيذ الصفقة ولأطراف الحق في اتخاذ الإجراءات التحفظية اللازمة لحماية من المحكمة (دعوى استعجالية لوقف التنفيذ) تتشكل اللجنة وعملها حسب الحالة و بقرار من الوزير أو الوالي أو رئيس المجلس الشعبي البلدي وعليها أن تبدي رأيها في أجل أقصاه 03 أشهر ابتداءً من تاريخ تبليغ صاحب الصفقة عرض القضية عليها، وبعد رأيها اختياري إذ للأطراف الحق في إبداء قبولهم له أو عدم قبولهم في أجل أقصاه شهر يكون تنفيذه في شكل وثيقة ملزمة للطرفين هذا مع الاستشارة إلى أن غرض النزاع على اللجنة الاستشارية يترتب عنه توقف حساب الأجل التعاقدية لتنفيذ الصفقة⁵.

4- التسوية القضائية: عند استنفاد جميع الطرق السابقة بإمكان الأطراف اللجوء إلى الغرفة الإدارية المحكمة المختصة إقليمياً لعرض النزاع عليها شريطة إرفاق العريضة بالوثيقة المتضمنة للرأي اللجنة الاستشارية.

التظلم الإداري المسبق في منازعات عقود الامتياز:

تخضع عقود الامتياز باعتبارها عقود إدارية إلى القواعد العامة المعروفة في إجراءات تحريك الدعوى الإدارية و تحديداً ما يتعلق منها بالتظلم الإداري المسبق الذي تم تعديله بموجب القانون رقم 90/23 الصادر في 18/07/1990م المادة 169 مكرر منه التي تنص: "لا يجوز رفع الدعوى القضائية إلا بتطبيق الطعن في قرار إداري، ويجب أن يرفع الطعن المشار إليه آنفاً خلال الأربعة شهور التابعة لتبليغ القرار المطعون فيه أو نشره".

أ. منكور الخامسة منازعات المتعامل الوطني

يفهم من نص المادة أنه إذا كان موضوع النزاع يتعلق بقرار إداري وجب انتظار مهلة 04 أشهر تبدأ من تاريخ التبليغ، لكن نحن بصدد عقد امتياز وهذا يعني أن على المتعامل في وضعية تختلف عما هو وارد في نص المادة 169 مكرر، في هذه الحالة نفرق بين كون المصلحة المتعاقدة إدارة محلية أو إدارة مركزية.

فإذا كان الخصم إدارة محلية وجب على المتعامل رفع الدعوى مباشرة أمام المحكمة أما إذا كانت إدارة مركزية وجب عليه رفع تظلم رئاسي خلال شهرين من تبليغ القرار أو نشره وهذا طبقاً للمادة 278م، قانون الإجراءات المدنية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو هل هناك إمكانية لتسوية النزاعات بالطريقة الودية المشار إليها حتى وإن تم اللجوء إلى التظلم الرئاسي أو الجهة الوصية، أم يبقى هذا الإجراء هو الشق الآخر من الوقت الضائع.

الطريقة القضائية لتسوية النزاعات:

تخضع العقود الإدارية إلى دعوى القضاء الكامل (دعوى التعويض)، وتخضع الأعمال المنفصلة للعقود الإدارية إلى دعوى تجاوز السلطة⁶ حتى وإن كان موضوعها مرتبطاً بالعقود الإدارية إذا توفرت فيها عناصر القرار الإداري، ويتم في ذلك مراعاة مجموعة إجراءات ذلك من حيث المحكمة المختصة وشروط رفع الدعوى.

وطبقاً للمادة 169 مكرر من قانون الإجراءات المدنية، ترفع الدعوى أمام الغرفة الإدارية الموجودة على مستوى المجالس القضائية إذا كانت المصلحة المتعاقدة هي أحد الهيئات العمومية المحلية، وترفع في أجل أقصاه أربعة أشهر من تاريخ تبليغ القرار. كما سبق وأن رأينا وبعبارة مستوفية للأوضاع الشكلية المطلوبة وبواسطة الممثل القانوني المفوض لذلك، وأول إجراء تمارسه الغرفة الإدارية في مواجهة الأطراف هو محاولة الصلح طبقاً للقانون 23/90 مكرر من قانون الإجراءات المدنية، وذلك في مدة أقصاها ثلاثة أشهر، فإن نجحت في ذلك أصدرت الغرفة الإدارية قراراً بالإشهاد على الصلح وإذا لم تتمكن تمت إحالة أوراق القضية إلى القاضي المختص، أما إذا كانت المصلحة المتعاقدة إدارة مركزية أو هيئة وطنية فإن المحكمة المختصة هي المحكمة العليا⁷، حيث ترفع الدعوى بعد انتهاء مهلة شهرين تحسب من تاريخ سكوت الهيئة المختصة عن الرد، ترفع الدعوى أمام المحكمة العليا بواسطة محامي معتمد لدى المحكمة العليا وتفصل في الدعوى بحكم ابتدائي نهائي غير قابل للطعن بل واجب النفاذ.

الطعون القضائية:

إذا كانت الأحكام التي تصدرها المحكمة العليا غير قابلة للطعن فيها كونها تصدر ابتدائية نهائية فإن قرارات المجالس القضائية تصدر بصفة ابتدائية تقبل الطعن فيها بكافة أوجه الطعن العادية والمتمثلة في المعارضة التي تقتصر على الأحكام الغيابية طبقاً للمادة

101 من قانون الإجراءات المدنية وذلك في أجل 10 أيام تبدأ من تاريخ تبليغ قرار الغرفة الإدارية ويمارس أمام نفس الجهة القضائية، أما الاستئناف فيكون في أجل شهرين من تاريخ تبليغ قرار الغرفة الإدارية ويختص بالنظر فيه المحكمة العليا باعتبارها محكمة ثاني درجة، لذلك نجد أن الشائع هو استعمال لفظ الطعن بالنقض أمام المحكمة العليا بدل استعمال لفظ الاستئناف لأن هذه الحالة تعد أحد الحالات التي تختص فيها المحكمة العليا باعتبارها محكمة ثاني درجة، أما أوجه الطعن غير العادية فتتمثل في التماس إعادة النظر والذي يختص بالفصل فيه الغرفة الإدارية على مستوى المجالس القضائية، تكون مدة رفعه شهرين تبدأ من تاريخ تبليغ قرار الغرفة الإدارية.

التنفيذ:

تكون الأحكام التي تصدرها الغرفة الإدارية على مستوى المجالس القضائية أو على مستوى المحكمة العليا قابلة للتنفيذ متى حازت قوة الشيء المقضي فيه، ويتم تنفيذها بنفس الأوضاع التي تنفذ بها الأحكام المدنية، لكن الإشكالية التي تصادفنا في هذا الباب هو امتناع الإدارة عن التنفيذ لما في ذلك من مساس بهيبة الدولة، فكيف يتم إجبارها على ذلك وأي وازعة القانون.

لقد ظلت الأحكام القضائية الصادرة ضد الإدارة حبيسة الأدراج لمدة زمنية كبيرة جدا لعدم وجود إجراءات صارمة لتنفيذها مما يجعل الخواص يحجمون عن مقاضاة الإدارة لأنه لا جدوى من الإقرار بحقوق لا يتم الحصول عليها فعليا، وقد انعكس ذلك على حجم تعامل الأشخاص مع الإدارة لأنه في وقوع خلاف يعرض على القضاء فإن أحكام هذا الأخير تبقى دون تنفيذ، وقد تفتن المشروع إلى ذلك من خلال إقرار التنفيذ الجبري على الإدارة بمحتوى الحكم أو القرار وإمهالها مدة عشرين يوما للتنفيذ بعدها يشرع طالب التنفيذ في إجراءات الحجز مستعملا في ذلك أول طريقة وأشهرها وهي حجز المتقولات عن طريق بيع معدات الإدارة في حدود الدين موضوع التنفيذ ثم حجز مت للمدين لدى الغير وإن كان هذا الطريق مستبعد من الناحية العملية وكذا ما يتعلق بحجز العقار، ليتم بعد ذلك التنفيذ الذي نظمته أحكام القانون 02/91 الذي وضع حساب جاري خاص بالتنفيذ على هذه الهيئات تحت رقم 302-038 عنوانه تنفيذ أحكام القضاء لصالح الأفراد ويشترط لتوظيف هذا الحساب:

- استيفاء الدائن لطرق الطعن.

- تقديم ملف التنفيذ والمتكون من طلب التنفيذ، نسخة تنفيذية من الحكم، الوثائق والمستندات التي تثبت أن التنفيذ عن طريق القضاء قد بقي مدة أربعة أشهر بدون جدوى لدى المؤسسات العامة أو شهرين لدى الهيئات الإدارية، وتحسب المدة ابتداء من تاريخ إيداع الملف لدى المحضر القضائي.

الهوامش:

- ¹- د/ علوش قربوع كمال، قانون الاستثمارات في الجزائر، ديموان المطبوعات الجامعية، ط 99، ص 31.
- ²- د. علوش قربوع كمال، مرجع السابق، ص 35.
- ³- د. عمار عوابدي، القانون الغداري، النشاط الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 99، ص 125.
- ⁴- د. علوش قربوع كمال، المرجع السابق، ص 39.
- ⁵- د. قادري عبد العزيز، الاستثمارات الغدارية، ط 2004، ص 222.
- ⁶- د. سليمان الطماوي، الأسس العامة للعقود الغدارية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط 75 / 3، ص 115.
- ⁷- د. محمد الصغير بعلي، العقود الإدارية، دار العلوم للنشر والتوزيع، ط 93، ص 28.

حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

أ. بولحية شهيرة - جامعة محمد خيضر بسكرة-

مقدمة

إن معظم الحضارات التي عرفها العالم القديم، لم تعتبر الأطفال بشرا ذوي قيمة إنسانية كاملة، وكرامة أصيلة فيهم. فالطفولة لم تحض بالاهتمام اللازم كفئة اجتماعية مستقلة، إلا بداية من القرن الثامن عشر. فعلى الرغم من التفاوتات الاجتماعية والثقافية الكبيرة بين مختلف المجتمعات والأقاليم والقارات يجمع علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع؛ على التحول الإيجابي والحقيقي في فهم الطفولة بدأ في فجر القرن الثامن عشر، مع ظهور الأفكار والنظريات التي عالجت موضوع تربية الأطفال وكيفية التعامل معهم.

ومع ظهور هذه النظريات، كانت المفاهيم والممارسات الشعبية السائدة، لا تزال متخلفة إلى حد كبير، ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت أولى المبادرات الدولية لوضع تشريعات جدية تتعلق بالأطفال، ولعل السويدية Ellen key عنونت القرن العشرين منذ بدايته؛ عندما أصدرت عام 1903 كتابها (قرن الطفل) ليصبح هذا العنوان واقعا وحقيقة لأن هذا القرن انتهى باتفاقية حقوق الطفل لسنة 1989 والتي استقطبت العدد الأكبر من المصادقات الدولية، ولكن هذه الاتفاقية الخاصة سبقتها مواثيق عامة كرست حقوق الإنسان بما فيها حقوق الطفل وهو ما سنتناوله من خلال هذا الموضوع الذي سوف نتطرق فيه إلى أبرز الاتفاقيات الدولية في مجال حقوق الإنسان، التي تطرقت في نصوصها إلى حقوق الطفل، وقد اكتفينا بعرض وثائق لأهميتها الدولية في مجال حقوق الإنسان وتناولناها من خلال مطلبين:

المطلب الأول: نتناول فيه حقوق الطفل في الإعلانات الدولية العامة.

المطلب الثاني: نتناول فيه حقوق الطفل في الاتفاقيات الدولية العامة.

المطلب الأول: الإعلانات الدولية العامة لحقوق الإنسان

سنتناول في هذا المطلب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نظرا لكونه يعتبر أول عمل تشريعي في المنظمة الأممية والصادر في شكل لائحة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948، وكان الإعلان ترجمة للطموحات الأمريكية فيما يتعلق بالمنظمة الأممية. ولقد اجتهد الأمريكان، بما لهم من حلفاء ومؤيدين، في حشد أغلبية كبيرة من الأصوات لصالح الإعلان. وبذلك حصلت اللائحة على 48 صوتا بدون أي صوت معارض وثمانية أصوات ممتنعة¹، كما أنه يعتبر المرجع العام والهام لحقوق الإنسان عامة بما فيها حقوق الطفل التي أشار إليها كما سنراه لاحقا.

وتطرقنا أيضا إلى الميثاق الاجتماعي الأوروبي نظرا لأهميته وكذلك لإبراز النظرة الأوروبية لحقوق الطفل.

الفرع الأول: حقوق الطفل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأعلنته في: 1948/12/10، وجاء الإعلان بمثابة الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية في الحرية والعدل والسلام كما جاء بمثابة الرفض للأعمال الهمجية والدعوة إلى انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع، إلى جانب سيادة القانون وحمايته لحقوق الإنسان لكي لا يضطر المرء في آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.²

ويمكن أن نعدد أسباب الاهتمام بحقوق الإنسان في مختلف أنحاء العالم كالآتي³:

- 1- أن حقوق الإنسان لم تعد كما كانت في الماضي مسألة فردية تعالج في نطاق القوانين والأنظمة الداخلية، بل أصبحت اليوم قضية عالمية وإنسانية تهتم كل إنسان وتهتم بكل إنسان.
- 2- إن حقوق الإنسان أصبحت، الشغل الشاغل لكل حكم أو نظام يطمح إلى تحصين نفسه بالشرعية وإبعاد تهمة الدكتاتورية والاستبداد عن ممارسته.
- 3- إن عظمة الدولة أو رفعتها تقاس اليوم بمدى احترامها لهذه الحقوق والتزامها بها وتوفير الضمانات القانونية والعملية لها.
- 4- إن فقدان الحقوق والحريات أو قمعها أو تكبيلها أو وأدها كان على مر العصور سببا من أسباب انهيار المجتمعات.
- 5- إن زعماء الثورات والانقلابات والحروب الأهلية يبررون أعمالهم في البداية بالرغبة في توفير الحقوق والحريات لجميع المواطنين، حتى إذا ما استتب الأمر لهم تحولوا إلى مستبدين لا يرعون حرمة لأي حق أو حرية.
- 6- إن انتهاك حقوق الإنسان في مجتمع ما يؤدي إلى إضعاف القدرة على الإبداع عند أفراد.
- 7- إن انتهاك حقوق الإنسان تؤثر سلبا في النظام الاقتصادي العالمي وتؤدي إلى تعكير صفو العلاقات الدولية.

أولا - المبادئ العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

يتألف الإعلان من ثلاثين مادة تناولت كلا من الحقوق المدنية والسياسية إضافة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وتتمثل الحقوق المدنية والسياسية، التي نصت عليها

أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

المواد من 3 إلى 21، في حق كل إنسان في الحياة والحرية وسلامة شخصه وحقه في التحرر من العبودية والاسترقاق، وحقه في التحرر من التعذيب أو التعرض لأي شكل من أشكال المعاملة القاسية المهينة المنافية للكرامة الإنسانية، وحق كل إنسان في أن يعترف بشخصه أمام القانون، وحق كل الناس في حماية قانونية متساوية، وحق كل إنسان في الالتجاء إلى المحاكم عند أي اعتداء، وحقه في عدم القبض عليه أو حبسه، أو نفيه بدون سبب قانوني، وحق كل إنسان في محاكمة علنية أمام محكمة مستقلة نزيهة. كما تؤكد هذه الحقوق على اعتبار كل منهم بريئاً حتى تثبت إدانته، وأن لكل إنسان حق التمتع بحرمة حياته الخاصة وحرمة أسرته وحرمة مسكنه، وحقه في اللجوء إلى بلاد أخرى والانتماء إلى أي جنسية، وحقه في الزواج وتكوين أسرة، وحقه في التملك وفي التمتع بحرية الفكر والضمير والدين، وحرية الرأي والتعبير وحضور الاجتماعات والاشتراك في الجمعيات، وحقه في الإسهام في شئون بلاده والالتحاق بالوظائف العامة على أساس من المساواة.

أما الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي نصت عليها المواد من 22 إلى 27 فتتمثل في حق كل فرد في الضمان الاجتماعي وحقه في العمل وحقه في الراحة وفي مستوى من المعيشة يكفل له الصحة والرفاهية، وحقه في التعليم وفي الاشتراك في حياة المجتمع الثقافية.

وبهذا المحتوى الشامل يتميز الإعلان عن الأفكار والنصوص التقليدية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تضمنتها دساتير وقوانين مختلفة خاصة في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين⁴. ولعل هذه الخاصية هي التي جعلت، رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة يعقب، في الجلسة التي أقرت الإعلان بالقول بأن: "هذه هي أول مرة، تقوم فيها، جماعة منظمة من الأمم بإعلان حقوق وحرّيات أساسية للإنسان، تؤيدها الأمم المتحدة جميعاً، كما يؤيدها الملايين من الرجال والنساء في جميع أنحاء العالم، وهم مهمما يكونون على مسافات بعيدة، خليقون بأن يتجهوا إلى هذه الوثيقة، يستلهمونها العون والرشاد"⁵.

هذا ونشير إلى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يبدأ بجملة من المبادئ الأساسية منها:

الحق في الحرية والمساواة، وإذن، عدم التمييز بسبب العنصر أو اللغة، أو الدين، أو بسبب الوضع السياسي، أو الاجتماعي. وهذا ما يستشف من نص المادة الأولى من الإعلان القائل بأن: "يولد الناس أحراراً، متساوين في الكرامة، والحقوق، وقد وهبوا عقلاً، وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء".

كما جاء في المادة الثانية، "أن لكل إنسان، حق التمتع بكافة الحقوق والحريات، والواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب العنصر، أو الدين، أو اللون، أو الجنس أو النوع أو الرأي السياسي، أو أي رأي آخر".

وفي المواد الختامية للإعلان (28-30) جاء التأكيد على حق كل إنسان في التمتع بنظام اجتماعي تتوفر فيه الحقوق والحريات السابقة توافرا كاملا. كما تضمنت الواجبات والتبعات التي تقع على عاتق الفرد تجاه مجتمعه.

ومن خلال ما سبق يتضح أمامنا أن محاوره ركزت على مبادئ المساواة والعدالة والحريات والحقوق في مختلف مجالات الحياة وفي كل ما يتعرض له الإنسان في حياته الشخصية وفي علاقاته مع الآخرين⁶.

كخلاصة يمكن القول بأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعتبر أهم وثيقة عالمية عنيت بتكريس الحقوق والقيم الأصيلة للإنسان وعلى الرغم من أهميته فقد جرى التصويت عليه آنذاك شفها وبرفع الأيدي، دون أي توقيع خطي أو مصادقة رسمية ودولية عليه وبالتالي، لم يتمتع هذا الإعلان بصفة قانونية ملزمة ولم يشكل قط جزءا من القانون الدولي⁷.

ثانيا - حقوق الطفل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

جاء في المادة الأولى من الإعلان "يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء"، إن مضمون هذا النص يشمل الإنسان عموما ولاسيما الطفل، إذ أن معظم الحقوق التي أقرها الإعلان في مواده الثلاثين، هي حقوق تكتسب منذ الولادة وفي سن الطفولة، لا بل بعضها يكتسب منذ ما قبل الولادة لذا يمكن الاعتبار أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومن خلال هذه المادة قد تعرض فعليا لحقوق الطفل، ولو بصورة غير مباشرة⁸.

على مستوى آخر شكلت المادة الأولى الفلسفة العامة التي ارتكز عليها الإعلان، والتي تبلورت بعد سلسلة مناقشات طويلة، أثرت في اجتماعات اللجنة التحضيرية لإعداد الإعلان.

ومما لا شك فيه أن كل المواد التي يتألف منها الإعلان ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر ارتباطا وثيقا بحقوق الطفل، لاسيما في ما أورده هذه المواد من حقوق أساسية للإنسان، كالحق في الحياة والحرية والنماء والعمل والمساواة، أما المادة 25 فهي المادة الوحيدة التي تعرضت بشكل صريح ومباشر، لحق الطفل بالحماية والرعاية والمساعدة، فنصت في بندها الثاني على التالي: "للأمومة والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصتين ولجميع الأطفال حق التمتع بالحماية الاجتماعية نفسها سواء ولدوا في إطار الزواج، أو خارج هذا الإطار"⁹.

أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

وكخلاصة لما سبق ذكره ومن أجل الإلمام بجميع الحقوق التي أقرها الإعلان للإنسان عامة وللطفل خاصة نجل الحديث عنها كما يلي:

1- حقوق الطفل في الحياة والحرية والسلامة الشخصية: نصت المادة الثالثة في الإعلان على أن لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامته الشخصية، كما نصت المادة الأولى على أن: "يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق" وأشار في المادة الرابعة إلى أنه "لا يجوز استرقاق أو استبعاد أي شخص ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها".

هذه المواد تعلن حقوق الإنسان في الحياة والحرية والسلامة والأمن، وهي حقوق يبدأ سريانها وفعاليتها جميعاً من يوم مولد الطفل فهو بها أولى. ولنا بحاجة إلى إيضاح ما تعنيه عبارة "يولد الناس أحراراً" التي وردت بالمادة الأولى من التصاق الحق في الحرية بمولد الإنسان باعتباره حقاً طبيعياً أزلياً وأبدياً قائماً بذاته¹⁰.

وكذلك فإن حق الحياة تبدأ ممارسته من يوم بدء هذه الحياة وهي تبدأ من يوم ميلاد الطفل وذلك بوصفه حقاً لا يمنح إلا من الخالق تبارك وتعالى، ويرتبط بالكائن الحي وجوداً وعدمه على أن الغرض من النص عليه في الإعلان هو تأكيد للحق في البقاء والنمو والحماية من أي خطر تهدد هذه الحياة، وخاصة حياة الطفل باعتباره كائناً ضعيفاً أعزل لا يملك شيئاً من زمام نفسه.

أما النص على خطر الاسترقاق، وتجارة الرقيق، فإنه وإن كان نصاً عاماً، قصد به الإنسان عموماً، فإنه يمس أول ما يمس الطفولة، ذلك لأن الاسترقاق و تجارة الرقيق، تتجه إلى الأطفال باعتبارهم سلعة بشرية، لا حول لها ولا قوة، في الوقت الذي يكونون فيه تحت سلطان آبائهم و ذويهم أو من يقعون في حوزتهم.

2- حق الطفل في الاعتراف بشخصيته القانونية: نصت المادة 6 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل إنسان أينما وجد أن يعترف بشخصيته القانونية".

إذا كان هذا النص يعنى الإنسان عموماً، فإنه يعنى الطفل بوصف كونه صورة للمرحلة الأولى من الحياة عند الإنسان، حيث يبدأ تطبيق الاعتراف بالشخصية القانونية، أول ما يبدأ بالإنسان منذ ولادته، بل وقبل ولادته وهو جنين في بطن أمه، والحق في الاعتراف بالشخصية القانونية يتجسد في وقائع ملموسة، تتشكل من هذه الشخصية وترتكز على الاعتراف بمولده، اسمه، نسبه وجنسيته وهي الركائز التي يقوم عليها وجوده القانوني، وتتميز بها شخصيته عن غيره من الأفراد والراعياء من مواطنيه داخل بلده أو خارجها.

ولا شك أن أهمية الاعتراف بالشخصية القانونية تكمن في أنه كحق يعتبر أصل الحقوق جميعاً ومصدرها الأول، فعلى أساس الوجود القانوني للطفل يكون له الحق في

الحياة و البقاء والحرية أو بعبارة أخرى، حمايته من أي خطر يهدد حياته وبقائه، وحرية¹¹.

3- الحق في التعلم: نصت الفقرة الأولى من المادة 26 من الإعلان على أنه "لكل شخص الحق في التعلم و يجب أن يكون التعليم في مرحلته الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزاميا...".

جاءت هذه المادة لتضفي الصفة الدولية لهذا الحق الدستوري للفرد أو الطفل في التعليم و جعله إلزاميا وبالمجان.

الفرع الثاني: حقوق الطفل في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

سنتناول أولا حقوق الطفل في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ثم إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

أولا -في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة هذا الميثاق في 16 ديسمبر 1966، بالقرار رقم 2200 (ل.21) ووصل عدد الدول المصادقة عليه حتى العام 2000 إلى 142 دولة.

يتألف هذا الميثاق من خمسة أقسام:

- **القسم الأول:** الحق في تقرير المصير.
- **القسم الثاني:** تحديد طبيعة موجبات والتزامات الدول الأعضاء المنضمين إلى الميثاق
- **القسم الثالث:** تعداد وتحديد الحقوق الأساسية.
- **القسم الرابع:** آلية التطبيق الدولي.
- **القسم الخامس:** إجراءات ختامية ذات طبيعة قانونية.

ويمكن تلخيص الحقوق الأساسية التي تضمنها هذا الميثاق والتي تعرضت لحقوق الأطفال بشكل مباشر كما يلي¹² :

1- الحق في الحماية: لقد ورد هذا الحق في المادة العاشرة من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبناء على هذه المادة يمكن إجمال هذه الحقوق بوجوب منح الأسرة أوسع حماية ومساعدة ممكنة، وضرورة أن يتم الزواج بالرضا الحر للأطراف المقبلة عليه، ووجوب منح الأمهات حماية خاصة خلال فترة معقولة قبل الولادة وبعدها، وكذلك وجوب اتخاذ إجراءات خاصة لحماية ومساعدة جميع الأطفال والأشخاص

أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

الصغار دون أي تمييز لأسباب أبوية أو غيرها، ويجب حمايتهم من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، والاتفاق بمنع استخدام الأطفال القصر في أعمال تلحق أضرار بأخلاقيهم، أو بصحتهم، أو تشكل خطراً على حياتهم أو من شأنها إعاقة نموهم الطبيعي، ويؤكد هذا الميثاق على وضع حدود للسن بحيث يحرم استخدام العمال من الأطفال بأجر أو يعاقب عليه قانوناً إذا كانوا دون السن¹³.

2- الحق في التعليم والصحة: نصت المادة الثالثة عشرة في البند الثاني منها على جعل التعليم الابتدائي إلزامياً وإتاحته للجميع بصورة مجانية، ونصت في الفقرة (ب) منها على " تعميم التعليم الثانوي بجميع فروعها بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وإتاحته للجميع بكل الوسائل اللازمة، ولاسيما منها التطبيق التدريجي لمجانبة التعليم".

كما نصت المادة 14 على تعهد الدول الأطراف التي لم تتمكن بعد من تطبيق إلزامية ومجانبة التعليم الابتدائي القيام في غضون سنتين، بوضع واعتماد خطة عمل مفصلة للتنفيذ الفعلي والتدريجي لمبدأ إلزامية التعليم ومجانبيته للجميع، خلال فترة معقولة تحدد في الخطة.

أما بالنسبة للحق في الصحة فقد نصت المادة 12 في البند الثاني منها (الفقرة أ) على أن تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف اتخاذها خفض معدل الأطفال الموتى أثناء الولادة، وخفض معدل وفيات الأطفال الرضع، وتأمين نمو الطفل نمواً صحيحاً¹⁴.

ثانياً - في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

بتاريخ 16 ديسمبر 1966، اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة هذا الميثاق بالقرار رقم 2200 (أ) وقد وصل عدد الدول المصادقة عليه حتى العام 2000 إلى 144 دولة.

أقر هذا الميثاق بشكل مفصل وموسع المبادئ نفسها التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية، وتميز عن الإعلان بتمتعته بالإلزامية القانونية وهي الصفة التي تفتقر إليها الإعلانات وتتمتع بها حصراً الاتفاقيات والمواثيق والعهود.

وفيما يتعلق بحقوق الطفل، تضمن الميثاق جملة مواد تطرقت بشكل مباشر إلى مصالح الأطفال وحقوقهم بالحماية وهي المواد التالية:

- **المادة السادسة:** حظرت في البند الخامس منها، فرض عقوبة الإعدام على الجرائم التي يرتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، وكذلك على النساء الحوامل.

- **المادة العاشرة:** نصت في البند الثاني منها (الفقرة ب) على وجوب الفصل بين الراشدين والأحداث المتهمين، وعلى وجوب تقديم الأخيرين للمحاكمة، بأسرع وقت ممكن كما نصت في البند الثالث على وجوب الفصل بين الراشدين والأحداث المحكومين، ووجوب إخضاع هؤلاء الأحداث للتأهيل المناسب لأعمارهم ولأوضاعهم القانونية.

- **المادة الرابعة عشرة:** نصت في البند الأول منها على إمكانية خرق مبدأ علنية المحاكمة، إذا استدعت ذلك مصلحة الأحداث المعنيين كما نصت في البند الرابع على وجوب أن تأخذ الإجراءات الجزائية بعين الاعتبار السن والرغبة في إعادة التأهيل، عندما يكون المتهمون أحداث.

- **المادة الثالثة والعشرون:** نصت في البند الرابع منها على وجوب أن تأخذ الدول الأطراف في الميثاق، الإجراءات المناسبة لتأمين المساواة في حقوق وواجبات الزوجين عند انعقاد الزواج وأثناءه وعند انحلاله وفي الحالة الأخيرة وجوب اتخاذ التدابير اللازمة لحماية الأطفال¹⁵.

- **المادة الرابعة والعشرون:** نصت في الفقرة الأولى منها، على أن لكل طفل ودون أي تمييز بسبب العرق و اللون والجنس، أو اللغة والدين، أو الأصل الوطني والاجتماعي والملكية أو الولادة، الحق في تدابير حمائية مناسبة ووضعه كقاصر تؤمنها العائلة أو المجتمع أو الدولة.

ونصت في الفقرة الثانية، على حق كل طفل، مباشر بعد الولادة بالقيد في سجل رسمي وفي الحصول على اسم، كما نصت في الفقرة الثالثة، على حق كل طفل في الحصول على جنسية.

أخيرا تبقى الإشارة إلى أن "الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية"، لم يعرف عبارة الطفل ولم يحدد سني الطفولة بشكل واضح وصريح، مما أبقى الإبهام قائما حول مرحلة ما قبل بلوغ سن الرشد وبالتالي حول الأشخاص المعنيين بأحكام هذا الميثاق، ولاسيما بأحكام المادة الرابعة والعشرين منه المتعلقة بحقوق الأطفال¹⁶.

المطلب الثاني: حقوق الطفل في المواثيق الدولية الإقليمية

تطرقت الدول التي تجمعها روابط إقليمية ببعضها البعض إلى حقوق الطفل من خلال مواثيق نظمته، وعملت على أن تكون كمرجع لها في مجال حقوق الإنسان عامة وحقوق الطفل خاصة، وقد تطرقنا إلى الميثاق الاجتماعي الأوروبي وميثاق حقوق الطفل العربي و سنتناولهما كما يلي:

أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

الفرع الأول: الميثاق الاجتماعي الأوروبي

انبثق هذا الميثاق من ميثاق حقوق الإنسان الأوروبي والذي قرره المجلس الأوروبي في نوفمبر سنة 1950، ويتكون من عدد من دول أوربا حيث أوصت الجمعية الاستشارية للمجلس بوضع المشروع الذي انتهى بالمصادقة عليه من أغلب دوله، بعد أن اجتاز مراحل متابعة من الأعداد والبحث، وأصبح نافذا ملزما للدول التي صادقت عليه اعتبارا من عام 1962، ويشمل الميثاق على 38 مادة، تضمنت حقوق اجتماعية مختلفة تتعلق بالعمل والتعليم والصحة والتأمين الاجتماعي والحقوق النقابية وغيرها من الحقوق التي قررها للأفراد عموما.

ومن ناحية أخرى عنى الميثاق بحقوق الطفل فنص على حقوق الأطفال والنشء في الحماية الخاصة من الأخطار المادية والأدبية وحظر العمل ليلا قبل سن 15 سنة وكذلك أشار الميثاق إلى حقوق الأم العاملة وحتى الطفل الوليد في الحماية وحق الأسرة في الوقاية الاجتماعية والصحية والاقتصادية، كما عنى بالتعليم والتوجيه الحرفي والتكوين المهني، وحق الطفل في اختيار نوع التعليم أو الحرفة التي تلائم مواهبه واستعداده¹⁷.

وتدريب ذوي العاهات من الأطفال على الأعمال المناسبة، كما نظم أحكام التلمذة الصناعية ودعا إلى احتساب وقت التدريب أو تعلم الحرفة ضمن ساعات العمل.

وأخيرا حظر الميثاق تشغيل الأطفال أو الصبية خلال مرحلة التعليم الإلزامي إذا تعارض ذلك مع حقه في التعليم ويتميز الميثاق الأوروبي بين المواثيق الدولية بالصفة الإلزامية لنصوصه باعتبار أن كل نص منها يلزم الدول الموقعة عليه بالتزام تعاهدي بتطبيقه داخل اقليمها وبين رعاياها، أي أنه يعتبر معاهدة دولية تقضي بوضع التشريعات الداخلية المنفذة له أو تنسيق التشريعات القائمة بما يتفق ونصوصه¹⁸.

الفرع الثاني: ميثاق حقوق الطفل العربي

إن بداية الاهتمام العربي تزامن مع مشاركة الدول العربية، في إطار هيئة الأمم المتحدة لإنجاز نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذا المواثيق التي تم تبنيها بعد حوالي عشرين عاما¹⁹.

كما برز أيضا إسهام الدول العربية عام 1979، وهو العام المصادف للسنة العالمية للطفل، بإقامة العديد من الأنشطة والفعاليات في عدد من الدول العربية وأيضا من خلال متابعة فريق العمل المكلف بصياغة مشروع الاتفاقية، ولعبت هنا مجموعة من الدول العربية مثل الأردن، تونس، السعودية، السودان، الكويت، ومصر وغيرها أدوارا هامة أثناء مناقشات مسودات المشاريع.

وخلال الفترة من 1974 وحتى عام 1982 شهدت جامعة الدول العربية أنشطة متعددة وأنجزت العديد من البرامج والفعاليات، حيث انعقدت حلقة دراسية حول واقع الطفل العربي وخاصة الطفل الفلسطيني في القاهرة من 23-26 أكتوبر 1978 وفيها قدمت مبادرة هامة تمثلت بتقويم واقع الطفولة في البلدان العربية والمطالبة بعقد مؤتمر عربي لمناقشة أوضاع الطفولة.

وانعقد في تونس بين 8-10 أبريل 1980 مؤتمر الطفل العربي لتحديد الاحتياجات الأساسية لتنمية الطفل العربي، ودراسة قيام منظمة عربية للطفولة، ومن المهم الإشارة إليه أنه تم خلال المؤتمر مناقشة دراسة حول مدى تنفيذ الإعلان العالمي لحقوق الطفل في البلدان العربية، تم تنفيذها في كل من الإمارات، البحرين، سوريا، العراق، عمان، الكويت، اليمن.

كما اتفق في المؤتمر على صياغة ميثاق عربي لحقوق الطفل وهو ما تم إنجازه لاحقاً وإقراره في مجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب في دورته الرابعة والتي انعقدت في تونس من 4-6 ديسمبر 1983.²⁰

أولاً- عرض لمحتوى ميثاق حقوق الطفل العربي

إشتمل ميثاق حقوق الطفل العربي على خمسين مادة، توزعت بين عرض المبادئ والأهداف وكذا المتطلبات والوسائل وتوجهات للعمل العربي المشترك، والأحكام العامة ذلك إضافة على مقدمة حددت منطلقات الدول العربية لوضع ميثاق خاص بحقوق الطفل العربي.

وتمثلت الوثيقة لما تضمنه ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الطفل، وغيرها من المواثيق الدولية، والأهداف المتضمنة في ميثاق جامعة الدول العربية، وفي نظم وكالاتها المتخصصة وارتكز الميثاق على المبادئ التالية:

1- المنطلقات الأساسية:

- تنمية الطفولة ورعايتها وصون حقوقها، هو جوهر التنمية الشاملة.
- تنمية الطفولة ورعايتها، التزام ديني ووطني وقومي وإنساني.
- التنشئة السوية للأطفال مسؤولية عامة، تقوم عليها الدولة والأمة ويسهم فيها الشعب.
- الأسرة نواة المجتمع وأساسه، وعلى الدولة تقع مسؤولية حمايتها وتوفير الرعاية لأفرادها وأحاطتها بالضمانات الكافية ومد الخدمات الأساسية التي تعين على تطورها.
- دعم الأسرة للنهوض بمسؤوليتها نحو أبنائها وعلى الدولة أن توفر لها الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي.

- أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة
- الأسرة الطبيعية هي البيئة المفضلة لتنشئة الأطفال، والأسرة البديلة هي الخيار المفضل على جميع صور الرعاية الأخرى بما فيها الرعاية المؤسسية.
 - الالتزام بتأمين الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الطفل، للأطفال كافة ودون تمييز.

2- الحقوق الأساسية للطفل العربي:

- تأكيد وكفالة حق الطفل في الرعاية والتنشئة الأسرية وإشباع حاجاته البيولوجية والنفسية والروحية والاجتماعية.
- تأكيد وكفالة حق الطفل في الأمن الاجتماعي والنشأة والرعاية الصحية له ولأمه.
- تأكيد وكفالة حق الطفل بأن يعرف باسم وجنسية معينة منذ مولده.
- تأكيد وكفالة حقه في التعليم المجاني والتربية في مرحلتي ما قبل المدرسة والتعليم الأساسي كحد أدنى.
- تأكيد وكفالة حقه في الخدمة الاجتماعية والمؤسسية المتكاملة والمتوازنة.
- تأكيد وكفالة حق الطفل في رعاية الدولة من الاستغلال ومن الإهمال الجسماني والروحي أو أية معوقات تضر بصحته أو تعرضه للمخاطر، وأن يكون مقدماً في الحصول على الوقاية والإغاثة عند الكوارث وخاصة الأطفال المعوقين.
- حقه في أن يتفتح على العالم من حوله، وأن ينشأ على حب خير الإنسان.

3 - صون الحق وضبط المناهج:

- صون هذه الحقوق وأحاطتها بالحماية التشريعية في كل دولة عربية، وإن تكون مصلحة الطفل الاعتبار المقدم في كل الحالات.
- الأخذ بالمناهج التنموية والوقائية.
- الأخذ بمبدأ التكامل في توفير الحاجات الأساسية للأطفال، لتقليص الفجوة الماثلة في مجال تنمية الطفولة ورعايتها بين الأقطار العربية وداخل كل قطر.
- أما الأهداف فسعت إلى ما يلي:
- ضمان تنشئة أجيال من الأطفال العرب تتجسد فيهم صورة المستقبل.
- تأمين حياة الأسرة واستقرارها لينشأ أطفالها بنفس الاستقرار.
- توفير الرعاية الصحية الكاملة الوقائية العلاجية للطفل وأمّه.

- إقامة نظام تعليمي سليم، يكون إلزاميا في مراحله الأساسية، ومجانيا للقادرين على مواصلته.

- تأسيس خدمة اجتماعية متقدمة، ذات اتجاه تنموي وبخاصة الأسر الفقيرة والأخذ بوسائل الدفاع الاجتماعي للوقاية من الانحراف.

- تأسيس نظام للرعاية والتربية الخاصة للأطفال المعوقين، تضمن لهم الاندماج في الحياة الطبيعية والمنتجة لمجتمعهم.

ثانيا- قراءة تحليلية ونقدية للميثاق²¹:

سنحاول هنا عرض قراءة تحليلية ونقدية عامة للميثاق دون التطرق لتفاصيل المواد، سعيا منا لإعطاء أبرز الانتقادات المأخوذة عليه:

يتضح لنا من خلال استعراض المقدمات للجهود والأنشطة التي سبقت ظهور ميثاق حقوق الطفل العربي، أن الميثاق لم يأتي من فراغ، وإنما شكلت هذه البدايات الأساس النظري والعملية لمعدي مشروع الميثاق، وأتضح ذلك جليا باستيعاب الميثاق لهذه المقدمات، إلا أنه للأسف جاء متأخرا خمس سنوات عن الجهود الدولية، وجاء كمحصلة توصيات أقرها مؤتمر الطفل العربي في أفريل 1980، وكانعكاس للدراسات المقدمة لهذا المؤتمر.

لقد كان واضحا أنه منذ عام 1966 بدأ فعلا الإحساس العربي بالحاجة لاتفاقية تعزز حقوق الطفل، وجاءت الأنشطة اللاحقة متجهة لهذا المسعى، وكان الاقتراح البولندي مع بدايات عام 1979 تتويجا لهذه الجهود، وفي الوقت الذي أقر فيه تشكيل فريق عمل لإعداد وثيقة ملزمة جاء ميثاق حقوق الطفل العربي مؤكدا على صياغات أدبية لا تحمل قدرة الإلزام ولا توجد فيه أي مادة تنص على أن الدول العربية ملزمة به²².

كما انه لم يستفد من جهود فريق العمل المشكل لتحديث إعلان حقوق الطفل لعام 1959 وتحويله إلى اتفاقية شاملة، بل على العكس جاء الميثاق امتدادا للإعلان المذكور ومتناغما معه.

وبمراجعة نصوص الميثاق يلاحظ المرء أنما جاءت به مواد المنطلقات الأساسية (7 مواد) والأهداف (6 مواد) كانت عامة وفضفاضة وكان بالإمكان الاستغناء عنها ووضعها في مقدمة الميثاق كدباجة.

أما بشأن المواد الأساسية التي عكستها عناوين الميثاق كالحقوق الأساسية للطفل العربي وكذلك صون الحقوق وضبط المناهج والمتطلبات والوسائل (26 مادة) فقد جاءت متداخلة ومتكررة وكان بالإمكان ضم مواد صون الحقوق وضبط المناهج مع المتطلبات والوسائل لكونها تتسق معها، ولا يجد المرء فاصلا في الصياغات والمغزى، كما اتسم

أ. شهيرة بولحية _____ حقوق الطفل في المواثيق الدولية العامة

الميثاق بالعمومية بقصد المرونة، المعتادة في الوثائق العربية، وقد أفقدت هذه العمومية نصوص الميثاق قدرا كبيرا من قوتها، وبالتالي قيمتها²³.

وبمقارنة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإعلان حقوق الطفل، والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل مع ما جاء في الميثاق يتضح بجلاء تخوف الدول العربية في ملامسة إشكاليات واقعية تؤثر في أغلب المجتمعات العربية، سيكون من المفيد الاعتراف بها والعمل على تجاوزها، حتى لا تستمر ادعاء دائما تلوح به المنظمات الدولية كعائق يقف حائلا دون تقدم الدول العربية²⁴.

المصادر والمراجع:

- 1- Edward Mc Whinney , les Nations unies et la Formation du droit, relativisme culturel et idéologique et Formation du Droit international pour une époque de transition , Paris: Pedone , U.N.E.S.C.O, 1986.
- 2- جليل وديع شكور، الطفولة المنحرفة، طبعة أولى، لبنان: الدار العربية للعلوم، سنة 1998.
- 3- محمد المجذوب، الإنسان العربي وحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي، بيروت: معهد الإنماء العربي، عدد 65، السنة 1991.
- 4- سليمان بن عبد الرحمان الحقييل، حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها، للمؤلف، الرياض، 1994.
- 5- مفيد شهاب، حقوق الإنسان في عصر التنظيم الدولي، القاهرة: مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، سنة 1989.
- 6 - قادري عبد العزيز، حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولية المحتويات والآليات، الجزائر: دار هومة، 2002.
- 7- عبد الله لحد وجوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، بيروت: منشورات عويدات، سنة 1985.
- 8- غسان خليل، حقوق الطفل التطور التاريخي منذ بدايات القرن العشرين، بيروت: شمالي أند شمالي، سنة 2000.
- 9 - المرجع نفسه.
- 10- المرجع نفسه.
- 11- حسني نصار، تشريعات حماية الطفولة حقوق الطفل، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- 12- حسني نصار، المرجع السابق.
- 13- غسان خليل، مرجع سابق.

- 14- غازي حسني صباريني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، طبعة ثانية، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1997.
- 15- غسان خليل، مرجع سابق.
- 16- غسان خليل، المرجع نفسه.
- 17- غسان خليل، المرجع نفسه.
- 18- حسني نصار، مرجع سابق.
- 19- حسني نصار، المرجع نفسه.
- 20- محمد عبده الزغير وعبلة إبراهيم، دراسة تحليلية نقدية لميثاق حقوق الطفل العربي، أبحاث مؤتمر اتحاد المحامين العرب، 1997.
- 21- محمد عبده الزغير وعبلة إبراهيم، المرجع السابق.
- 22- حسن الابراهيم، الأطفال هذه الأمانة الكبرى، الكتاب السنوي السابع للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكويت، 1993.
- 23- نادر فرجاني، نحو ميثاق عربي لحقوق الإنسان، المعهد العربي لحقوق الإنسان: تونس، 1990.

الهوامش:

- ¹ - Edward Mc Whinney , les Nations unies et la Formation du droit, relativisme culturel et idéologique et Formation du Droit international pour une époque de transition , Paris: Pedone , U..N.E.S.C.O, 1986, P.254.
- ² - جليل وديع شكور، الطفولة المنحرفة، طبعة أولى، لبنان: الدار العربية للعلوم، سنة 1998، ص25
- ³ - محمد المجذوب، الإنسان العربي وحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي، بيروت: معهد الإنماء العربي، عدد 65، السنة 1991، ص 69.
- ⁴ - سليمان بن عبد الرحمان الحقييل، حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها، للمؤلف، الرياض، 1994، ص 70.
- ⁵ - مفيد شهاب، حقوق الإنسان في عصر التنظيم الدولي، القاهرة: مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، سنة 1989، ص 78.
- ⁶ - قادري عبد العزيز، حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولية المحتويات والآليات، الجزائر: دار هومة، 2002، ص 117.
- ⁷ - عبد الله لحد وجوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، بيروت: منشورات عويدات، سنة 1985، ص139.
- ⁸ - غسان خليل، حقوق الطفل التطور التاريخي منذ بدايات القرن العشرين، بيروت: شمالي أند شمالي، سنة 2000، ص41.
- ⁹ - المرجع نفسه، ص41.
- ¹⁰ - المرجع نفسه، ص42.

- 11- حسني نصار، تشريعات حماية الطفولة حقوق الطفل، الإسكندرية: منشأة المعارف، ص63.
- 12- حسني نصار، المرجع السابق، ص 63 .
- 13- غسان خليل، مرجع سابق، ص71.
- 14- غازي حسني صباريني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، طبعة ثانية، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة1997، ص201.
- 15- غسان خليل، مرجع سابق، ص72.
- 16- غسان خليل، المرجع نفسه، ص 74.
- 17- غسان خليل، المرجع نفسه، ص 74.
- 18- حسني نصار، مرجع سابق، ص 79.
- 19- حسني نصار، المرجع نفسه، ص 79.
- 20- محمد عبده الزغير وعبد إله إبراهيم، دراسة تحليلية نقدية لميثاق حقوق الطفل العربي، أبحاث مؤتمر اتحاد المحامين العرب، 1997، ص 6.
- 21- محمد عبده الزغير وعبد إله إبراهيم، المرجع السابق، ص 13.
- 22- حسن الأبراهيم، الأطفال هذه الأمانة الكبرى، الكتاب السنوي السابع للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكويت، 1993، ص 69.
- 23- نادر فرجاني، نحو ميثاق عربي لحقوق الإنسان، المعهد العربي لحقوق الإنسان: تونس، 1990، ص 06.
- 24- محمد عبده الزغير وعبد إله إبراهيم، دراسة تحليلية نقدية لميثاق حقوق الطفل العربي، أبحاث مؤتمر اتحاد المحامين العرب ، 1997 ، ص 16.

Spreading the Message: Public Relations and Communication in the Life and Work of Prophet Muhammad (PBUH)

**Mohamed Kirat, PhD
Associate Professor
University of Sharjah, United Arab Emirates**

Islam is a religion of freedom of speech, right to communication, tolerance and the respect of human beings no matter what they are and who they are. Prophet Muhammad, peace be upon him, (PBUH) as a catalyst and an advocate of Islam and as a messenger of Allah used extensively communication and public relations to introduce new religion and new way of life to the people of Kureish and the Arabic peninsula. The task was not easy, given the fact that people had already their beliefs, traditions and habits. A huge work of persuasion, public relations and communication was necessary to spread the word and explain the new religion to the population of Kureish. The new religion was a radical transformation in the lives, values and habits of people. Life in Kureish before the advent of Islam was based on a tribal system dominated by force, power and by the rule of the strong and the powerful at the expense of justice, equality, law and peace. The whole land was dominated by ignorance, lack of justice, and immorality. People of Arabia were always at war with each other living in an atmosphere of anger, hatred and revenge. When Arabs were not fighting, wine, women and song were their most favorite pastime.

Islam is a universal religion intended for all humanity. It is a religion based essentially on communication and public relations. For Prophet Muhammad, the messenger of Allah and the catalyst and advocate of the new religion, the task was very challenging, very difficult and in some instances almost impossible. Prophet Muhammad was spreading the new religion which was a true and radical revolution in Kureish and the Arabic peninsula. To disseminate and propagate the new religion, its values and its teaching Prophet Muhammad needed extraordinary skills of public relations

and communication to introduce the new religion and convince people to quit their old habits and practices and embrace new way of life.

Through Quran, Hadith and Sunnah (Essira Anabawia)- the life and conduct of the prophet Muhammad- this paper highlights the use of public relations and communication by prophet Muhammad to disseminate and convey Islam to the population of Kureish, the Arabic Peninsula and in the world. The essence of modern public relations, as stated by the late Edward Bernays in his book “Crystallizing Public Opinion”, lies in modifying attitudes, actions behaviors and efforts to integrate attitudes and actions of an institution with its publics, and of publics with those of that institution.

This means, consent, persuasion, mutual understanding, two-way communication, mutual respect, credibility, good will and cooperation. Prophet Muhammad’s mission was to prepare the minds, beliefs and convictions of people to adopt a new set of beliefs, attitudes and behaviors. In other words, Muhammad through the Quran, Hadith and Sunnah was crystallizing public opinion to reach consent and to persuade the people to embrace Islam as a new way of life based on peace, justice, equality, freedom of expression, solidarity, and respect. The paper looks at the verses (surates) in the Quran that emphasized communication as well as the Hadith and Sunnah (Sira Anabawia), the sayings and the conduct and behavior of the Prophet Muhammad through which he used extensively communication and public relations to explain the teachings of Islam to his followers and to elaborate on issues that needed further details. Khan writes on the life of the prophet:

His own personal life was a perfect example for mankind. Because he himself was made to experience all kinds of special conditions, he was able to provide a model for living both at the individual and social levels. He showed us the life that god would like us to live on earth, for in all matters each and every one of his actions was in accordance with the will of god. Not only did he establish the perfect pattern for the worship of god, but he also showed how god helps those who truly devote their lives to His service. We can see from his life how, if one fears God, there is nothing else that one need fear (Khan, 2000:9).

His preaching mission extended over a mere twenty-three years. It was during this short time that he brought in a revolution among the Arab tribes, the like of which the world had never seen. It ushered in the age of the press, ensuring the preservation of the Quran for all time. It brought the age of democracy and freedom of speech to the world, removing all artificial barriers that had obstructed preachers in their call to truth. It made new discoveries possible in the world of science, enabling religious truths to be proven and explained on a rational, intellectual level. (Khan,2000:19).

Public relations in Islamic culture dates back to as far as fourteen centuries. It has been extensively used during the prophet Muhammad era to disseminate the new message, the new religion, thus a new way of thinking, behaving, and living peacefully with others.(Aldemiri,1988). Then, public relations was perceived and conceived within the confines of the teachings of Islam, democracy (Echourra) and the respect of man and other people and nations, no matter what their color, race and religion are.(Mustapha:1989).

Historical Roots of Public Relations:

Although public relations is a twentieth-century phenomenon, its roots are ancient. Seitel asserts:

Leaders in virtually any great society throughout history understood the importance of influencing public opinion through persuasion. For example, the Babylonians of 1800 B.C. hammered out their messages on stone tablets so that farmers could learn the latest techniques of harvesting, sowing and irrigating... a good example of planned persuasion to reach a specific public for a particular purpose, in other words, public relations.

Later on, the Greeks put a high premium on communication skills. The best speakers, in fact, were generally elected to leadership positions. Occasionally, aspiring Greek politicians enlisted the aid of Sophists (individuals renowned for both their reasoning and their rhetoric) to help fight verbal battles. Sophists would gather in the amphitheaters of the day and extol the virtues of particular political candidates...The Romans, particularly Julius Caesar, were also masters of persuasive techniques. When faced with an upcoming battle, Caesar would rally public support through assorted publications and staged events... Even the catholic church had a hand in the creation of public relations. In the 1600s, under the

leadership of Pope Gregory XV, the church established a college of propaganda to “help propagate the faith.” (Seitel, 1998: 25-26).

Prophet Muhammad was no exception; he used communication and public relations to crystallize public opinion, persuade people and convince them to embrace a new religion with new principles, new rules, new way of life based on the respect of human beings, equality, justice, peace and harmony. The Quran generally deals with the broad principles or essentials of religion, going into details in very rare cases. The details were generously supplied by the Prophet Muhammad himself, either by showing in his practice how an injunction shall be carried out, or by giving an explanation in words. The Sunnah or Hadith of Prophet Muhammad was not, as is generally supposed, a thing of which the need may have been felt only after his death, for it was very much needed in his lifetime. Without communication, public relations, good conduct and good governance the prophet would have never been able to propagate, and convey the teachings of Islam to the population of Kureish and the Arabic peninsula and the whole world. The success of Muhammad in his extremely difficult mission was due to a large extent to his communication skills, public relations, his conduct, morals, ethics, modesty, generosity, tolerance, personality, character and his command of crystallizing public opinion and reaching consent.

Modern Public Relations: Concepts and Definitions:

In 1923, the late Edward Bernays defined public relations as follows:

Information given to the public, persuasion directed at the public to modify attitudes and actions, and efforts to integrate attitudes and actions of an institution with its publics and of publics with those of that institution. (Bernays, 1961a).

Public Relations Society of America offered two definitions:

Public relations helps an organization and its publics adapt mutually to each other.

Public relations is an organization's efforts to win the cooperation of groups of people. (Seitel, 1998:6)

Sharpe argues that public relations is a process that harmonizes long term relationships among individuals and organizations in society. This process according to him is based on five principles:

1. Honest communication for credibility.
2. Openness and consistency of actions for confidence.
3. Fairness of actions for reciprocity and goodwill.
4. Continuous two-way communication to prevent alienation and to build relationships.

Environmental research and evaluation to determine the actions or adjustments needed for social harmony. (Seitel, 1998:7)

Public relations; therefore, is the crystallization of public opinion; meaning that an opinion is the expression of an attitude on a particular issue. When attitudes become strong enough, they develop into the form of opinions. When opinions become strong enough they direct behaviors and actions of human beings.

Bernays argues that public relations is the use of persuasive communication techniques to reach various goals for the organization. (Bernays, 1961a). Grunig and Hunt developed a typology consisting of four models explaining the practice of public relations. The two-way symmetrical model, for instance, is a model where public relations practice is based on research, two-way communication, feedback, mutual respect and understanding between the organization and its publics. Later on, Grunig added a contingency model to explain the customization of public relations to its environment. (Grunig and Hunt 1984) (The two-way symmetrical model and the contingency model were used in the conduct and work of prophet Muhammad in his preaching and Dawaa). Another public relations paradigm based on the Chicago School of social thought sees public relations as a practice and activity to foster community relations. (Kruckeberg, and Starck, 1988). (we will see later in this paper, prophet Muhammad was a good illustration of this paradigm in conveying and disseminating Islam and building the Islamic Umma not only in Kureish, but in various parts of the world as well).

In politics, public relations is the cornerstone of any success, and no politician can reach his goals without professional and effective public relations. Gandhi notes:

Public relations is one of the lubricants of democracy. Governmental and industrial processes are becoming increasingly complex. It is through public relations that these processes can be made intelligible to the people and enable them to leave their impress on the shaping of policies. (Cutlip and Center, 1971: 529).

As the impact and extent of government increase, the need for adequate communication between public officials and citizens becomes more urgent. Government has become increasingly a matter of administration. A vast machinery of commissions, boards, bureaus-bureaucracy-has grown up to meet the complex problems in society. There is a need in today's large and complex government for mechanisms devoted solely to receiving, examining, and channeling citizens' complaints, and securing expeditious and impartial redress. Effective administration must grow out of the lives and problems of the people rather than be imposed from above. Skilled, conscientious practitioners can contribute much to solving these urgent problems. Zechariah Chafee, Jr. Said: "Government information can play a vital part in the cause of good administration by exploring the impact of new social forces, discovering strains and tensions before they become acute, and encouraging a positive sense of unity and national direction." (Cutlip and Center, 1971: 531).

"Democracy will live where there is free communication of dependable information." Government activities embraced by the term "public relations" have developed naturally. They are part of the administrative system evolving to bridge the gap between popular and bureaucratic government. The justification for government public relations rests on two premises: A democratic government has to report to its citizens; and effective administration requires citizen participation and voter support.

These are the generally agreed upon objectives for a planned, continuing program in government:

- To win consent for new laws and new reforms dictated by the needs of an ever changing, technological society. This involves a deep,

fundamental shift in our theory of government and has dangerous applications.

- To overcome apathy and bewilderment toward new and complex functions of government; also, to provide reliable information for the voter seeking to make an intelligent decision at the polls.

- To keep the citizen informed of the services and the functions provided so that he may participate and gain full benefit from them.

- To give the citizen usable devices for relaying his views and opinions to the administrator without employing intermediaries.

- To interpret public opinion to the law enforcement agencies so that regulations will be realistic and acceptable.

- To crystallize public sentiment and pave the way for non-coercive compliance. This requires convincing the citizen of the need for the administrative rules and assisting him in understanding them.

- To build a reservoir of support for an agency which it may tap when the going gets rough; to have friends in time of need when a conflict develops with other agencies, with the legislature, or with the public. (Cutlip and Center, 1971: 534-535).

Freedom of Expression in Islam:

Islam praises freedom of expression, which is considered as an integral part of the pride and dignity of the Muslim. Freedom of expression in Islam is based essentially on the following principles:

- 1- Sacred human rights: Human being as a creature of Allah is respected and enjoys human rights without distinction or segregation. There is no superior race and inferior race. The only difference between human beings in Islam lies in faith, work and knowledge.

- 2- Respect of others, no distinction and no segregation on the basis of color, sex, and religion.

- 3- Advice: "Religion is advice", this is to help others in their daily life. Advice here is conceived as expressing one's point of view, speaking out by denouncing what is against the teachings of Islam and the interests of

the Umma. Advising others to reach the welfare of all is an important mission and duty of any Muslim.

4- Freedom of expression is related to a score of principles in Islam such as the respect of the dignity of the human being, consultation (Shoora), justice, equality, good will, solidarity, tolerance and social welfare. Islam attaches great importance to consultation. Everyone has the right to put forward his or her point of view.(Khan,2000:57)

5- The right of expression in Islam is an inalienable right. The citizen in society achieves his dignity and his pride through this right. The right to know and to be educated is also a duty to pursue and acquire knowledge to use it for the welfare of the Muslim community. The Prophet said "seeking knowledge is compulsory for every Muslim man and woman." Implicit in that statement is the centrality of an information-rich environment for Umma. The value of information does not rest in its individual acquisition, but rather in using it for the general good of the community.

6- Everybody is subjected to criticism and disagreement no matter what his/her status in society is. The right to express an opinion involves the duty to speak out. If the individual believes something is wrong, he does not have the right to remain silent about it. The Prophet said: "He who remains silent about truth is a dumb devil." This principle is congruent with the concept of commanding good and forbidding evil. In matters of public concern, individual interests are subordinated to those of the general public to safeguard the highly-cherished ideals of the community.

7- The opposition has the right to express and convey its views and opinions. In Islam you don't have to agree with the ruler or the majority in order to express your opinions and views. The right of political opposition and of honest criticism of authorities is also a duty. The first Muslim Caliph Abu Bakr, in his inaugural speech said: "If I do wrong, correct me." The second Caliph Omar asked "what will you do if I do wrong? One of those present stood up and said: "By God Omar! We will put you right with the edge of our swords." Omar replied : "If you don't do so, You'll lose Allah's blessings, and if I don't accept your correction, I will lose God's blessing." (Ayish and Awad, 1994).

8- The ruler is accountable for those who elected him and accepted him as their leader, thus they have the right to know what he is doing, and to control him and to sue him when he misbehaves.(Albalwi,2005:33-36).

Shoora- Democracy in Islam:

Shoora means consultation and deliberation to bring forth ideas and opinions from peoples' minds. Shoora is no more than a procedure of making decisions. It can thus be defined as “the procedure of making decisions by consultation and deliberation among those who have an interest in the matter on which a decision is to be taken, or others who can help them to reach such a decision”. (‘Shoora and Democracy: A Conceptual Analysis’, www.islam.com). The important matter on which Shoora is made can be an individual level, or a group of individuals level, or the whole public level (Umma).

Islamic shoora is not a political system, because most of the principles and values according to which society is to be organized, and by which it should abide, are stated in that higher law. The proper description of a political system that is based on those principles is that it is Islamic and not shooraic, because Shoora is only one component of it.

This characteristic of Islam made society immune to absolute tyranny and dictatorship. There have been Muslim rulers who were despotic, but they were so only in that they were not chosen by the true representatives of the Muslim people, or that they were not strict in abiding by some of the Islamic teachings; but none of those who called themselves Muslim rulers dared, or perhaps even wanted, to abolish the Islamic law. Shoora, therefore is a way of life and a culture that cannot be practiced in real life without effective communication, and public relations and without establishing a healthy and a democratic relationship between the ruler and the citizens of the Umma. Shoora, is the practice of political public relations in Islam.

Aspects of Public Relations Practices in the Era of Prophet Muhammad:

Public relations in Islam revolves around the individual and the community. It seeks to build up individuals and communities – Umma - within the principles and teachings of Islam. Communication and public relations are practices intended to achieve the interests of all. These tools

should be used within the context of the morals and the ethics of the Islamic society. The philosophy of public relations in Islam is based on the following:

- Public relations in Islam is the task and responsibility of every Muslim in the Umma: It has a holistic and macro approach with the intention to build the Islamic Umma on the principles and the teachings of Islam.

- Public relations in Islam is based on ethics, credibility and the welfare of all and not only the rich and the wealthy, and those who have the means and the power. The principle here is, once you have healthy and decent relations between members of the Umma and its organizations you will reach a society based on the teachings and the principle of Islam.

- Public relations in Islam starts from the family: This is a micro approach to the philosophy and practice of public relations in Islam where the family is the corner stone of society. The family in Islam should enjoy harmony, respect, solidarity –Takaful- and love . The conduct and the behavior of the family from inside and with the outside world should be dictated by the teachings and principles of Islam.

The Methods and practices of Public relations in Islam are centered around love, care and harmony in the Islamic Umma. Good relationship between the ruler and the citizens. The duties of the ruler vis-à-vis the ruled are clear. He is accountable to Allah and to them, and he is subject to control, questioning and investigation. Citizens in the Umma have also their duties vis-à-vis the ruler, and the community as a whole. Everybody works within the confines and teachings of Islam for the welfare of the Islamic Umma. Furthermore, the Islamic state has to establish healthy, ethical and fruitful international relations with countries and nations in the world built on mutual understanding, benefits and cooperation.

The principles of public relations in Islam are based on good conduct, mercy and forgiveness, modesty, justice, loyalty, ethics. The objective here is to be a good Muslim to serve Allah, the Islamic Umma and the Muslims. These applies to the ruler, the organization, the family and the citizen. (Kuhail, 1985: 156-214).

All actions undertaken by organizations toward their general publics in the community are motivated by an ultimate conviction in the betterment and empowerment of the community to help establish the perfect Umma of believers. Public relations in Islam is also based on the general human relations that ought to prevail in the Islamic Umma, among individuals, and between socio-political and economic organizations, on the one hand, and community members, on the other hand, though in an institutional framework. The notions of solidarity, mutual benefit, responsibility, trust, and fraternity which characterize human relations in the Islamic community also mark public relations in general. The end objective is solidarity, cohesion, spirit of the community and the welfare of all in a harmony dominated by faith and belief in Allah. (Two-way symmetric model, and community relations paradigm).

The success of organizations in the community is assessed through their success in developing and advancing their relations with the community, rather than in terms of material profit making. Both organizations and publics are seen as homogeneous players committed to the development of the community in accordance with the commandments of Islam.

Public relations in Islam is best conceived of as an integral part of an intricate web of human relations prevailing in the community, and therefore, are governed by Islamic principles and values. In its institutional manifestations (involving organizations and general publics), public relations is a process of reinforcing social solidarity "takaful", and fostering a sense of affiliation and loyalty to the community.

It is now evident that an Islamic model of public relations would be a community-oriented model in which publics and organizations are not viewed as two opposing elements but rather as two components of one community, working together for its advancement and welfare. Relations with members of Umma, are viewed not as means of maximizing the interests of the organization itself to the detriment of those of the community. In the holistic view of Islamic community, the organization is the community and the community is the organization. (Ayish and Awad, 1994).

Public relations in the Islamic Umma is the responsibility of all – organizations and individuals- to build up a public consent and a social consciousness based on the virtue of Islam, faith and the belief in Allah. The objective, here, is to strengthen the community orientations of organizations. Organizations can build schools, hospitals, homes for the poor, the needy and the elderly, mosques and health centers. They can sponsor cultural, educational and sporting events ...etc. Ayish and Awad assert:

In the broad Islamic concept of ibadah (worship), all these activities are acts of worship carried out to win the pleasure of God. An organization might sponsor the building of a school, a mosque, a cultural club, or a health center as a form of voluntary public support to the community. The fact that such sponsorship is highly encouraged in Islam would serve as a catalyst for further attachment to the community on the part of the organization. While the original intention behind such support is based on religious convictions, organizations may still benefit from it in establishing relations of trust and respect with their publics. . (Ayish and Awad, 1994).

Public relations in Islam is conceived of as a vehicle of creating a healthy environment and atmosphere for both the individual and the organization to set up and establish the Islamic Umma which should be characterized by harmony, mutual understanding, mutual respect, and mutual interest governed by the Islamic principles and values. The final objective is to reinforce social solidarity and a strong community in terms of faith and welfare.

Aspects of Communication Practices in the Era of Prophet Muhammad:

The following verses show the communication and public relations aspect of the dissemination and propagation of Islam. They show the universal characteristic of Islam. The prophet is asked to reveal the book to the population of the mother of the cities and the rest of the world, and to give tidings and admonition. Muhammad is sent to convey the message and to advise the followers on how to deal with their daily encounters and problems. Spreading Islam on a universal basis means a lot of

communication and public relations work based on knowing the book and knowing the people who are supposed to adopt it.

[Al Anam:92] 'And this is a book which we have sent down, bringing blessings, and confirming (the revelations) which came before it: that thou mayest warn the mother of cities and all around her. Those who believe in the hereafter, believe in this (book), and they are constant in guarding their prayers'.

[Al furqan:56]. 'But thee We only sent To give glad tidings And Admonition'.

[Saba, :28]. 'We have not sent thee But as a universal (messenger) To men, giving them Glad tidings, and warning them (Against sin), but most men Understand not'.

Allah's revelation, through the prophet, was not meant for one faith or tribe, one race or set of people. It was directed to all mankind, to whom, if they turn to Allah, it is a message of the glad tidings of his mercy, and if they do not turn to him, it is a warning against sin and the inevitable punishment.

Through the following verse Allah conveys to Muhammad a mission facing many enemies and dangers, but he has to go forward to proclaim the message and fulfill the mission, trusting Allah for protection, and unconcerned if people who had lost all sense of right rejected it or threatened him. The prophet is called here, through international communication with leaders and kings, to spread the message throughout the world, and not only in a specific place on earth. Through his companions and missions, the prophet established channels of communication with other nations and kingdoms to convey and disseminate the message. His dealings with kings, dignitaries, delegations and later on pilgrims were characterized by respect, modesty and harmony.

[Al maidah:67] 'O messenger proclaim The (message) which hath been Sent to thee from thy Lord. If thou didst not, thou Wouldst not have fulfilled And proclaimed His mission. And Allah will defend thee From men (who mean mischief). For Allah guideth not Those who reject Faith'.

Islam has a global, holistic and universal perspective. Muhammad's mission consisted of conveying the book which is an explanation, a guide, a mercy and a gospel for all mankind. Islam is a way of life valid for all times, all nations and all peoples in the world. Islam is not restricted to particular people or a particular nation, it is intended to all mankind.

[Al Nahl:89] 'One day we shall raise From All peoples a witness Against them, from amongst themselves. And we shall bring thee As a witness against these (thy people): and we have sent down to thee a book explaining All things, a guide, a Mercy, And Glad Tidings to Muslims'.

[Al Kahf:54] 'We have explained in detail in this Quran, for the benefit of mankind, every kind of similitude: But man is, in most things, contentious'.

Islam is a religion of communication. Disseminating and spreading Islam is an act of communication. The Quran, Hadith and Sunnah have to be conveyed, explained and interpreted to the believers. The Prophet had to convey the Quran, to explain it and in some instances, he had to elaborate on issues that needed explanations and illustrations. The conduct of Prophet Muhammad was an aspect of communication to introduce the new religion to the people (trade, marriage, parenting, imam, ruler, teacher, judge, husband, father, neighbor, in-law...etc). Prophet Muhammad used interpersonal communication and oral communication. The Quran was in itself a channel of communication because the whole new way of approaching things and interpreting them revolves around it. Hadith was another means of communication. Through it, the prophet Muhammad explained Islam and went into details where they are not found in the book. Speeches were also widely used in the period of Muhammad to communicate and explain the new religion to the followers. Mosques are daily forums of spreading the religion of Islam, explaining it and discussing any issue that needs to be elaborated fully and extensively. Pilgrimage is another aspect of communication; it is an international conference where every Muslim in the world can attend and perform the fifth pillar of Islam. During Hajj at the time of Prophet Muhammad, many encounters occurred between foreign pilgrims and the prophet giving ways and forums to discussions. Friday preaching is another aspect of communication in Islam devoted to the interpretation of the religion in the light of the issues and

problems encountered by Muslims in their life. Prophet Muhammad used also missions to communicate and propagate Islam through sending his companions to other nations and civilizations. He used also to receive foreign delegations and convince them to embrace Islam as a religion of justice, peace and harmony. Intercultural communication or communication between civilization was another method of communication used in Prophet Muhammad's era. (Kuhail,1987:123-211).

Sunnah or Hadith is the second source from which the teachings of Islam are drawn. Hadith literally means a saying conveyed to man. Hadith means sayings of the Prophet, his action or practice or his silent approval of the action or practice. Hadith and Sunnah are used interchangeably, but sometimes these are used for different meanings. To deal with the topic it is necessary to know the position of the Prophet in Islam, because the indispensability of Hadith depends upon the position of the Prophet. Three situations emerge.

1. The duty of the Prophet was only to convey the message and nothing more was required from him.

2. He had not only to convey the message but also to act upon it and to explain it. But all that was for the specified period and after his death Quran is sufficient to guide humanity.

3. No doubt he had to convey the Divine Message but it was also his duty to act upon it and to explain it to the people. His actions and explanations are a source of guidance forever. His sayings, actions, practices and explanations are a source of light for every Muslim in every age. ('The Hadith-Sunnah', www.islamonline.com)

Thus, prophet Muhammad used extensively and effectively public relations and communication to convey the message, explain it and illustrate it through his sayings, speeches, explanations, interpretations, as well as, through his daily conduct, deeds and acts. He had to elaborate and explain so many issues and answer so many questions. His daily behavior was a real example of a true, honest and dedicated believer and messenger. In addition, his actions reflected and illustrated his sayings.

"And verily in the messenger of Allah ye have a good example for him who looketh unto Allah and the last day and remembereth Allah much." [Al-Ahzab 31]

According to this verse, every Muslim is bound to have the good example of the Prophet as an ideal in life. In another verse he has been made a 'Hakam' –judge- for the Muslims by Allah Almighty. No one remains Muslim if he does not accept the Prophet's decisions and judgments:

"But no, by thy Lord, they can have no real faith until they make thee judge in all disputes between them and find in their souls no resistance against thy decisions but accept them with the fullest conviction." [An-Nisa: 65].

While explaining the qualities of Muslims the Quran says:

"The answer of the believers, when summoned to Allah and His apostle, in order that He may judge between them, is no other than this: They say: we hear and we obey." [An-Nur: 51]

In many places the Quran has given its verdict on this issue. The Quran says:

'For he commands them what is just and forbids them what is evil; he allows them as lawful what is good and pure and prohibits them from what is bad and impure. He releases them from their heavy burdens and from the yokes that are upon them.' [Al-Araf: 157]

'Obey Allah and obey the Messenger.' [An-Nisa 59] and 'Whatever the Messenger giveth you take it and whatever he forbiddeth abstain from it.' [Al-Hashr: 7]

Quran is very clear in expressing its view on the position of the Prophet. According to the Quran the Prophet has four capacities and he must be obeyed in every capacity. He is a teacher, educator and a judge, one who explains the Quran, he is a law-giver and judge, and he is a ruler. In all these capacities, he is an ideal example for the Muslims. Here are few verses of the Quran that illustrate the prerogatives of Prophet Muhammad:

'Allah did confer a great favour on the believers when He sent among them an apostle from among themselves rehearsing unto them the signs of

Allah, sanctifying them in scripture and wisdom while, before that, they had been in manifest error." [Al-Imran: 164] "And We have sent down unto thee the Message that thou mayest explain clearly to men what is sent for them." [An-Nahl: 44]

'O you who believe! Obey Allah and obey the apostle, and those charged with authority among you. If ye differ in anything amongst yourselves refer it to Allah and His Apostle, if you believe in Allah and the last day.' [An-Nisa: 59]

'It is not fitting for a believer, man or woman when a matter has been decided by Allah and His apostle to have any option about their decision. If any one disobeys Allah and His apostle, he is indeed on a clearly wrong path.' [Al-Ahzab: 36]

In all these verses, the Quran has explained various aspects of the Prophets personality. One can judge the importance of the Prophet from these verses. This is another important verse of the Quran, which is actually a verdict against those who do not believe in Hadith as an authentic source of law:

'If any one contends with the Prophet even after guidance has been plainly conveyed to him, and follows a path other than that becoming to men of faith, We shall leave him in the path he has chosen and land him in Hell, what an evil refuge.' [An-Nisa: 110]

The Quran while pressing the Muslims to obey the Prophet, goes a step further when it announces that the Prophet hood of Muhammad (PBUH) is above all the limitations of time and space. He is the last Prophet and is a Messenger of Allah for the whole of humanity for all time to come. Hadith is nothing but a reflection of the personality of the Prophet, who is to be obeyed at every cost.

Any student of the Quran will see that the Holy Book generally deals with the broad principles or essentials of religion, going into details in very rare cases. The details were generously supplied by the Prophet himself, either by showing in his practice how an injunction shall be carried out, or by giving an explanation in words. The Sunnah or Hadith of the Holy Prophet was not, as is generally supposed, a thing of which the need may have been felt only after his death, for it was very much needed in his

lifetime. The two most important religious institutions of Islam are prayer and zakat; yet when the injunction relating to prayer and zakat were delivered, and they were repeatedly revealed in both Mecca and Madina, no details were supplied. Keep up prayers (aqimoo as-salaah the Qur'anic injunction and it was the Prophet himself who by his own actions gave details of the prayer and said: (Salloo kamaa ra'aytamoonnee usaallee) "Pray as you see me praying." (Indispensability of Hadith, www.islaam.com)

Payment of zakah –alms or charity- is again an injunction frequently repeated in the Quran yet it was the Prophet ((PBUH)) who gave the rules and regulations for its payment and collection. These are but two examples; but since Islam covers the entire sphere of human activities, hundreds of points had to be explained by the Prophet ((PBUH)) by his example in actions and in words.

The importance of the Sunnah, even as a second source of Islam, was a settled issue for the companions of the Prophet. Here is one of the many examples: that of Mu'az ibn Jabal who said to the Prophet that he would decide according to the Sunnah if he did not find the solution of a problem in the Quran. Hamidullah writes:

"The importance of Hadith is increased for the Muslim by the fact that the Prophet Muhammad (peace be upon him) not only taught, but took the opportunity of putting his teachings into practice in all the important affairs of life. He lived for twenty three years after his appointment as the Messenger of Allah. He endowed his community with a religion, which he scrupulously practiced himself. He founded a state, which he administered as the supreme head, maintaining internal peace and order, heading armies for external defense, judging and deciding the litigations of his subjects, punishing the criminals and legislating in all walks of life. He married and left a model of family life. Another important fact is that he did not declare himself to be above the ordinary law which he imposed on others. His practice was not mere private conduct, but a detailed interpretation and application of his teachings." ('Indispensability of Hadith', www.islaam.com)

The man, therefore, who embraced Islam stood in need of both the Quran and the Sunnah. Actually Hadith is so important that without it one

cannot fully understand the Quran and Islam, or be able to apply it to one's life and practice.

Muhammad the Great Communicator and Public Relations Practitioner:

Performing Adawaa

The Messenger of God was the last and the greatest of all the prophets sent to provide guidance to all classes, ranks and grades in every age, time and clime. Syed Sulaiman Nadwi writes on the Prophet's character:

"A model which can serve for every class of the people acting under different circumstances and states of human emotions will be found in the life of Muhammad peace be upon him. If you are rich, there is the example of the tradesman of Mecca and the master of Bahrain's treasure; if you are poor, you can follow the interneers of Sh'eh Abi Talib and the emigree of Medina; if you are a king, watch the actions of the Ruler of Arabia; if you are a vassal, take a look at the man enduring hardships imposed by the Quraysh of Mecca; if you are a conqueror, lay your eyes on the victor of Badr and Hunayn; if you have suffered a defeat, take a lesson from the one discomfited at Uhad; if you are a teacher, learn from the holy mentor of the school of Suffah, if you are a student, look at the learner who sat before Gabriel; if you are a sermoner, direct your eyes to the discourser delivering lectures in the mosque of Medina; if you are charged to preach the gospel of truth and mercy to your persecutors, observe the helpless preacher explaining the message of God to the pagans of Mecca... if you are an orphan, do not forget the child of Amina and 'Abdullah left to the tender mercy of Halima; if you are young, see the character of Mecca's shepherd... in short, whoever and whatever you may be, you would find a shining example in the life of the Prophet to illuminate your behavior."("A Comprehensive and Eternal Model", www.islaam.com).

[Yusuf:108] 'Say thou: "This is my way: I do invite unto Allah- On evidence clear as The seeing with one's eyes- I and whoever follows me. Glory to Allah! And never will I join gods with Allah!'

[Al Shura:15] 'Now then, for that (reason), call (them to the faith), And stand steadfast as thou art commanded, Nor follow thou their vain desires: but say: "I believe in the book which Allah has sent down; and I'm

commanded to judge justly between you. Allah is our lord And your Lord: For us (Is the responsibility for) Our deeds, and for you For your deeds. There is No contention between us And you. Allah will bring us together, And to Him is (our) final goal.'

[Al Hajj: 67] 'To every people have we Appointed rites and ceremonies Which they must follow: Let them not then dispute With thee on the matter, But do thou invite (them) To thy Lord: for thou art Assuredly on the right way'.

Islam rests on the highest social and religious needs of man, and if people are convinced that they are on the right way, they should invite all to join them, without entering into controversies about such matters.

[Al Nahl:125] 'Invite (all) to the way of thy Lord with wisdom And beautiful preaching; And argue with them In ways that are best And most gracious: For thy Lord knoweth best, Who have strayed from His Path, And who receive guidance'. This verse explains the basics of professional public relations and communication. It laid down the principles of preaching and religious teaching which should be based on wisdom and discretion, meeting people on their own ground and convincing them with illustrations from their own knowledge and experience, which may be very narrow or very wide. Preaching must be, not dogmatic, not self-regarding, not offensive, but gentle, considerate and such as would attract their attention.

[Fussilat:33] 'Who is better in speech Than one who calls (men) To Allah, works righteousness, And says, "I am those who bow in Islam?', Abdullah Yusuf Ali interprets this verse as follows:

Better in speech: i.e., speaks better counsel; or is more worthy of being listened to.

That his word reaches the highest mark of human speech is evidenced by three facts: (1) that

he calls all to the truth of Allah, showing that his thoughts are not centered on himself;

(2) every deed of his righteousness, showing that there is no divergence between his preaching and his conduct; and (3) he completely associates himself with the will of Allah, showing that he is the full

embodiment of Islam. What a fine description of the holy prophet. (Ali, 1996: 1238)

The propagation of Islam was the mission of all the prophets and messengers of Allah. There was never a prophet who was not a preacher and teacher. All of them preached the same message: 'Worship Allah, you have no other god but Him.' They all called to their people saying: 'I do not seek any reward from you for this work.'

There are five approaches to the Islamic call that reflect a tremendous communication and public relations work:

First: sincerity and truthfulness with Allah, and to seek his favor. Allah says: *'And withal, they were not enjoined aught but that they should worship God, sincere in their faith to Him alone.'* [Al Bayyinah:5]. The holy Prophet (PBUH) foretold that the first with whom the fire of hell will be lit are three; among them a scholar who acquired knowledge so that people would say he is learned. And it was indeed said of him.

Second: To practice what one preaches. Actually it is a scandal and disgrace that a person's actions contradict his words. Allah derides such people in His Quran: *'Do you bid other people to be pious, the while you forget your own selves – and yet you recite the divine writ? Will you not, then, use your reason?'* [Al Baqarah:44].

Third: gentleness in presenting the message. Allah advised Moses and Aaron to adopt this measure with Pharaoh, the greatest tyrant of his time: *'But speak unto him in a mild manner, so that he might bethink himself or [at least] be filled with apprehension.'* [Taha:44].

And to Muhammad, he also cautioned: *'And it was by God's grace that thou [O Prophet] didst deal gently with thy followers; for if thou hadst been harsh and hard of heart, they would indeed have broken away from thee'* [Al Imran:159]. Hence it was on this basis the Prophet (PBUH) declared: *'Make matters easy and do not make them difficult. Give glad tidings and do not drive people away.'*

Fourth: A gradual approach to propagation. Do as Prophet Muhammad (PBUH) did in his mission by beginning with the most important matters; then follow them up in order of priority. This was clearly

demonstrated in the advice he gave to Mu`adh before he sent him to Yemen. *"You will come upon a People of the Book (Jews and Christians), the first thing you should invite them to is to bear witness that there is no God save Allah and that I am the Messenger of Allah. If they respond positively to this, then inform them that Allah had ordained for them five prayers each day and night."*

Fifth: address every people with what is suited for them and their needs. There is a

special approach to the people of the cities and another approach to the villagers. Similarly, there is a special approach to the Bedouin. The intellectual has his position and the ignorant has his position. So too, there is a style for the argumentative and an entirely different one for the submissive. *'And whoever is granted wisdom has indeed been granted wealth abundant.'*

In terms of perfection of qualities, the Prophet,(PBUH) had a smiling face that made him loveable to the people who submitted to him and followed him. He was also wise, discerning and patient. Severe trials used to make him stronger. He was the most disinterested in the worldly pleasures. He was the example of modesty. He was kind to all, he used to walk in the markets and sit on earth. He was distinguished from his Companions only with shyness and silence.

One of the Prophet's most honorable attributes was his extreme tolerance. The Arabs showed him hatred and animosity but that made him kinder and more merciful. He showed neither wrath nor vengeance but for Allah's sake. He fulfilled the promise and kept the covenant.

As for the virtues of the Prophet's speech. Muhammad had an extreme wisdom and the comprehensive knowledge that surprised his contemporaries. He had a strong capacity to learn by heart, he forgets not even a single information as regards his Message. He explained his laws and teachings with very clear proofs. He incited his people for virtues and good conduct, and interdicted jealousy, hatred and all that is abominable. He gave a clear answer whenever asked and a strong proof whenever he argued. He kept his tongue from altering or perverting speech, till he became known as

truthful. He expressed what he wanted in a perfect manner. He was the most eloquent person who had clear meanings and lucid words.

The Virtues of Prophet's Deeds consisted of his good conduct, combining at the same time mercy (for followers) and awe for those who opposed him. His Shari`ah (law) is a just one, moderate between intemperance and negligence. 'And thou (standest) on an exalted standard of character' (Al Qalam:4). He took from this world just what is sufficient. He explained his teachings and the rule of worship in such a clear manner that no law other than his is required.

Combining his inviting to the religion with arguments and his readiness to fight the enemies till he was victorious. His courage in fighting and strong desire to rescue the needy and the frightened. He enjoyed exemplary generosity, modesty, generosity and forgiveness. He was an exceptional example of a professional communication and public relations practitioner.

Conclusion:

Prophet Muhammad was a great communicator. He used public relations extensively to disseminate and spread the new religion. His task consisted of convincing people to change their attitudes by forming opinions and then transform such opinions into actions. This means the early followers of Muhammad had to quit their old habits and way of life and adopt new values, morals and ethics. The prophet was challenging a system that has existed for ages, and worked hard to introduce new principles and faith which destabilized a system based on coercion, force and injustice. Muhammad had many foes and enemies, but with his tolerance, sense of justice, high skills of communication and effective public relations, he was able to make everybody admire him. Jews, atheists and infidels ended up adopting and embracing Islam because they saw in him the sense of justice, equality, tolerance and the respect of human beings. Through Islam prophet Muhammad established a new society based on equality, tolerance, solidarity, justice and social harmony.

Prophet Muhammad didn't use force and coercion to convey the message and introduce the new religion to Kureish and to the population of the Arabic peninsula. Rather, his work was based on tolerance, modesty,

persuasion, conviction, communication, public relations, freedom of expression and freedom of speech. The way he approached people, dealt and interacted with them, including his enemies, to embrace the new religion, and therefore dissociate themselves from ignorance, injustice, war, hatred and revenge was an example of professional communication, persuasion and public relations. Prophet Muhammad was sincere and truthful with Allah. He practiced what he preached and was gentle in presenting the message. He also adopted a gradual approach to disseminating Islam. Finally, the prophet addressed the people according to their needs, socio-economic status and what was suited to them. Prophet Muhammad was a great communicator and a professional public relations practitioner to spread the message and to explain Islam not only through words but through his daily conduct and behavior as well. Through Hadith and Sunnah Muhammad was performing his communication and public relations skills to introduce Islam to the daily life of his followers.

REFERENCES

- 'About the prophet Muhammad And Evidences of His Prophet hood', www.Islaam.com
- 'Human Rights in Islam', www.islamonline.com
- 'Islam Grants Human Rights and Freedom', www.islamonline.com
- 'The basic beliefs of Muslims', www.islamonline.com
- 'The Hadith-Sunnah', www.islamonline.com
- 'The Spirit of the Holy Prophet Muhammad Ibn Abdullah (PBUH), www.islamonline.com
- "Prophet Muhammad: His Characters", www.Islaam.com
- "Prophet Muhammad: Honesty and Truthfulness", www.Islaam.com
- "Prophet Muhammad: A Comprehensive and eternal Model", www.Islaam.com
- Abdul Mohsen Abdul Radhi Mohammad, 'The prophet Muhammad's Conduct and Morals as an Evidence of His Prophethood' www.Islaam.com
- Abdullah Yusuf, Ali (19996) *The Meaning of the Holy Quran*. 8th. Ed. Beltsville, MA: Amana Corporation.
- Al-Asharee, Imam Abu' l Hassan, "About the prophet, Sallallaahu alayhi wa sallam, and his Sunnah", www.Islaam.com

- Albalwi, Salama Muhammad (2005) "The Role of Freedom of Expression in the Prosperity of Civilization", *Journal of Social Affairs*, 88 (Winter), pp:31-61. (In Arabic).
- Aldemiri, Mustapha (1988) *Public Relations in the Prophet's Era*. Mecca: Maktabat AlManar. (In Arabic).
- Al-Munajjid, Muhammad Salih (1999) *The Prophet's Methods of Correcting People's Mistakes*. Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Al-Qarnee, Sheikh Aa'id Abdullah, "Five Premises, Five Means and Five Results of the Islamic Propagation", www.Islaam.com
- Al-Shanqiti Sayed Mohammad Sadati (1986) *Journalism Concepts from the Quran*. Riyadh: Book House for Printing and Distribution (in Arabic).
- Alvi, Lhalid, 'Indispensability of Hadith', www.Islaam.com
- Arnold, Thomas (2001) *the Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*. New Delhi: Goodword Books.
- Assawi, Amina and Abdulaziz Sharaf (1985) *Information Theory in Islamic Dawaa*. Cairo: Maktabat Misr (in Arabic).
- Ayish, Muhammad and Ali Awad (1994) Public Relations: An Islamic Perspective. Unpublished paper. Faculty of Humanities and Social Sciences, United Arab Emirates University.
- Bernays, Edward (1961a). *Crystallizing Public Opinion*. New York: Liveright.
- Bernays, Edward (1961b). *Your Future in Public Relations*. New York: Richards Rosen Press.
- Cutlip, Scott, and Allen Center. (1971). *Effective Public Relations*. Fourth ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc.
- Grunig and Hunt. (1984). *Managing Public Relations*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Grunig, James and Jon White. (1993). "The Effect of World views on Public Relations Theory and Practice," in James Grunig (ed.) *Excellence in Public Relations and Communication Management*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, pp. 31-64.
- Grunig, James and Larissa. (1989). "Towards a Theory of Public Relations Behavior of Organizations: Review of a Program of Research," in James Grunig and Larissa Grunig (Eds.) *Public Relations Research Annual*, Volume I, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, pp. 27-66.
- Hamilton, A.R (1962) *Studies in the Civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press.

- Imam, Ali Ibn al'Izz al-Hanafi, "Evidences of Muhammad's Prophet hood"
www.Islaam.com
- Iyyad, Qadi, 'Compassion and Mercy of the Prophet Muhammad',
www.Islaam.com
- Jairazbhoy, Al-Hajj Qassim Ali (2001) *Muhammad: A Mercy to All the Nations*.
New Delhi: Goodword Books.
- Khan, Maulana Wahiduddin (2000) *Muhammad A Prophet for All Humanity*.
Translated by Farida Khanam. New Delhi: Goodward Books.
- Kruckeberg, Dean and Kenneth Starck, (1988). *Public Relations and Community*.
New York: Praeger Publishers.
- Kuhail, Abdulwahab (1985) *Scientific and Practical Basics of Islamic Communication*. First ed. Beirut: Books world.(in Arabic).
- Kuhail, Abdulwahab (1987) *Communication Aspects in the Life of prophet Muhammad*. Cairo: Dar Alhidaya for printing, diffusion and Distribution. (in Arabic).
- Mohammad Sayed, Mohammad (1986) *Media Responsibility in Islam*. 2nd.Ed.
Algiers: Entreprise Nationale du Livre. (in Arabic).
- Mowlana, Hamid. (1993). "The New Global Order and Cultural Ecology,"
Media, Culture and Society, Vol. 15, pp. 9-27.
- Mustapha, Mahmoud Youssef (1989) *Public Relations and Information in Islam*.
Jedda: Maktabate Mesbah. (In Arabic).
- Pasha, Seyed. (1993). "Towards a Cultural Theory of Political Ideology and
Mass Media in the Muslim World," *Media, Culture and Society*, Volume 15, pp.
61-79.
- Rubin, Uri (1998) (ed.) *the life of Muhammad*. Hampshire: The Formation of the
Classical Islamic World.
- Sheikh Idriss Jaafar, 'Shoora and Democracy: A conceptual Analysis',
www.Islaam.com
- Sriramesh, K. and Jon white. (1993) "Societal Culture and Public Relations," in
James Grunig (ed.) *Excellence in Public Relations and Communication
Management*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, pp. 597-
616.
- Zarqa, Mustapha. (1976). "The Islamic Concept of Worship." in Khurshid
Ahmad (ed.) *Islam, Its Meaning and Message*. London: Islamic Council of
Europe, pp. 109-116.

Modernité ou "contemporanéité"

L'étendue d'un débat et les contours du concept

Dr El-Kamla Slimani - Université de Batna

La modernité est un concept inévitable dans les débats d'intérêt scientifique, se rapportant à la sociologie, les sciences humaines et les sciences politiques.

Tenter de formuler une définition aussi précise que possible, de la notion de modernité, c'est sans doute, se heurter à des difficultés quasiment insurmontables, car son usage présent dans la majorité des débats et interventions, recouvre et renvoie à une variété infinie de sens. Pour preuve, il n'existe aucun courant idéologique, aucune école ou théorie en sciences sociales qui rejette expressément la modernité, lorsqu'elle ne s'en réclame pas sans détour, non sans nourrir des malentendus ou des arrières pensées, autour des nuances que peut inspirer la charge sémantique de ce concept.

C'est pour cette raison qu'une approche de la question de la modernité, pouvant synthétiser au mieux les termes du débat, gagnerait à se limiter à esquisser une typologie, même rapide, des auteurs qui ont proposé une définition de la modernité, telle que posée dans la société algérienne et au Maghreb.

Subie ou assumée, la modernité est à la croisée de toutes les solutions proposées aux questions qui secouent les sociétés contemporaines, ou dans les réponses recherchés dans les modèles dominants, ou encore dans le sublimation de l'authenticité, quand elle est guidée par des introspections interrogeant l'histoire et les mythes de l'histoire.

Les auteurs qui interviennent en langue arabe utilisent les termes de "hadatha" ou de "moua'assara", le second, plus proche de "contemporanéité", est connoté suffisamment, pour s'écarter de dénnotations idéologiques, que laisserait supposer le premier.

Rejetée ou imposée, la modernité suscite des interrogations qui méritent des réponses globales, tenant en compte à la fois, des problèmes théoriques, idéologiques et historiques qu'elle pose, car il est évident que les

contradictions discutées autour de cette notion, renvoient à des affrontements dont la nature mérite d'être examinée, dans tous ses aspects.

Dans une société poursuivant de longs processus de mutations, générateurs de tensions et de crises qui affectent sa capacité à définir les référents fondamentaux de son identité, et compromettent une représentation consensuelle de ses "constantes", la difficulté est toujours, de situer cette même société par rapport à la modernité, en transcendant les tensions idéologiques dont les termes, quelque que soit la forme qu'ils prennent dans les faits, opposent perpétuellement, le sacré au profane, l'authenticité à l'aliénation, l'universel au spécifique, où comme le dénonce Mostéfa Lacheraf⁽¹⁾, ces mêmes termes ne sortent pas de "l'amalgame et la confusion entre patriotisme et nationalisme, tradition et archaïsme, politique et idéologie".

En privilégiant l'oralité à l'écrit, en marge de la société contemporaine ou de l'héritage civilisationnel, en substituant la superstition à la foi, la magie à la science, la fatalité à l'idée et à l'action, la société traditionnelle se coupe volontairement de l'histoire qui se fait, au nom de l'histoire passée, ignorant que sans une conscience pleinement assumée du passé, les hommes sont condamnés à subir leur présent autant que leur avenir.

La confrontation entre les projets de modernité qui se dessine sur le terrain et trace les lignes de tensions idéologiques et les luttes politiques dans les sociétés dominées, ou à la recherche des voies de développement, fait écho aux contradictions de castes, aux ruptures sociétales et aux rivalités induites par les projets opposés, pour la constitution ou la reconstitution d'une élite, dont l'absence ou la carence pathologique, compromet l'affirmation réelle de la nation.

Il est important de signaler que les penseurs et chercheurs du monde musulman contemporain, opposent à la notion de "modernité", la notion de "contemporanéité". Cette préférence revendiquée par les médias ou par des universitaires, renvoie constamment, et trouve ses racines chez Abderrahmane Ibn Khaldoun, (Tunis 1333 Le Caire 1406) fondateur de la sociologie qui se prête à une multitude d'interprétations, depuis qu'il a été remis à l'ordre du jour, par l'orientalisme.

Or toute la sociologie politique d'Ibn Khaldoun peut se résumer à la nécessité de faire le meilleur usage de l'étude de l'histoire, en tirant les

enseignements, (a'ibar), pour instaurer un consensus (ijma'a) à partir des "a'assabya" qui fondent le pouvoir "el houkm", nécessaire à toute société.

Le paradoxe des sociétés non occidentales, musulmanes en l'occurrence, est d'être contraintes à s'appuyer sur la tradition comme levier de la résistance, et d'imiter le colonisateur pour tenter désespérément de le contrecarrer sur le terrain de la puissance matérielle et de la compétition technique. Le dilemme qui s'en suit est toujours de les mettre devant le choix entre la défaite et la survie dans l'adoption partielle ou totale, du modèle du conquérant.

Ce dilemme traduit l'inexorable poussée de l'occidentalisation du monde amorcée depuis la colonisation et qui menace de rendre caduque ou même inutile, toute l'assurance acquise dans l'expérience de la lutte pour l'émancipation sociale et politique. "La décolonisation politique n'a pas été suivie de l'effacement des greffes coloniales; au contraire, elles ont été non seulement maintenues mais consolidées et développées dans un fouillis de paradoxes"⁽²⁾. Toutes les déceptions ayant succédé aux indépendances, ce que l'intellectuelle tunisienne Hélé Béji appelle "le désenchantement national"⁽³⁾, renvoie au caractère toujours inachevé et contradictoire, du modèle de modernité subi par les sociétés musulmanes notamment, dans le monde arabe et au Maghreb.

Qu'elle soit controversée ou insuffisamment étudiée et débattue, l'œuvre de Mohammed Harbi a le mérite de proposer, pour le lecteur objectif, un usage de l'histoire qui propose une approche critique, en interrogeant les carences consensuelles, au niveau des élites plus particulièrement. Dans le débat de l'histoire, cet auteur laisse en effet, une place importante à la situation des élites nationales, dans le contexte de la décolonisation et de la résistance culturelle et par conséquent, des fractures induites par les conditions de leur formation.

Dans son analyse de la colonisation en Algérie, l'historien Mohamed Harbi a établi la thèse selon laquelle l'affrontement entre la puissance coloniale et le mouvement de libération national, a constitué une lutte entre une modernité autoritaire imposée, et une modernité de la libération.

Il écrit en effet: "L'Algérie est entrée au XIXème siècle sous l'égide la colonisation, dans un processus de modernisation forcée. Ce n'est donc pas

sous l'effet d'une évolution interne, par le développement naturel que la société s'est modifiée. Le changement était d'autant plus ressenti qu'il s'est accompli rapidement dans l'assujettissement et la violence. (...) Le paysage intellectuel n'est pas celui d'un affrontement sans compromis entre les cultures, mais celui d'une hybridation génératrice de synthèse"⁽⁴⁾.

Mohammed Harbi dégage trois traits essentiels qui caractérisent les intellectuels francophones. Ils sont attachés à la démocratie tutélaire, et pour cette raison pensons-nous, ils reconduisent sous une nouvelle forme, les termes de la modernisation forcée. En deuxième lieu, Harbi note que les intellectuels francophones misent sur la modernisation économique et l'évolution des mœurs, considérés parmi les conditions favorables à la démocratie. Enfin, ils mettent l'accent sur une conception mécaniste et technique de la modernisation du politique.

Mohammed Harbi affirme par ailleurs, que la colonisation française en Algérie, porte une responsabilité certaine, dans l'apparition de contradictions linguistiques, mal posées ou restées sans solutions après l'indépendance, en optant invariablement depuis la conquête, sur les mythes de l'hétérogénéité de la société algérienne, l'arabophobie, l'islamophobie et la béerbérophobie⁽⁵⁾.

La formation des intellectuels arabophones durant la période coloniale, mérite d'être analysée en prolongement d'une telle démarche, afin de compléter l'étude des élites algériennes dans le contexte de la domination française⁽⁶⁾.

Tradition et révolution :

Dans "Tradition et révolution, le véritable enjeu", Rédha Malek⁽⁷⁾ note le fait que "le socialisme a échoué", et que "le parti unique a étouffé l'initiative", et prône, pour garantir une nouvelle chance à la démocratie, un "retour au source", en tant que "point de départ d'un redéploiement critique". Ce "redéploiement critique" ne commence-t-il pas justement, par une remise en question de l'usage qui est fait de l'histoire dans le système de pouvoir, c'est-à-dire dans les rapports qui fondent l'articulation de l'Etat à la société?

Dans la typologie des systèmes de gouvernement né des indépendances, il y a invariablement, une conception quasi religieuse des modes de légitimation qui monopolise le débat sur l'histoire.

De ce fait, le paradoxe d'un "retour aux sources" tourné vers un modèle viable de modernité, et qu'il exige une laïcisation du politique et donc, la levée de toute forme de contrôle sur le débat historique. Car enfin, ce "retour aux sources" et ce "redéploiement critique", ne peut dépasser le niveau des slogans et des combats stériles pour des nuances, puisque cette proposition n'est pas nouvelle; elle a été plus tôt, systématisée par Malek Bennabi, sans effet réellement positif sur le terrain du débat.

Malek Bennabi écrivait dans "Le problème des idées"⁽⁸⁾ "La société musulmane a pris son essor moderne en même temps qu'une autre société, le Japon. Les deux sociétés se sont mises en même temps, vers 1860, à l'école de la civilisation occidentale. Or, aujourd'hui, le Japon est la troisième puissance économique du monde: "les idées mortelles" de l'occident ne l'ont pas dévié de sa voie: il est demeuré fidèle à sa culture, à ses traditions, à son passé. Par ailleurs, la société musulmane malgré ses louables efforts que l'histoire a consacré sous le nom de la connaissance, n'en n'est pas moins aujourd'hui, après un siècle, une société de type sous développé".

Entre une société qui a une conscience claire de son passé, de ses traditions et de sa culture, une société qui est libérée de tout complexe, de toute forme de refoulement pour vivre le présent en se projetant de façon efficiente dans l'avenir, et une société qui génère les blocages et les crises, la différence est certainement dans le temps perdu, à expérimenter des modèles illusoires, en fuyant la confrontation avec les interrogations de l'histoire.

La crise intérieure qui a divisé le mouvement national et la société née de l'indépendance, c'est la crise des représentations de l'histoire contemporaine, mais également celle des représentations les plus profondes, renvoyant non seulement à la mémoire collective, mais également, aux racines de l'identité civilisationnelle et spirituelle.

Le souci d'une phénoménologie de la modernité et partant, de son historicité, est en filigrane de la définition qu'en donne Abdallah Laroui⁽⁹⁾: "On ne peut en effet, confondre la modernité en tant que processus et en tant qu'idéologie, le mouvement social lui-même et l'action de ceux qui en ont

conscience, qui l'analysent et le nomment pour le critiquer et l'arrêter, et ce sont les traditionalistes, ou pour l'accélérer et l'étendre, et ce sont les modernistes. On ne peut vraiment comprendre l'histoire d'une société, décider qu'elle se modernise vraiment ou, par réaction, se traditionalise, si on ne décrit pas avec précision l'action de ce groupe".

Modernité et libération :

Cette "description précise" revient à décrire la nature des rapports violents ou non, de la société avec le colonialisme. La colonisation est venue avec un projet de modernité, qu'elle avait appelé la mission civilisatrice de la France. L'école française en Algérie a diffusé les valeurs de cette modernité et de cette mission civilisatrice, faisant référence à la révolution de 1789 et au socialisme français élaboré par des utopistes du 19^{ème} siècle comme Proudhon, puis repris par le "socialisme scientifique".

Les algériens qui ont opté pour les idéaux du socialisme moderne, avaient des idées généreuses et voulaient servir leur peuple en le sortant de l'ignorance, ils pensaient que pour réaliser cet idéal, ils doivent lutter contre le fanatisme et les idées anciennes. Ils n'avaient pas compris que les idéaux du socialisme européen ne constituaient que le côté humain du capitalisme et de l'impérialisme de l'occident.

Malek Bennabi avait soutenu la thèse selon laquelle la "colonisabilité" n'est pas le fait de l'attachement au passé, ni celui du fanatisme de la religion, mais bien celui de l'abandon de la science enseignée par le Coran, c'est-à-dire une déviation de la pratique religieuse qui substitue "la chose" à "l'idée". Mais dans le combat entre la modernité autoritaire de l'occident et une modernité de la libération, la lutte était inégale car le système d'enseignement français en Algérie et dans les colonies, était infiniment plus puissant et plus influent.

La poursuite de la libération des anciennes colonies, à l'époque de la mondialisation, qui est la nouvelle forme de la mission civilisatrice, nécessite de transformer nos universités et nos écoles construites sur le modèle de l'ancien colonisateur, en institutions scientifiques qui développent une pensée refusant l'occidentalisation totale du monde.

Le dialogue entre les civilisations signifie que l'occident doit partager les bienfaits de la science et de la technologie moderne, en reconnaissant que la civilisation contemporaine n'est pas le fruit de son seul génie, elle est une synthèse du passé de toute l'humanité.

La modernité imposée par la mondialisation, "fait semblant" d'apporter la démocratie, la bonne gouvernance, la tolérance, la libération de la femme, en même temps elle détruit les autres cultures et impose les guerres et l'exploitation des richesses des peuples.

La "contemporanéité" serait une tentative de tirer profit de la supériorité de l'occident, en adaptant le savoir et la technologie d'aujourd'hui, aux valeurs permanentes de la civilisation. Dieu a créé la diversité des hommes et des cultures qui s'oppose à l'uniformisation dans un seul modèle.

Les penseurs occidentaux familiarisés avec l'histoire de l'islam, admettent facilement que la modernité a commencé avec le Coran qui a annoncé une libération de l'Homme qui éclairera la route de la modernité. Mais le "dialogue des civilisations" est faussé par la poursuite de la domination culturelle occidentale et la prééminence de ses médias, pour preuve, des auteurs comme Gustave Le Bon ou René Guénon⁽¹⁰⁾, sont occultés dans les débats, et les références des analystes qui ont succédé aux orientalistes d'hier.

Ce n'est pas pour autant que la responsabilité des musulmans doit être continuellement occultée, ou passée sous silence, quand il faut accuser l'autre, d'être "le plus fort". En effet, l'islam sans la tolérance, sans la science et le débat fondé sur la raison, n'est ni de la modernité, ni de la contemporanéité. Cette dernière nécessite de sortir du cercle vicieux des idéologies et d'étudier les causes historiques et sociales du décalage entre les civilisations.

Référence :

- (1) Mostéfa Lacheraf, Histoire de concepts, El Watan du 8 octobre 2000.
- (2) Mohamed Dahmani L'occidentalisation des pays du tiers monde, Economica, Opu 1983, p 15.
- (3) Hélé Béji, Le désenchantement colonial, Essai sur la décolonisation, François Maspéro 1982
- (4) Mohamed Harbi, préface à Guy Pervillé, "Les étudiants algériens de l'université française, 1880 1962, édition Casbah Alger).
- (5) Conférence donnée au centre culturel français de Constantine, le 21 octobre 2008, "Mémoire occultée, mémoire oubliée, mémoire imposée".
- (6) Consulter Amar Hellal, "le mouvement réformiste algérien, les hommes et l'histoire (1931 1957), OPU 2002, Ali Mérad, Le réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940, La Haye, 1967
- (7) Réda Malek, tradition et révolution, le véritable enjeu, Edition Bouchene 1991, ANEP 2002
- (8) Malek Benabi, le problème des idées, Société d'édition et de communication, Alger, sans date.
- (9) Abdallah LAROUÏ, "Islamisme, modernisme, libéralisme" Centre Culturel Arabe, Casablanca, Maroc, 1997.
- (10) Gustave Le Bon, la civilisation des arabes, le sycomore, paris 1990.
René Guenon, la crise du monde moderne, ed Bouchéne, Alger 1990.

La Réalité de la répudiation (divorce) et sa philosophie dans l'Islam

Maître-assistant Djebaili Lynda –université de Batna-

Introduction

Les sociologues considèrent le divorce comme étant une vraie catastrophe, et une triste situation parce qu'il disloque les liens de la vie conjugale, et détruit le fondement familial, c'est pour cela que la religion chrétienne l'a considéré comme un acte défendu, de même que la doctrine catholique était catégorique en le défendant même si la cause du divorce serait l'infidélité conjugale, sauf qu'il autorise la séparation corporelle avec accomplissement du devoir conjugale du point de vue législatif, quoique les deux autres doctrines telles que l'orthodoxe et la protestante l'autorisent dans des cas restreints, principalement l'infidélité conjugale, mais ne permettent pas au couple de se remarier.

Selon d'autres, le divorce est interdit pour conserver la vie conjugale.

La réalité de la répudiation

A- Que signifie l'interdiction de la répudiation ?

Dans le cas où le divorce serait interdit, le couple serait confronté à un mariage non verbal, et cela deviendrait infernal pour les deux, par conséquent :

- Ce qui conditionne la femme : nuisances et dégâts matériels et morales.
- Le sort affreux après le divorce.
- Une situation sociale catastrophique après le divorce.
- La délinquance qui menace les enfants.
- L'affaiblissement de la structure sociale.

Sauf que ces preuves n'ont pas été soutenues par les savants et les chercheurs qui ont essayé de les analyser et d'y répondre rationnellement et objectivement, en pensant qu'un grand nombre de femmes, qui l'on demandé (El Kholâa) en cédant à leur droits pour que elles se libèrent de l'oppression de leurs conjoints, ou de leur déviance morale, la vérité

La Réalité de la répudiation ————— Djebaili Lynda

indiscutable, c'est que la femme ne demande le divorce qu'après avoir épuisée toute sa patience à cause de la maltraitance de son époux.

- Certains divorcés (hommes ou femmes) ont trouvé leur bonheur après le remariage.
- Par la continuité de la vie conjugale fondée sur les malentendus et les disputes, se manifeste toutes les formes d'hostilité, de haine, ruse et tout ce qui en résulte de vengeance et de malveillance pour s'échapper de cet enfer.
- Pour ceux qui ne posent aucun désaccord, ils recourent à des moyens illégaux pour satisfaire leur désir sexuel, ce qui induit à la dislocation des liens familiaux et à la propagation de l'adultère, à ce moment, il est difficile d'y remédier car la structure sociale est en phase de destruction sans oublier ou omettre les troubles psychologiques, et la délinquance morale qu'affrontent les enfants, suite à cela, la séparation devient inévitable. Cette question a été même fondée par la Charaïa et ses sentences.

B- La justice de la Charaïa et le réalisme de la religion Islamique

Dans l'Islam, le réalisme et l'idéalisme se représentent comme tel :

Le réalisme part du principe que l'être humain avoue ses instincts et ses tendances, alors qu'avec son idéalisme, il l'oriente et lui légifère des sentences justes, on le voit dans le mariage :

- Le fondement du lien sacré.
- La réalisation de l'égalité dans le ménage tel que le savoir, l'âge et le travail.
- Ainsi que le choix des maris selon la religion et les mœurs.
- En ce qui concerne l'homme, le prophète a dit :

" إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد عريض " ¹.

Et pour la femme

" تنكح المرأة لأربع، لمالها ولجمالها ولدينها ولحسبها، فاظفر بذات الدين تربت يداك " ².

L'édification du mariage selon des objectifs nobles, dont l'essentiel est : la clémence et la miséricorde pour la réalisation de cela, notre religion autorise, que la fiancée soit vue en respectant les normes religieuses :

" انظر إليها فإنه أجد أن يؤدم بينكما"³

La satisfaction du tuteur, la dot, les témoins, et l'occupation, voire, l'éclaircissement des droits conjugaux de la part du lien familial basé sur la justice et la cohabitation avec un compromis « Bel Mâarouf » ainsi l'obéissance dans les limites religieuses.

II/ Les moyens de remédiation :

Dans le cas du rejet et opposition, les moyens de remédiation sont clairs et explicites, parmi ses spécificités.

La prévention et la guérison, avant que le désaccord ne surgisse, le couple est appelé à la sagesse et le conseil et l'indulgence pour y remédier, sauf dans le cas contraire cette remédiation doit passer par des étapes :

1^{ère} étape : la patience, et l'orientation du couple par le conseil et le recours à la Charïa.

2^{ème} étape : une discipline implicite que l'épouse n'approuve pas, qui est l'abandon dans le lit conjugal, pour rendre l'épouse à ses états d'esprit.

3^{ème} étape : Dans le cas où les étapes précédentes n'ont pas donné d'effet, une autre étape qui est initiée : corriger avec des gestes non sévères, "فاضربوهن ضرباً غير مبرح"⁴

En évitant le visage, sans brusquer le corps parce qu'il est un moyen de correction non de vengeance et le recours au châtiment corporel n'est pas souhaitable.

4^{ème} étape : dans le cas échéant, autrement dit si il n'y aura pas de compromis et de réconciliation, on s'oriente vers la constitution d'un conseil familial formé de deux juges l'un de la famille de l'époux, l'autre de l'épouse, leur but est la réconciliation. On le voit clair et net dans le verset coranique :

﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا * وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا⁵﴾

La Réalité de la répudiation ————— Djebaili Lynda

Si les juges s'aperçoivent de l'absurdité de la vie conjugale ; dans ce cas la répudiation est inévitable, par demande de l'époux ou à travers le juge et parfois « El Khuelâa » (demande faite par l'épouse) qui verse une somme d'argent, suite à ce qui est dit dans le verset coranique suivant :

﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا⁶﴾

A partir de cela, on peut dire que le divorce est une nécessité, car poursuivre la vie conjugale malgré les conflits et les disputes nuit à la famille et à la société, ce faisant il permettrait d'exclure le perversissement « El Mafessada ».

La Charaïa a autorisé le divorce, sans le laisser à la portée de l'époux, qu'il utilise abusivement.

Bien au contraire, il est encadré par des normes et des règles soulignées par les « Fokahas », pour le réduire au maximum et restreindre le cercle de son application telles que volonté, habilitation, intention, formulation, et description ...etc.

Ces limites édifiées pour instaurer la miséricorde dans le couple, pour assurer une vie conjugale saine, et cela dans le but de : le pratiquer en deux phases entre les mains de l'homme et le rendre irréfutable « Baïne » dans la troisième fois, il a légiféré « El Aïdda », d'un côté, l'épouse continue à vivre dans le foyer conjugal à condition que les choses se rétablissent.

De l'autre côté attribuer à la femme tous ses droits concernant la dot « El Maher », le logement, l'éducation des enfants et le confort.

En se basant sur ce qui précède, on aboutit à :

La Charaïa a une vision réaliste, qui se base sur le fait que la répudiation devient une nécessité du moment que l'être humain est instable sur le plan psychique, autrement dit il vit des situations contradictoires d'entente, et d'homogénéité mais aussi des moments de divergences et de désaccords.

En cas de nécessité suprême la Charaïa a fixé des normes et a légitimé des jugements, dont l'application des principes philosophiques a pour but d'entretenir les droits du couple, et l'amélioration de leur situation sociale et d'échapper aux risques qui peuvent nuire à la relation conjugale.

III/ Les intentions nobles de la répudiation :

1- Instaurer la justice et se libérer de l'oppression :

Parmi les principes fondamentaux de l'Islam, l'édification de l'institution familiale selon des bases solides telles que : l'entente, l'homogénéité, pour aboutir à des intentions nobles qui sont l'affection et la miséricorde.

Devant l'indifférence de l'époux, devant son hostilité et sa mauvaise réputation, l'épouse peut-elle supporter toute cette maltraitance ? Ou existe-t-il une autre solution ?

Dans le cas inverse où l'épouse peut être protubérante « nachize », adultère, rebelle, ne respectant pas la vie familiale, la solution ne peut être que la répudiation.

2- Se libérer de la corruption et de la méchanceté :

La différence de culture, de croyances et de mœurs peut développer, l'aversion et l'incompatibilité dans le couple, ce qui entraîne, l'hostilité et la malveillance pour se venger de l'autre, face à cette situation la répudiation paraît la seule issue.

3- Se libérer des dommages et des imperfections – Mentales et Physiques-

La folie, l'incapacité sexuelle, la stérilité, et les maladies immunodéficience (le SIDA), -inguérissables- qui entravent le cours normal de la vie conjugale, représentent des causes valables pour la répudiation.

4- Préserver honneur et alliance :

Dans le cas où les moyens de réconciliation sont épuisés, le couple cherche à satisfaire ses désirs par l'intermédiaire de l'adultère « El Fahicha » par conséquent la corruption se répand, l'honneur est transgressé, les alliances sont violées, la répudiation serait l'unique recours.

IV/ Les principes philosophiques de la répudiation:

Partant du principe que le divorce « أبغض الحلال عند الله », est inévitable, le recours au jugement de la charaïa juste qui assure les droits du couple et des enfants.

Ces principes – jugements- impartiaux se résument en :

a- Principes philosophiques pour pré-divorce :

Selon les sociologues, la famille est la première institution et l'épine dorsale de la société, son rôle est primordial dans l'édification des normes et valeurs sociétales pour instaurer la cohésion, la stabilité et l'homogénéité. Tout dysfonctionnement ou non accomplissement des tâches de cette institution, expose la société, au déséquilibre et à l'instabilité.

Sans doute l'Islam a accordé une importance majeure à cette institution qui est la famille et cela se manifeste à partir de :

- Entretenir la relation conjugale depuis les fiançailles jusqu'à l'instauration du foyer conjugal à base de cohabitation, d'estime et de miséricorde, fidélité et confiance.

b- Principes philosophiques au début du divorce :

Dans l'Islam l'homme est responsable du divorce pour des raisons et des causes bien déterminées :

- L'homme est moins émotif que la femme, plus expérimenté, il est clairvoyant, en tant que tuteur, doit assumer ses responsabilités financières.

Par contre la femme se caractérise par son excès d'émotivité et de colère, elle s'emporte pour la moindre des futilités et se hâte à mettre fin à sa vie de couple, mais si les raisons sont valables, l'Islam a légitimé sa demande de divorce « El Kholâa ».

c- Principes philosophique post-divorce :

En autorisant le divorce, l'Islam a préservé les droits de l'épouse, en la mettant à l'abri de tous les dommages causés par le divorce. Sachant que dans le 1^{er} et le 2^{ème} divorce, le couple a toujours espoir d'y remédier.

L'Islam a toujours été juste et généreux, envers la femme, en exigeant de l'époux une somme d'argent « El Moutâa » entre autre, la garde d'enfant attribué de droit à la femme pour protéger ses enfants de la délinquance et du vagabondage⁷.

V/ La Répudiation ruine, démolit le présent et détruit les espoirs

1- La répudiation détruit la structure de la famille : sans aucun doute, le divorce détruit, ne construit pas, la structure familiale, en laissant ses séquelles sur tous les membres de la cellule familiale : époux, épouse et surtout enfants.

2- L'homme divorcé est atteint psychologiquement : l'homme ne peut pas échapper aux effets néfastes du divorce, tels que le vide, l'ennui, le souci ...etc.

3- Les enfants victimes de la répudiation : dans cette petite cellule qui est la famille l'enfant apprend les premiers principes d'éducation et les règles de base pour sa socialisation, c'est cette famille qui lui inculque toutes les valeurs morales telles que : le sacrifice, l'amour, la générosité, la tolérance....

Les résultats des recherches scientifiques ont démontré que parmi les facteurs de la délinquance des enfants on cite le divorce.

4- Une société qui compte plusieurs divorces, devient faible et déséquilibrée : les liens solides qui unissent les parents, rendent la famille heureuse et épanouie, alors que la famille qui subit un divorce, ne signifie pas que la société a perdu une cellule, par contre cette même famille a démolit les intentions du mariage.

VI/ Les moyens de réduction de la propagation de la répudiation :

Le meilleur moyen pour pouvoir réduire ce phénomène (divorce) serait de se conformer à la Charaïa.

1- L'éducation familiale : qui se résume dans le rôle des parents à inculquer les bons principes et les normes inspirées de notre religion.

2- L'éducation religieuse : basée sur le rôle primordial de la mosquée comme étant une institution sociale en utilisant les moyens de communication pour éclaircir, conseiller et reformer les générations.

3- L'éducation scolaire et universitaire : l'école est une institution sociale, dont le rôle est très important dans la socialisation, dans l'apprentissage, des normes de modernité et de mondialisation qui sont déviées de la Charaïa.

4- L'éducation économique : partant du principe que l'économie est la première source de vie qui aide les parents à gérer leurs fonds, comme l'indique le verset suivant :

﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا⁸﴾

5- L'éducation par les médias : c'est un domaine très vaste et profond, d'une forte influence, en utilisant ses moyens d'information et de communication, pour éduquer et inculquer les valeurs et principes nobles, la vertu et protéger la structure sociale contre l'influence idéologique.

Conclusion:

On peut dire, à la fin, que l'Islam est une religion idéale et réaliste, qui a toujours fait en sorte que la famille soit protégée et préservée de tout ce qui pouvait la détruire en édictant des règles et des lois qui concrétisent la justice sociale ; en revanche l'islam exige une compréhension, et une adaptation des ses jugements et de ses intentions et manifester un engagement sérieux dans l'application.

المراجع:

ملاحظة: قمت بترجمة بعض الأقوال والآثار من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية.

- 1- أحمد العنصور: الطلاق في الشريعة الإسلامية والقانون، دار المعوق بصر، ط1 عام 1994.
- 2- أحمد فايز: دستور الأسرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7 عام 1994.
- 3- أمينة الجابر: الطلاق في الإسلام، حولية كلية الشريعة، قطر، عدد 10 عام 1993.
- 4- بلقاسم شتوان: الخطبة والزواج في الفقه المالكي، دار الفجر، قسنطينة، ط1 عام 2007.
- 5- رمضان علي السيد وجابر عبد الهادي: أحكام الأسرة، منشورات الجلي الحقوقية، بيروت، ط1 عام 2007.
- 6- سناء الخولي: الأسرة والحياة العائلية، دار النهضة العربية، بيروت، عام 1984.
- 7- عبد الرحمن لصلبوني: مدى حرية الزوجين في الطلاق، دار الفكر، بيروت، ط3 عام 1983.
- 8- عبد الرحمن لصلبوني: نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1 عام 2001.

- 9- عبد الكريم زيدان: الغسل في أحكام المرأة والبيت المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2 عام 1994.
- 10- عبد الحليم محمد قيس: ضلالت ومشكلات تواجه المرأة المسلمة المضطربة، دمشق، عام 1986.
- 11- علي الخفيف: محضرات في فوق الزواج في المذاهب الإسلامية، مطبعة الرسالة بصر، عام 1958.
- 12- محمد عثمان الحث: المشكل الزوجية وحقوقها، مكتبة القرآن القاهرة.
- 13- محمد الدسوقي: من قضايا في التشريع الإسلامي، دار الثقافة الدوحة، قطر، عام 1986.
- 14- نور الدين عتر: لجنس الطلل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3 عام 1986.

الهوامش:

- ¹- رواه الترمذي، وابن ماجه في باب النكاح.
- ²- أخرجه البخاري في كتاب النكاح.
- ³- رواه النسائي في سننه باب إدامة النظر.
- ⁴- من الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه. أنظر صحيح مسلم لشرح النووي: 344/3-345.
- ⁵- سورة النساء الآية 34-35.
- ⁶- سورة النساء الآية 130.
- ⁷- استحباب مالك الإشهاد، وهو قول الجمهور، وذهب الشافعي إلى أنه واجب، وهو قول ابن حزم.
- ⁸- سورة الطلاق، الآية 7.